



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

“TEORÍA KANTIANA DE LA MOTIVACIÓN MORAL”

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
TERESA BRUNO NIÑO

ASESOR:
DR. ENRIQUE VILLANUEVA VILLANUEVA

CD. UNIVERSITARIA, JUNIO DE 2007



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Agradezco a todos aquellos que contribuyeron con la realización de la presente tesis. En primer lugar doy gracias a mi madre por su apoyo incondicional durante la licenciatura y en general por una vida juntas. En el ámbito propiamente académico manifiesto una enorme gratitud a mi querido maestro Enrique Villanueva a quien debo en su mayor parte la siguiente tesis. Agradezco la revisión cuidadosa que hizo de cada línea de lo que he escrito, desde los primeros borradores hasta la versión final, así como la formación filosófica que he recibido de él y más que otra cosa el estímulo para seguir pensando filosofía, y para hacer una carrera profesional en ella. Me mostró que con esfuerzo y trabajo continuo se pueden alcanzar metas que un principio parecían completamente lejanas. Simplemente abrió ante mí nuevos horizontes. Por todo, gracias. También agradezco a otros profesores que igualmente me impulsaron durante la licenciatura y a quienes debo no haber perdido el entusiasmo por la filosofía al mostrarme que hay personas genuinamente interesadas en la labor filosófica. Por esto, gracias a Faviola Rivera, Julio Beltrán y Gustavo Ortíz, entre otros. Agradezco también a los compañeros que leyeron o escucharon parte de mi tesis y que me hicieron valiosos comentarios.

Expreso mi agradecimiento al Instituto de Investigaciones Jurídicas por el apoyo que me brindó y que hizo posible la elaboración de esta tesis. Finalmente, mi gratitud a la Universidad Nacional Autónoma de México, escuela que me ha formado y que en diversos sentidos ha hecho de mí lo que soy ahora.

Índice

Introducción.....	p. 1
Capítulo I Libertad de la voluntad.....	p. 14
Parte I: Distinción fenómeno/noúmeno.....	p. 13
Parte II: Libertad de la voluntad.....	p. 19
Capítulo II Motivación moral.....	p. 37
1. Las inclinaciones.....	p. 38
2. Condiciones de adecuación del concepto ‘motivo moral’.....	p.48
3. Por qué las inclinaciones no son motivos morales.....	p. 49
4. Lo que sí satisface las condiciones de adecuación.....	p. 59
5. Mecanismo motivacional.....	p. 67
Capítulo III Dificultades.....	p. 74
1. Un problema con la causalidad.....	p. 74
2. Un problema con la posibilidad.....	p. 78
3. Un problema con la no espacialidad de la voluntad.....	p. 80
4. Un problema con la no temporalidad de la voluntad.....	p. 82
5. Un problema con el criterio de atribución de responsabilidad.....	p. 84
6. Un problema con los motivos morales.....	p. 86
5. Conclusiones.....	p. 88
6. Bibliografía.....	p. 92

Introducción

Nada es más común en nuestras vidas que la idea de que somos libres. Sólo en circunstancias particulares como encarcelamiento, parálisis severa o esclavitud aceptamos que carecemos de libertad. De otra manera, pensamos que somos capaces de elegir entre diversos cursos de acción. Nos levantamos por la mañana y decidimos qué hacer durante el día.

Nuestras intuiciones acerca de la libertad giran en torno a ideas como las siguientes. Cuando pienso que soy autora de mis acciones, creo que de algún modo surgen de mí. En el momento en que decidí estudiar filosofía en lugar de psicología, matemáticas o física, creí firmemente que esa decisión era sólo mía porque fui yo quien reflexionó acerca de cuál sería el mejor curso de acción para mí dados mis intereses. Fui yo quien se sentó a examinar lo que me gustaba y quien finalmente dijo ‘esto es lo que quiero hacer’ y tomó todos los medios al alcance para obtener el fin elegido.

También creía que había una serie de opciones que yo podía tomar. Creía que podía irme para un lado o para el otro, tanto así que consideré diferentes opciones. Pensé en mis razones para estudiar filosofía y no matemáticas o psicología. Había varios caminos disponibles y estaba en mi poder tomar cualquiera de ellos. En ese momento pensé que estaba en un punto en que podía cambiar mi dirección e irme por un camino o por el otro. Creía que eso dependía solamente de mí.

Por otro lado, consideraba factores que podían impedir mi decisión. Pensaba en la presión social, a nadie le gusta la idea de que su hija estudie filosofía. También está el factor económico, tal parece que la filosofía no da para vivir decorosamente. Consideraba estos elementos, pero pensé que no iban a ser obstáculos para dedicarme a lo que yo quería. De ese modo, pensaba que podía librarme de condicionamientos externos y que la decisión y las acciones que seguirían serían completamente mías. Nada ni nadie me empujaría a hacer algo que yo no quisiera hacer. Y finalmente, cuando se concreta la acción deseada se experimenta eso que llaman sensación de libertad, una emoción que hace pensar que uno es dueño de sí mismo.

No obstante, además de estas ideas sobre nuestras acciones, hay otro pensamiento presente en las explicaciones acerca del comportamiento humano y acerca de los sucesos naturales en

general. Tal parece que creemos que todo lo que pasa tiene causas que lo anteceden. No creemos que las cosas surgen de la nada.

Cuando quedamos perplejos porque no entendemos por qué se dio cierto suceso nos preguntamos qué pudo haberlo causado y nos molestamos en preguntar precisamente porque creemos que algo lo causó. Cuando mi computadora deja de funcionar, me pregunto desesperada cuál es el problema. Voy con algún amigo que sabe de esto. La llevo a que un especialista la revise. No paro hasta saber por qué no funciona y qué es lo que la haría funcionar. Sería muy extraño que al ver que no sirve simplemente dijera 'bueno, no funciona. Seguramente no hay ninguna causa para que haya dejado de funcionar. Sólo sucedió'. Esto no pasa. Siempre estamos dispuestos a averiguar las causas de algo. Y cuando no logramos saberlo, confesamos nuestra ignorancia y decimos que desconocemos la causa, aunque no estamos dispuestos a conceder que no la hubo, parecería que esa idea ni siquiera se presenta.

Esto es lo que pensamos acerca de los objetos como las computadoras, los autos, los teléfonos, etc. Pero incluso al hablar de las acciones humanas asumimos que éstas fueron causadas por algo. Cuando un psicólogo analiza cierta patología de un paciente, siempre trata de explicar qué pudo llevar al sujeto al estado en que se encuentra. Trata de averiguar qué sucedió en su niñez, tal que desarrolló un odio desmedido hacia las mujeres, digamos. Trata de averiguar qué tipo de influencias tuvo para que terminara pensando lo que piensa. Analiza su entorno familiar, social y económico. Tal vez habla con familiares y amigos cercanos que lo conocieron durante su desarrollo. También un neurólogo puede intervenir y analizar su cerebro para tratar de localizar alguna falla.

En fin, todo lo que estos sujetos hacen tiene como objetivo construir explicaciones causales tal que sea posible entender el comportamiento de una persona. Tratan de buscar los antecedentes de cierta acción para saber qué la generó y cómo se dio tal proceso. Igual que en el caso de la computadora, sería muy raro que el psiquiatra dijera que el sujeto actuó, pero que nada causó su acción.

Del mismo modo, en las relaciones humanas cotidianas tratamos de averiguar lo que llevó a otra persona a hacer algo. Si estoy platicando tranquilamente con una amiga y ella repentinamente me golpea con gran enojo, lo más natural es preguntarse por qué lo hizo, qué fue lo que causó ese enojo repentino. Sobresaltada le preguntaría qué sucedió para que ella me

golpeará de esa forma. Lo que es claro es que de ningún modo pensaría que ella simplemente me pegó, sin causa alguna. Incluso si creo que enloqueció en ese momento estaría dando algún tipo de explicación en términos de las causas que llevaron a mi amiga a esa acción violenta.

Tenemos entonces las dos intuiciones siguientes acerca de la acción humana:

- Los seres humanos somos libres.
- Las acciones humanas son causadas por algo.

Tal parece que en nuestra vida cotidiana tomamos partido por una u otra opción según la ocasión, incluso podría ser el caso que adoptamos ambas al analizar una misma acción; sin embargo, cuando se trata de tomar una postura filosófica es necesario dar razones y por ello argumentos a favor de la opción que se considere adecuada o verdadera. Un filósofo se compromete o niega una de las siguientes tres posibles posiciones:

Tesis 1: Estamos determinados y no somos libres (Determinismo)

Tesis 2: Somos libres y no estamos determinados (Libertarismo)

Tesis 3: Estamos determinados y somos libres (Compatibilismo)

Una parte del problema de la libertad de la voluntad es que hay buenas razones apoyando las tres posturas. La primera, por ejemplo, cuenta con la evidencia que proporciona la ciencia. Aparentemente hay leyes naturales que operan sobre los sucesos en el mundo. Ahora contamos con cálculos precisos para construir máquinas, incluso para predecir fenómenos que eran tan enigmáticos para los hombres como son los desastres naturales o los fenómenos climatológicos en general. Todo indica además que el hombre es parte de ese mundo natural. Las investigaciones neurológicas indican que también hay legalidad en cuanto a los asuntos humanos, tan es así que el futuro esperado es una ciencia de la mente humana y con ella una explicación en términos causales de los estados mentales del hombre como los deseos, las intenciones y en general todo lo mental relacionado con la producción de la acción.

Por otro lado encontramos que la introspección nos invita a pensar que somos libres. El proceso de deliberación que incluye la comparación entre diferentes opciones supone que somos agentes libres¹.

No obstante, antes de construir argumentos a favor de cualquiera de las tres tesis, el filósofo tendrá que hacer un análisis de los conceptos relevantes, tales como libertad, causalidad, determinismo y algunos otros.

Motivación moral

Al igual que tenemos una serie de ideas acerca de lo que es ser libre, también tenemos ideas acerca de lo que es una buena acción y en virtud de qué cuenta como tal. Tal parece además que creemos que el motivo por el cuál las personas actúan es importante para determinar el valor moral de cierta acción².

Por ejemplo, tenemos una acción concreta como ayudar a los pobres, que se realiza en llevar comida a ancianos enfermos. Observamos que dos sujetos llevan a cabo exactamente la misma acción. Los dos son voluntarios en una institución de beneficencia, no cobran por sus actividades y hacen muy bien su trabajo. Con el paso del tiempo, siguiendo su trayectoria nos damos cuenta que uno de ellos sólo ayudaba para parecer una buena persona y que utilizó esa apariencia para dar confianza a los benefactores a quienes luego robó. En cambio, el otro sujeto trabajó constantemente, aun cuando su propia situación no era buena. Al comparar los motivos por los cuales estos sujetos ayudaban, valoramos diferente cada una de las acciones. Juzgamos que las acciones del sujeto interesado no son buenas moralmente, mientras que las acciones del otro individuo sí lo son.

¹ Para escribir esta sección acerca del problema de la libertad de la voluntad, retomé ideas de las siguientes fuentes: *Philosophical problems and arguments* de George S. Pappas y *Metaphysics* de Peter van Inwagen. En estas obras se exponen de manera clara y sencilla las dificultades que hay con el concepto 'libertad' y se reconstruyen argumentos a favor y en contra de las tesis que menciono.

² Anterior al problema de la motivación moral hay un problema más básico, el de los motivos en general. Hay una serie de dificultades que giran en torno al concepto 'motivo'. Es necesario determinar en qué consiste que las personas tengan motivos a diferencia de compulsiones o meros reflejos. La distinción entre 'motivo' y 'motivo moral' se aprecia con mayor claridad si tomamos en consideración que puede ser el caso que la gente se vea motivada para la acción, pero que no tenga motivos morales, que todos sus motivos sean de conveniencia meramente (si creemos que la moral no puede ser egoísta), por ejemplo.

Con este ejemplo podemos ver que los motivos y la moralidad están estrechamente ligados entre sí. En este caso, a pesar de que los dos sujetos llevaron a cabo la misma acción, el valor moral cambia en función del motivo por el cual fueron realizadas.

Hasta este momento, estamos al nivel de nuestras intuiciones comunes acerca de la motivación moral; sin embargo, un filósofo tiene que dar razones para sostener determinada postura o para analizar cierto concepto. Un filósofo moral analizará el concepto ‘motivo moral’ para determinar qué tipo de elemento podría ser. Tratará de dar ciertas condiciones que el elemento apropiado tendría que satisfacer. Al llevar a cabo dicho análisis se encuentra con una serie de dificultades.

Una de ellas es que al parecer la noción de motivo en general y de motivo moral concretamente está en conflicto con las explicaciones causales del comportamiento de la gente, por ejemplo con la reconstrucción que hace un psicólogo del pasado de un sujeto para establecer qué lo llevó a realizar cierta acción. Justo aquí podemos ver la relación entre motivación, libertad y determinismo. Si las personas estuviésemos completamente determinadas, resultaría que no actuamos por *motivos*³, sino que seríamos como un juego de fuerzas de las cuales resulta cierto suceso, pero en cuya producción nada tenemos que ver.

Tenemos el caso de cierta acción particular, digamos asesinar. Hay dos posibles escenarios: o bien creo que el sujeto que llevó a cabo la acción era libre de realizarla o creo que no lo era. Si creo que el sujeto tuvo un motivo para matar a su esposa infiel, entonces pensaré que es un agente libre. Tal vez creyó que su víctima merecía la muerte o quería satisfacer su deseo de venganza ante la ofensa cometida.

En cambio, todo cambia sustancialmente en el otro caso. Si digo que algo externo llevó al sujeto a producir cierto suceso, entonces tengo que concluir que la persona no actuó movida por un motivo. Por ejemplo, si nuestro sujeto juzgado caminaba por la calle y alguien lo empujó y eso causó que una persona cayera por las escaleras, entonces de ningún modo diremos que ese sujeto tuvo un motivo para matar. Ni siquiera decimos que se trató de un asesinato. Decimos más bien que fue un accidente. Ese suceso en el mundo (rodar por las escaleras) no puede clasificarse como una acción que nuestro sujeto hiciera, fue simplemente el resultado de una serie de sucesos como el empujón, la caída, etc.

³ A lo largo de la tesis usaré el término ‘motivo’ de manera general como elemento capaz de mover a una persona a la acción. No entraré aquí en una discusión acerca de la naturaleza de los motivos.

Un filósofo tendrá que decir cuál es la situación conceptual de ‘motivo’ en su relación con ‘libertad’. Hablando de esta última he mencionado en varias ocasiones ideas como ser dueño de sí mismo, ser independiente de influencias externas, controlar nuestras propias acciones, etc. Esto es lo que se denomina comúnmente ‘autodeterminación’ o ‘autonomía’. Una cuestión que tendrá que resolver una teoría moral es qué tipo de concepto de autodeterminación requiere la moral y particularmente la motivación moral. En otras palabras, tendrá que decidir qué tan independientes somos de influencias externas o en qué grado nos autodeterminamos. Tendrá que resolver preguntas como las siguientes: ¿somos total y absolutamente independientes de factores externos? Si esto no es el caso, ¿de qué factores tenemos que ser independientes para ser autónomos?

Una instancia: Kant, la libertad y la motivación

Muchos filósofos han tratado de proporcionar una solución a todas las dificultades que nos presenta el problema de la libertad y el de la motivación. Entre ellos encontramos a Kant. Me interesa su teoría porque es una respuesta clásica a los problemas que he mencionado y es clásica justamente porque supo localizar los problemas e intentó darles una solución. Por eso es importante su teoría independientemente de la verdad de sus tesis o la validez de sus argumentos. Dos objetivos principales de esta tesis son reconstruir la teoría de Kant y analizar si en efecto consiguió resolver las dificultades, es decir, localizar los puntos débiles de su teoría con respecto a los problemas que enfrenta.

Quisiera aclarar un punto importante. A lo largo de la tesis utilizo pasajes de la obra de Kant, sin embargo no pretendo elaborar una interpretación de su obra. Con ‘interpretación’ me refiero a una teoría acerca del sentido de las tesis y argumentos de Kant, acerca de qué quiso decir. Para llevar a cabo una tarea semejante tendría que hacer filología y eso requiere saber alemán, idioma que desconozco. Lo que pretendo aquí, en cambio, es exponer una serie de ideas que se pueden extraer de lo dicho por Kant y que comúnmente se asocian con su obra. Por eso he nombrado mi trabajo ‘teoría *kantiana* de la motivación moral’ y no ‘La teoría de Kant de la motivación moral’. Si las ideas que expongo corresponden o no a lo que Kant pretendía mostrar es algo ajeno a mis propósitos. Esa es una tarea mucho más ambiciosa y exigente que yo no puedo llevar a cabo. He usado traducciones al español que me parecen confiables y las he cotejado con traducciones al inglés, que también me parecen confiables, pero esto no es suficiente para hacer una exégesis, en sentido estricto, de la teoría de Kant.

Una vez aclarado ese punto, seguiré con las tesis kantianas. El problema de la libertad es, en gran parte, relevante para Kant porque considera que es condición necesaria de la motivación moral. Por esta razón es tan importante para él indagar si tenemos la propiedad denominada 'libertad' y en qué consiste. Podría decirse que son propósitos prácticos los que llevan a Kant a dicho problema.

En la sección anterior expuse algunas ideas del sentido común que tenemos cuando pensamos en la libertad, tales como ser independiente, tener opciones, poder elegir, etc. El concepto de libertad de Kant es completamente distinto de la idea más o menos cotidiana que tenemos de lo que es libertad, aunque a primera vista pareciera que se trata del mismo concepto.

Kant acepta sin reservas la verdad del determinismo. En otras palabras, considera que todos y cada uno de los sucesos, en tanto naturales, incluyendo nuestras acciones, tienen antecedentes causales. Se trata de una tesis universal donde para todo suceso, si es natural, tiene una causa que lo generó. No hay tal cosa como huecos causales en el mundo, de modo que para cada suceso es posible, al menos en principio, encontrar un suceso anterior que lo causó. Por ello, descarta la tesis 2 que consiste en sostener que somos libres y que el determinismo es falso. El libertarismo radical no es una opción para Kant. En este punto, cabe preguntarse cuál es entonces la tesis que Kant defenderá. Una primera opción sería el determinismo radical que excluye la libertad (tesis 1). La segunda sería que a pesar de estar determinados somos libres (tesis 3), esto es alguna versión de compatibilismo.

Ahora bien, dependiendo cómo conciba la libertad podrá tomar partido por alguna de las dos tesis anteriores, es decir sostendrá o bien que el determinismo la excluye o bien que son compatibles. Por ello es importante construir ese concepto y extraer los predicados que Kant le asocia. Así sabremos si hay lugar para ella en un mundo determinado.

Podría decirse que la idea de Kant es que si somos libres, tenemos que autodeterminarnos. La libertad es una especie de capacidad de elegir por nosotros mismos, sin que nada externo intervenga. Kant estaría de acuerdo en que si mi acción es libre y se me ha de atribuir responsabilidad por ella, entonces tiene que haber surgido solamente de mí. Yo debo ser la única causa que genere mis acciones:

man *himself* must make or have made himself into whatever, in a moral sense, whether good or evil, he is to become. Either condition must be an effect of his free choice; for otherwise he could not be held responsible for it and could therefore be *morally* neither good nor evil⁴.

A pesar de que en un primer momento parecería que esta idea de libertad corresponde con nuestra idea común, es diferente. La idea hasta ahora es que el hombre debe actuar con independencia de toda condición. Solamente él, en el más riguroso sentido, debe ser quien determine sus decisiones. Ningún otro factor debe determinar su curso de acción. Kant considera que la moral requiere una noción radical de autodeterminación, donde el sujeto es independiente de *todo* elemento externo a su voluntad. El problema con esto es que entra en conflicto directo con el determinismo. Dado que aquel afirma la interdependencia causal de los fenómenos naturales, se sigue que nuestras acciones dependen de sucesos anteriores a ellas para surgir. La dificultad se presenta porque muchos de esos sucesos serán completamente ajenos a mí.

Tomemos por caso mi acción (o serie de acciones) de estudiar filosofía. Un análisis de la misma pondría al descubierto una serie de factores que me llevaron a elegir ese curso de acción y no otro. Entre ellos encontraríamos factores genéticos, sociales, culturales, económicos, educativos, así como una serie de condiciones particulares como los maestros con quienes tomé clases en preparatoria, secundaria o primaria. El caso es que llegará un momento en la búsqueda en que nos percatemos de que hay factores que condicionaron mi decisión y que son ajenos completamente a mí. Por ejemplo, de ningún modo fui yo quien determinó que nacería en la familia en que de hecho nací o que tomaría clases con esa maestra de filosofía en la preparatoria (ni siquiera elegíamos nuestros maestros). Parece, entonces, que no hay lugar para la autodeterminación absoluta en un mundo causalmente constituido. Con este panorama, ¿en qué sentido podría decirse que me autodetermino? Más bien parece que soy un resultado de una serie de elementos que se combinan azarosamente.

A pesar de esto, Kant quiere averiguar bajo qué condiciones podríamos ser libres teniendo como base que el determinismo es verdadero. Es aquí donde se presenta lo más peculiar de su teoría que la distingue radicalmente de nuestras ideas cotidianas sobre la libertad. La distinción fenómeno/noúmeno juega aquí un papel crucial. Los sucesos naturales son para Kant fenómenos porque nos aparecen en la experiencia. Nuestras acciones también lo son y en tanto tales están

⁴ Citado en Strawson G., "The impossibility of moral responsibility", p. 217. Pasaje de la *Religión dentro de los límites de la mera razón*.

sujetas a la ley de la causalidad. Están insertas en una cadena que se extiende al pasado y que seguirá en el futuro. En este nivel, la libertad está simplemente negada a los seres humanos:

...si se quiere atribuir la libertad a un ser cuya existencia está determinada en el tiempo, no se puede sustraer a este ser, al menos desde este punto de vista, de la ley de la necesidad natural a la cual están sujetos todos los eventos de su existencia, y por lo tanto, también sus acciones...Pero como esta ley concierne inevitablemente a toda causalidad de las cosas en cuanto su existencia es determinable *en el tiempo*, se sigue que, si ese fuera el modo como hubiera de representarse también la *existencia de esas cosas en sí mismas*, la libertad tendría que ser rechazada como un concepto vano e imposible. (CRPr, 95)

Aquí se ve claramente que Kant enfrenta un dilema. Tiene que tomar una decisión conceptual. Una vez aceptada la verdad del determinismo tiene que decidir si se deshace definitivamente del concepto de libertad o si lo ubica en un plano distinto del empírico. La primera por supuesto que es una opción, pero la segunda se convierte en una alternativa sólo si Kant garantiza por lo menos la posibilidad de las dos siguientes condiciones:

1. Que haya una realidad distinta de la fenoménica.
2. Que en esa realidad se dé la libertad tal como Kant la entiende.

La primera opción se garantiza con su distinción fenómeno/noúmeno. En la siguiente cita, podemos ver el contraste de Kant entre fenómenos como apariencia y noúmeno como realidad o cosa en sí. "...si la crítica no se ha equivocado al enseñarnos a tomar el objeto en dos sentidos, a saber, como fenómeno y como cosa en sí..." (CRP, B XXVII)

El mundo nouménico es la realidad con independencia de nuestra manera de aproximarnos a ella. Una vez abierta esta primera opción, es necesario decir por qué en ese plano puede darse la libertad y cómo no entra en contradicción con lo que sucede en los fenómenos.

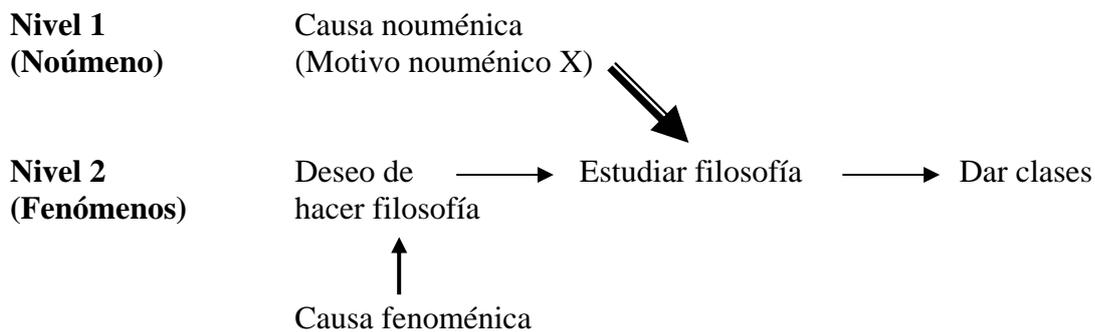
La única manera de salvar nuestro concepto de libertad es que esas dos condiciones se cumplan⁵. Con este giro, Kant lanza por completo la libertad a otro nivel metafísico, el de las cosas en sí. Ahí tendría que satisfacerse la propiedad de la libertad, ya que en el mundo fenoménico es imposible; sin embargo, hay una dificultad que persiste. ¿Cómo es que somos libres y al mismo tiempo estamos determinados? ¿En virtud de qué somos libres? La idea de

⁵ Nótese que Kant no se compromete con que de hecho seamos libres en tanto noúmenos. Sólo dice que si queremos salvar el concepto de libertad será necesario atribuirnos esa propiedad en tanto seres inteligibles.

Kant es que una mismísima acción puede ser analizada de dos maneras posibles: como libre o como determinada. Tal análisis depende de qué causa estemos contemplando.

...podemos considerar el efecto como libre con respecto a su causa inteligible, pero, con respecto a los fenómenos, podemos tomarlo, a la vez, por resultado de esos mismos fenómenos según la necesidad de la naturaleza. (CRP, A 537 B 465)

El siguiente esquema podría ayudar a entender el punto:



Esquema 1

Para que seamos libres, tendría que haber dos causas operando sobre una misma acción que se da en el mundo fenoménico. Una de esas causas, que también estaría en el mundo de los fenómenos, haría de la acción una acción determinada (en este caso, mi deseo de estudiar filosofía que también está inserto en las cadenas causales). En cambio, hay otra causa que también es efectiva sobre nuestras acciones que está en un plano diferente y en virtud de la cuál somos libres. Es una causa que surge espontáneamente de nuestra voluntad.

Podrá verse aquí que se presentan una serie de dificultades centrales. Por mencionar una, tiene que determinarse de qué carácter sería la causalidad inteligible y cuál sería su relación con la causalidad natural. Para fundamentar la moralidad se requiere suponer que somos libres en sentido trascendental, una de las preguntas que surgen ante su propuesta es acerca de la inteligibilidad misma de este supuesto que nos pide suponer. ¿Entendemos en qué consistiría una causa nouménica? Considerando además que en oposición a los fenómenos, esa causa no es temporal ni espacial.

Motivación

Es aquí precisamente donde encontramos el problema de la motivación en general y el de la motivación moral concretamente. Ese elemento que cause una acción libre tiene que ser un motivo y no un impulso, un reflejo o una compulsión. Y más aún, si esa acción libre es también una acción moral, ese motivo tiene que satisfacer una serie de condiciones para que efectivamente le dé a las acciones valor moral.

Como mencioné, los intereses de Kant en tratar el problema de la libertad de la voluntad provienen de una serie de dificultades que encontró en la moralidad. Kant está pensando que hay conceptos morales que dependen de que se cumpla la condición de que somos libres. Entre esos conceptos encontramos ‘motivo moral’.

Para que un individuo actúe moralmente es necesario que sea capaz de experimentar un motivo tal que lo lleve a dicha acción. El que sea un *motivo* excluye que se trate de un impulso o una mera compulsión. La idea es que cuando actuamos moralmente no nos vemos empujados a realizar cierta acción, ni hay una fuerza ciega que simplemente nos arroja hacia ella. En cambio, hay un elemento que surge de nosotros mismos y que causa la acción. Ahora bien, dicho motivo tiene que cumplir con ciertas condiciones conceptuales. Kant dirá en qué consistiría el elemento que nos llevaría a realizar acciones genuinamente morales. Aquí podemos ver el tipo de teoría que Kant propone. No se trata de una descripción de lo que de hecho mueve a las personas a actuar moralmente. Se trata más bien de dar condiciones que tendría que satisfacer un concepto adecuado de motivo moral, independientemente de si de hecho se satisfacen en las acciones de las personas. Estas son las condiciones:

1. Racionalidad⁶: El motivo moral tiene que surgir de la razón pura del individuo, en cambio no puede provenir de sus impulsos, emociones, sentimientos, deseos, etc.
2. Universalidad: El motivo detrás de las acciones morales tiene que ser tal que todos los seres racionales sean capaces de experimentarlo, sin importar las condiciones particulares y la situación emocional en que se encuentren.
3. Necesidad: Dado que todos los seres racionales, en tanto tales pueden experimentar ese motivo, entonces podemos fincar sobre él la normatividad.

⁶ Aquí se entiende racionalidad, en general, como la capacidad de los sujetos para verse motivados por razones. Kant dirá qué cuenta como una razón en el caso de las acciones morales.

4. Aprioricidad: Dado que ese motivo no es de origen empírico, sino racional, lo conocemos a priori, con independencia de las diferentes sensaciones o emociones que experimentemos en un momento determinado.
5. Autonomía: Este elemento tiene que ser generado solamente por nuestra voluntad sin ningún tipo de condicionamiento externo.

Kant argumenta aquí en dos sentidos. Primero, por qué esas son las condiciones que debe satisfacer el motivo moral y segundo, una vez establecidas dichas condiciones, cuáles son los candidatos que serán descartados y cuál sí las satisface. Las inclinaciones, término que utiliza para referirse a emociones, deseos, sensaciones, entre otros, no satisfacen tales condiciones. Kant construye una serie de argumentos por reducción al absurdo para decir por qué no son motivos morales. Una de las razones principales por las que se deshace de estos elementos es porque pertenecen al mundo fenoménico, razón por la cual forman parte de las cadenas causales determinadas. Es aquí donde Kant da un giro metafísico: si ha de haber motivos morales, estos deben ser atribuidos a las personas en tanto seres nouménicos. Nos encontramos ahora con la dificultad de determinar en qué consistiría un motivo de naturaleza tan peculiar para nosotros. No se trata, por supuesto, de nuestra idea común de lo que es un motivo para la acción, que en general entendemos como algún tipo de estado mental.

Con esto en el horizonte, la presente tesis tiene dos tareas fundamentales:

1. Elucidar el concepto ‘motivo moral’ en Kant
2. Evaluar los argumentos con los cuales Kant defiende esa idea de motivo moral.

Para alcanzar el primer objetivo será necesario reconstruir una serie de conceptos metafísicos sin los cuáles no podría comprenderse la teoría. Entre ellos encontramos ‘fenómeno’, ‘noumeno’, ‘libertad’ y ‘determinismo’. Me ocuparé de tales conceptos en el primer capítulo. Como ya he mencionado, Kant distingue entre inclinaciones y deber como motivos de la acción. En el segundo capítulo expondré las condiciones conceptuales que tendría que satisfacer un motivo moral y por qué las inclinaciones no las satisfacen. En una segunda parte de ese capítulo entraré directamente a la explicación de lo que es un motivo moral. Finalmente, en el tercer capítulo expondré una serie de dificultades que encuentro con la teoría de Kant, así como ciertas dudas que surgieron a partir de la presente tesis.

Capítulo I

Libertad de la voluntad

En este capítulo reconstruiré la solución de Kant al problema de la libertad de la voluntad. En la parte 1 explicaré la distinción fenómeno/noúmeno y en la parte 2 me ocuparé específicamente de la libertad. Ahí explicaré conceptos como determinismo y causalidad y presentaré los argumentos de Kant.

Parte 1: Distinción fenómeno/noúmeno

1. Fenómenos

Kant caracteriza los fenómenos en la 'Estética trascendental' como sigue:

El efecto que produce sobre la capacidad de representación un objeto por el que somos afectados se llama *sensación*. La intuición que se refiere al objeto por medio de una sensación es calificada de *empírica*. El objeto indeterminado de una intuición empírica recibe el nombre de *fenómeno*. Lo que, dentro del fenómeno, corresponde a la sensación, lo llamo *materia* del mismo. Llamo, en cambio, *forma* del fenómeno aquello que hace que lo diverso del mismo pueda ser ordenado en ciertas relaciones. Las sensaciones sólo pueden ser ordenadas y dispuestas en cierta forma en algo que no puede ser, a su vez, sensación. Por ello, la materia de todo fenómeno nos viene dada únicamente *a posteriori*. Por el contrario, la forma del fenómeno debe estar completamente *a priori* dispuesta para el conjunto de las sensaciones del psiquismo y debe, por ello mismo, ser susceptible de una consideración independiente de toda sensación. (CRP, B 34 A 20)

En este pasaje Kant explica qué es un fenómeno en términos de sensaciones y formas puras de la intuición. Los fenómenos tienen materia y forma.

Una sensación es algo que afecta nuestra sensibilidad (receptividad). Sensación es aquello que experimentamos a través de los sentidos: sabores, colores, formas, sonidos, etc. Las sensaciones son datos que recibimos del mundo y son lo que Kant llama 'materia' de los fenómenos. La experiencia es entonces la que suministra este material que es recibido por el sujeto.

Por otro lado, tenemos la forma del fenómeno que es la manera en que las sensaciones son ordenadas una vez que las recibimos. Dicha forma se encuentra a priori en el sujeto. Por tal razón, es posible hacer una investigación independientemente de nuestras sensaciones, a saber,

una investigación trascendental en la cual se hace abstracción de las sensaciones. Dice Kant acerca de las formas puras: “En el curso de esta investigación veremos que hay dos formas puras de la intuición sensible como principios del conocimiento *a priori*, es decir, espacio y tiempo”. (CRP, B 36 A 22)

Kant famosamente sostiene que espacio y tiempo son las dos formas puras de nuestra sensibilidad. Las sensaciones están ordenadas espacio-temporalmente, lo cual significa que las experimentamos ubicadas en cierto lugar y ordenadas de cierta manera en el tiempo. En este momento, soy capaz de percibir distintos colores, cada uno en su propio lugar, el café es el más cercano porque es el color de mi escritorio, a continuación del café está el blanco, el color de mi libreta y así sucesivamente. Lo mismo pasa con el tiempo. Ahora mismo puedo escuchar distintas voces, un sonido después de otro o distintos sonidos al mismo tiempo.

Con estos elementos es posible caracterizar la idea de Kant de lo que es un fenómeno: sensación situada (a través de nuestras formas puras) en cierto lugar, en cierto momento. Esas formas puras de nuestra sensibilidad son ciertas capacidades de experimentar (digamos sentir) que ordenan los datos recibidos según criterios temporales y espaciales. Kant no explica cómo funcionan, pero el resultado son sensaciones espaciotemporales (fenómenos).

En la *Crítica de la razón práctica*, Kant habla de las inclinaciones, entendidas como deseos, emociones, sentimientos, etc. como fenómenos. Esto parece entrar en conflicto con la idea de fenómeno aquí presentada. Sensaciones como ver rojo o escuchar un grito parecen diferentes de experimentar deseos como querer estudiar filosofía o ir a bailar, también parecen distintas de emociones como el amor o la ira. Para empezar, fenomenológicamente se experimentan de manera distinta, pero lo más importante es que parecen estar constituidas de diferente manera.

Podemos conceder que tanto las inclinaciones como las sensaciones se experimentan en cierto espacio y tiempo. Por ejemplo, cuando me enojo eso sucede en cierto momento del día y podríamos decir que lo siento en alguna parte de mi cuerpo, tal vez como una opresión en el corazón o algo así; sin embargo, mientras que en el caso de un sonido puedo hallar su materia como el estímulo externo que recibo a través de mis órganos auditivos, la materia de la emoción parece ser de distinta naturaleza. No hay dato externo que conforme mi emoción. Tal vez algo externo causó mi emoción, tal vez palabras ofensivas produjeron mi enojo, pero este no se constituye por los sonidos de esas palabras. Es otra cosa lo que forma mi emoción y lo mismo es

el caso con los deseos. Cuando digo que quiero estudiar filosofía, la materia de mi deseo no es nada que experimente a través de los sentidos.

A pesar de ésta diferencia, que bien puede ser tan sólo aparente, Kant considera que la misma facultad humana (la sensibilidad) es la responsable de que experimentemos sensaciones e inclinaciones (*CRPr*, 21-22). Por eso considera ambos estados como fenómenos. Ciertamente se requeriría una noción más fina de fenómeno que también incluya las inclinaciones. Por el momento, podemos quedarnos con la idea general de que fenómeno es un elemento espaciotemporal generado por la sensibilidad¹.

2. Noúmeno

En la *Crítica de la razón pura*, encuentro dos definiciones diferentes de noúmeno. Explicaré la primera que generalmente se entiende como ‘cosa en sí’².

2.1. Cosa en sí

Como dije, encuentro dos ideas diferentes en la *Crítica pura* de lo que es un noúmeno, la que explico ahora aparece en la sección acerca de la distinción fenómeno/noúmeno y en el segundo prefacio. Obviamente las citas son importantes, pero lo que es central es que dada la caracterización de fenómeno necesitamos, conceptualmente hablando, del concepto de noúmeno como cosa en sí.

No conozco un pasaje donde Kant trace la distinción con claridad, pero ésta se deja ver en la siguiente cita: “...si la crítica no se ha equivocado al enseñarnos a tomar el objeto en dos sentidos, a saber, como fenómeno y como cosa en sí...” (*CRP*, B XXVII)

De acuerdo con esto, un mismo objeto puede verse como apariencia o fenómeno y al mismo tiempo como *cosa en sí misma*. Los fenómenos son apariencias, datos de los sentidos después de haber pasado por nuestras facultades sensibles y cognitivas. La cosa en sí se entendería entonces

¹ Dejo solamente apuntada esta idea porque no conozco ningún pasaje donde Kant elabore con detalle una noción de fenómeno que incluya las inclinaciones, con el respectivo matiz que las distinga de las sensaciones.

² Para una exposición de la distinción fenómeno/noúmeno, ver Strawson, P.F., “Kant’s new foundations of metaphysics en *Entity and Identity and other essays*. Por la complejidad y extensión del tema, me limito a exponer a grandes rasgos la distinción que es fundamentalmente la misma que construye Strawson en el artículo que menciono.

como el sustrato ontológico de donde provienen los datos que forman las apariencias³. En la misma idea de que tenemos una capacidad que es *receptividad* está contenida la idea de que los datos que recibimos provienen de algún lado que no somos nosotros mismos. Por esta razón considero que el concepto ‘fenómeno’ depende del concepto ‘noúmeno’.

No tenemos acceso cognitivo a la cosa en sí precisamente porque lo que obtenemos de ella ya está ‘contaminado’ por la manera en que el sujeto conoce. En este sentido, la cosa en sí es el mundo como es en sí mismo, independientemente de nuestras formas puras de la sensibilidad y el entendimiento. Un noúmeno es lo que está ‘detrás’ de los fenómenos.

2. 2. Noúmeno como concepto límite

2.2.1. Noúmeno y sensibilidad

Si entendemos por númeno una cosa *que no sea objeto de la intuición sensible*, este númeno está tomado en sentido *negativo*, ya que hace abstracción de nuestro modo de intuir la cosa. (CRP, B 307)

En este pasaje se expresa una definición negativa de noúmeno. Experimentamos fenómenos porque tenemos cierta intuición empírica que nos proporciona datos para formarlos. ‘Noúmeno’ es una palabra que usamos para hablar acerca de algo para lo cual no tenemos intuiciones, tal es el caso de Dios, la libertad y la inmortalidad del alma.

Kant lo explica de la siguiente manera:

...el concepto de númeno no es más que un *concepto límite* destinado a poner coto a las pretensiones de la sensibilidad. No posee, por tanto, más que una aplicación negativa. Aún así, aun teniendo en cuenta que el númeno no puede establecer nada positivo fuera del dominio de la sensibilidad, no se trata de una ficción arbitraria, sino que se halla ligado a la limitación de la misma. (CRP, A 255 B 311)

Antes de Kant, los filósofos pretendieron tener conocimiento y percepción de objetos como Dios y la libertad. Uno de los principales objetivos de la *Crítica de la razón pura* es defender la idea de que dadas nuestras capacidades sensoriales y cognitivas no es posible para nosotros,

³ Parecería que este contraste tendría que establecerse entre fenómeno como sensaciones espaciotemporales y no como fenómeno en tanto inclinaciones; sin embargo, también en este caso puede hacerse la comparación. Parece correcto que para cada inclinación que experimentamos haya un correlato en mi yo como noúmeno que se manifiesta como un deseo, una emoción, etc.

como seres humanos, percibir y conocer ciertas cosas. Con más precisión, no podríamos tener conocimiento de ciertas cosas porque no podríamos percibir las. Noúmeno es un concepto límite porque le dice a nuestra sensibilidad qué no podemos percibir, otra vez, dadas nuestras propias capacidades.

Por ejemplo, si alguien sostiene que el objeto al cual se aplica el concepto 'libertad' tiene que ser no temporal y no espacial, entonces 'libertad' será un concepto nouménico porque no podríamos tener intuiciones empíricas del objeto al cual correspondiera. Nuestra sensibilidad tiene dos formas puras de acuerdo con las cuales ordenamos las sensaciones que recibimos, mismas que no podemos percibir de otra manera. No estamos preparados para percibir no temporalmente o no espacialmente.

Ahora bien, si este concepto tiene o no un objeto correspondiente en el mundo, somos incapaces de determinarlo porque en caso de que en efecto hubiera una causalidad atemporal no podríamos percibirla porque nuestras formas de la sensibilidad no dan para eso. En este sentido podemos decir que hay conceptos nouménicos, cuyo objeto, en caso de tenerlo, debería ser llamado también 'noúmeno'. De la misma forma, Dios y la inmortalidad serían conceptos nouménicos.

En resumen, esta idea negativa de nouménico es un concepto límite porque nos indica qué tipo de propiedades no podríamos percibir. Con ello, nos proporciona un criterio para distinguir entre conceptos fenoménicos (cuyos objetos podemos percibir) y conceptos nouménicos.

2.2.2. Noúmeno y entendimiento

Acabamos de ver la relación que hay entre el concepto de noúmeno y nuestra sensibilidad. Ahora explicaré cómo se relacionan noúmeno y entendimiento en este sentido negativo. Será conveniente empezar con el siguiente pasaje:

...las categorías no son más que *formas del pensamiento* que contienen simplemente la capacidad lógica de unificar *a priori* en una conciencia la variedad dada en la intuición. (CRP, A 248 B 305)

Lo que el entendimiento hace es pensar los fenómenos. Las categorías o conceptos puros del entendimiento se aplican a fenómenos, es decir, a sensaciones ya ubicadas en cierto espacio y

tiempo. Como ejemplo tenemos la categoría de la causalidad que es la relación temporal de los fenómenos, donde uno es la causa y el otro es el efecto. Causalidad es una manera de ordenar sensaciones.

...nuestros conceptos del entendimiento, considerados como simples formas del pensamiento para nuestra intuición sensible, no pueden aplicarse en absoluto a esos entes. Así, pues, lo que llamamos nómeno debe entenderse como tal en un sentido puramente *negativo*. (CRP, B 309)

Nuestro entendimiento funciona con material empírico, de modo que sin él, un concepto no puede ser pensado por el entendimiento. En este sentido, el nómeno limita al entendimiento, porque es el concepto de algo que no podríamos pensar. No podríamos aplicar nuestras capacidades a un objeto del cuál no tenemos intuiciones empíricas. Dado que no podríamos tener intuiciones empíricas de la libertad que 'llenen' de contenido su concepto, nuestro entendimiento no podría aplicarle las categorías. Por ello, un concepto nouménico sería un concepto vacío de contenido y por ello incapaz de proporcionar conocimiento.

Es importante señalar la diferencia entre este sentido negativo de nómeno y cosa en sí. En esta segunda noción de nómeno es posible que un concepto nouménico no tenga objeto, pero en la primera, el nómeno es el objeto mismo y tal objeto es el mundo como es cuando abstraemos nuestras capacidades sensoriales y cognitivas.

Esta diferencia se puede apreciar si tratamos de establecer qué clase de cosas pueden ser nómenos. En el sentido negativo de nómeno, Dios, la inmortalidad del alma y la libertad de la voluntad son nómenos porque dadas las propiedades que tendrían esos objetos, no podríamos percibirlos en caso de que existieran. No podemos percibir la libertad porque es no temporal y no espacial. Nuestra mente no está preparada para tener este tipo de percepción. Este razonamiento funciona con la segunda idea de nómeno, pero no con la primera.

En la primera idea, Kant no puede asumir el compromiso de que Dios *es* algo en sí mismo. No puede afirmar, dada su propia teoría, que Dios es algo que existe independientemente de nuestras capacidades. Eso sería equivalente a las afirmaciones de la antigua metafísica. Más bien, el punto de esta noción es que 'detrás' de cada fenómeno hay un correlato nouménico que en algún sentido 'ocasiona' que el sujeto experimente el fenómeno. Finalmente, dado que Dios, la inmortalidad y la libertad no producen ningún fenómeno que experimentemos, tampoco son un nómeno.

tanto, empíricamente determinados en un orden natural, esa ley, en virtud de la cual los fenómenos pueden constituir una *naturaleza* y ser objetos de una experiencia, es una ley del entendimiento. (CRP, A 542 B570)

Primero, es necesario tener claro que lo único que conocemos son fenómenos. Por ello, la regla causal es una ley de los fenómenos. Esto es importante porque dicha norma no puede ser una ley de cómo funciona el mundo en sí mismo. No puede ser una ley de cosas en sí. Ahora bien, dado que los fenómenos son experiencias de los sujetos, la ley de su sucesión tiene que encontrarse en alguna facultad de los sujetos. Por ésta razón, la ley de la relación causal de los fenómenos es una ley del entendimiento que indica que todos los fenómenos son causados por otros fenómenos. Debido a esa ley, los fenómenos se agrupan entre sí y son objetos de la experiencia. Esta es la ley de causalidad. La ley de la causalidad es una capacidad ‘mental’ de los individuos tal que pueden experimentar fenómenos.

En virtud de dicha ley, podemos construir un esquema como el esquema 2 para *todos* los eventos naturales porque todos y cada uno de ellos se encuentran enlazados con un elemento que los causó y con un elemento que será causado por ellos. Podemos pensar cualquier fenómeno y para él es posible encontrar una causa: lluvia, calor, la descompostura del coche, la pobreza, la guerra, etc. No hay fenómenos que puedan generarse sin causa alguna. Ninguno escapa a la ley de la causalidad. Esa es la manera en que pensamos los fenómenos y no podemos pensarlos de otro modo.

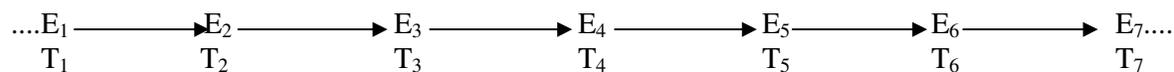
Un fenómeno no se determina a sí mismo para producir algo, sino que un elemento distinto de él lo empuja al movimiento. Por ejemplo, tenemos el fenómeno ‘piedra cayendo’. No es que la caída de la piedra se haya autoproducido (eso sería que la piedra se movió sin causa alguna). Por el contrario, hubo un elemento diferente de la caída de la piedra que produjo ese evento, tal vez el movimiento de la mano de alguien al arrojarla. A su vez, ese movimiento no se produjo a sí mismo, lo produjo el deseo de alguien de lanzar la piedra. Cada fenómeno se explica en términos de la relación causal con un fenómeno distinto de él⁴.

Dado que así funciona el mundo fenoménico, se genera la siguiente consecuencia que Kant pone en estos términos: “...la causalidad de la causa de aquello que sucede o nace ha *nacido* también y, según el principio del entendimiento, necesita, a su vez, una causa”. (CRP, A 532 B 560)

⁴ En el mundo fenoménico no hay nada como ‘causa sui’. Ningún elemento se genera a sí mismo.

Tenemos dos eventos sucesivos en el tiempo, donde uno es causa y otro es efecto. En esta relación, aquello que ocupa el lugar de la causa es también un fenómeno y según la ley de la causalidad no pudo originarse por sí mismo, sino que es efecto de otra causa. A este último suceso se le puede aplicar la misma reflexión y así sucesivamente hasta formar una gran serie o cadena de causas, todas ellas sucesivas. Ésta cadena podría extenderse mucho, mucho tiempo atrás respecto al efecto original.

Pensemos en un determinado efecto, digamos la contaminación ambiental. Buscando sus causas, encontramos que una de ellas es el uso excesivo de automóviles en las grandes ciudades. Una de las causas de ello es la mercadotecnia que las compañías automotrices despliegan para vender sus productos. Esta causa es a su vez efecto de algo, digamos la ambición desmesurada de los dueños de esas compañías. Así, rastreando causas retrocederíamos mucho tiempo al pasado. Lo que nunca pasaría es que cierto evento surgió sin causa alguna. Siempre nos será posible, al menos en principio, encontrar una causa⁵. Por tales razones podemos construir un esquema como el siguiente para cualquier fenómeno:



Esquema 3

Todos los eventos del esquema son parte de una serie causal. Tomando el número 4, podemos encontrar sus causas y también podemos, con la información adecuada, predecir sus efectos. La cadena se extiende hacia el pasado y hacia el futuro. Si ese suceso 4 fuera la contaminación ambiental, en el esquema podríamos representar qué la causó (el uso de automóviles por ejemplo) y también podríamos incluir sus efectos (problemas respiratorios para los ciudadanos tal vez).

Kant acepta lo siguiente como consecuencia de lo anterior:

La validez del principio que afirma la completa interdependencia de todos los eventos del mundo sensible conforme a leyes naturales inmutables quedó ya establecida como un principio de la analítica trascendental y no permite infracción alguna. (*CRP*, A 536, B564)

⁵ Otro asunto es la ignorancia acerca de cuál fue la causa de cierto evento. Es común aceptar que desconocemos la causa de cierto evento, pero difícilmente (o más bien nunca) estamos dispuestos a sostener que tal suceso surgió de la nada, sin causa alguna.

En este pasaje, Kant enfatiza que la ley de causalidad no es negociable para ningún fenómeno, *todos* se rigen de acuerdo a ella. Dado que la causalidad es una forma de nuestro entendimiento, es lo que posibilita la experiencia, de modo que en principio no podríamos experimentar fenómenos no causados.

1.1. El determinismo y las personas

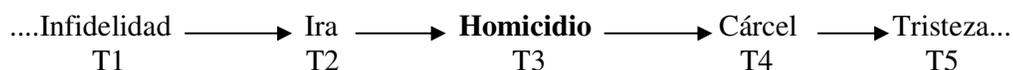
Las personas también somos fenómenos:

...toda causa eficiente debe poseer un **carácter**, es decir, una ley de causalidad sin la cual no sería causa. En un sujeto del mundo sensible encontraríamos entonces: en primer lugar, un *carácter empírico* en virtud del cual sus actos estarían, en cuanto fenómenos, ligados a otros fenómenos conforme a leyes naturales constantes, y podrían derivarse de estos otros fenómenos como condiciones suyas. Enlazados con esos fenómenos, los actos serían, pues, miembros de una única serie del orden natural... (CRP, A 539 B 567)

Kant denomina *carácter*, en general, a la ley de causalidad que rige a determinados seres. En este sentido, todos los objetos tienen carácter ya que todos funcionan de acuerdo a leyes causales. Las piedras, las nubes, los animales, las plantas, todos tienen carácter⁶.

Ahora bien, una causa eficiente (un agente), alguien que produce acciones, tiene carácter y específicamente *carácter empírico*. Si carácter consistía en ley de causalidad por la cuál se rige tal agente, *carácter empírico* es la ley de causalidad natural que gobierna a tal sujeto.

Como los otros eventos naturales, las acciones están gobernadas por leyes naturales que generan series de fenómenos. Una acción humana podría ser encontrada en una cadena causal. Podríamos saber de qué condiciones es producto tal acción e incluso cuáles se seguirán de ella, como se pone de manifiesto en el siguiente ejemplo esquematizado:



Esquema 4

⁶ Esta palabra es un término técnico que Kant acuña. Por tal razón, no debe confundirse con el uso común que hacemos de esa palabra. Nosotros usamos 'carácter' para referirnos a la personalidad de los individuos. Decimos que las personas tienen buen carácter si son agradables, simpáticas, tal vez risueñas y optimistas. Por el contrario, decimos que tienen mal carácter si son irritables, antipáticas, etc. La idea común de 'carácter' difiere del sentido particular que Kant le atribuye.

Como podemos ver, diferentes elementos se relacionan para producir cierta acción que a su vez generará diversos efectos. Lo importante aquí es que nuestras acciones pueden tratarse como todos los eventos naturales. En tanto fenómenos (vistas desde nuestro carácter empírico) estamos determinados igual que todos los eventos naturales. No somos un reino dentro de otro reino. Kant pone el ejemplo de un hombre que realiza una mala acción, la cual es analizada como un elemento causalmente determinado:

...se examina el carácter empírico de esa persona hasta sus fuentes, las cuales se buscan en la mala educación, en las malas compañías, en parte también en la perversidad de un carácter insensible a la vergüenza y en parte se atribuyen a la ligereza y a la imprudencia, sin desatender las causas circunstanciales. En toda esta investigación se procede como en cualquier examen de la serie de causas que determinan un efecto natural dado. (*CRP*, A 554, B 582)

Ahora nos acercamos al interés de Kant en el determinismo. Es claro que le importa saber cómo se relacionan entre sí los eventos naturales, pero le interesa establecer si las personas también estamos determinadas. Le importa establecer cuál es el estatus de nuestras acciones, si fueron producidas por agentes libres o no.

2. Libertad

Ahora presentaré la idea de Kant de libertad. Con esto se verá cuál es la relación entre libertad y determinismo y por ello si son compatibles o no. Antes de esto, presento una condición conceptual que tendría que cumplir al objeto al cual se aplicara el concepto 'libertad'.

Un requisito indispensable para que cierto concepto sea en efecto el concepto buscado de libertad es que incluya la idea de que las personas somos capaces de controlar lo que hacemos. Kant está pensando que ser libres es en algún sentido controlar nuestras acciones. Un concepto erróneo de libertad será aquel según el cuál somos movidos por causas ajenas a nosotros.

Si la persona no tiene algún tipo de control sobre la acción que realizó, no podemos decir legítimamente que era libre de llevar a cabo tal acción y por lo mismo, tampoco podremos decir que en sentido estricto esa persona era un agente. En palabras del propio Kant, era más bien un autómatas (*CRPr*, 97), una máquina programada para producir cierto resultado.

Por ejemplo, en un tribunal se intenta determinar si un médico es culpable de negligencia. La defensa trata de mostrar que hizo todo lo que pudo para salvar al paciente, pero que estaba fuera

de su alcance por el tipo de lesiones que tenía. En este sentido, el médico no podía controlar los diversos factores que intervinieron para provocar la muerte del paciente. Por otro lado, aquellos que lo acusan tratan de mostrar que sí pudo hacer algo. Resulta que el médico no administró un medicamento crucial para el tratamiento del paciente, omisión que lo llevó a la muerte. En el análisis de este caso, siempre se considera lo que estaba en poder del médico, lo que estaba bajo su control. Ésta es una idea intuitiva de lo que es controlar nuestras acciones⁷, pero ¿Cómo se relaciona esta condición de control con la verdad del determinismo?

Si el determinismo es verdadero, una acción cualquiera que realicemos está inserta en una cadena causal que se extiende hacia el pasado. Esto significa que tal acción es consecuencia de una serie de causas anteriores a ella, serie que puede extenderse hasta antes de la acción, hasta mucho tiempo antes de que la persona que la realiza incluso naciera. Si el determinismo es verdadero, podríamos, en caso de poseer todos los datos necesarios, rastrear las causas de la acción hasta siglos, tal vez milenios antes de que sucediera. Es claro entonces que el agente no tiene control sobre esas causas y por lo mismo, no tiene control sobre la acción que ‘hizo’. Más bien fue empujado por fuerzas completamente ajenas a él. Su acción es sólo un resultado. ¿Cómo entonces podríamos decir que ese sujeto es libre?

Kant pone el asunto de la siguiente manera:

...de la primera [la necesidad natural] se sigue que todo evento, y por ende también toda acción que sucede en un momento dado, está condicionado necesariamente por lo que ocurrió en el tiempo precedente. Ahora bien, como el tiempo pasado no está ya en mi poder, toda acción que yo realizo tiene que ser necesaria según fundamentos determinantes *que no están en mi poder*, es decir, que en el momento en que actúo nunca soy libre. Más aún, aunque yo considerara toda mi existencia como independiente de alguna causa extraña (por ejemplo, de Dios), de modo tal que los fundamentos determinantes de mi causalidad y de mi existencia toda no estuvieran fuera de mí, esto no substituiría, ni en lo más mínimo, aquella necesidad natural por libertad. En efecto, en todo momento estoy siempre sujeto a la necesidad de estar determinado a obrar por lo que *no está en mi poder*, y la serie infinita *a parte priori* de los eventos, que yo no haría sino continuar siguiendo un orden ya preestablecido, sin poder de ninguna manera comenzarla por mí mismo, sería un encadenamiento natural continuo, y por lo tanto, mi causalidad jamás sería libertad. (CRPr, 94)

⁷ También dejo esto solamente apuntado porque no conozco pasajes donde Kant explique con mayor detalle qué tipos de predicados tiene que incluir ese concepto de ‘control’.

2.1. Rechazo de una noción negativa de libertad

En el siguiente pasaje, Kant construye un argumento en contra de dicha idea negativa:

...en la cuestión de esa libertad que tiene que servir como fundamento de toda ley moral y de la imputación conforme a ella, no se trata de ningún modo de saber si la causalidad, determinada según una ley natural, es necesaria según fundamentos determinantes que se encuentren *en* el sujeto o *fuera* de él, y en el primer caso, si ella es necesaria mediante el instinto o por medio de fundamentos determinantes pensados por la razón. Si estas representaciones determinantes tienen, según confiesan estos mismos hombres, el fundamento de su existencia en el tiempo, y precisamente en la *condición precedente*, y ésta condición, a su vez, en una condición anterior, y así sucesivamente, por muy interiores que sean estas determinaciones, aunque tengan una causalidad psicológica y no mecánica, es decir, aunque produzcan acciones por representaciones y no por movimientos corporales, siempre son, sin embargo, *fundamentos determinantes* de la causalidad de un ser en cuanto su existencia es determinable en el tiempo, y por lo tanto, este ser está bajo condiciones del tiempo pasado que obran necesariamente, las cuales, por consiguiente, cuando el sujeto debe obrar, *ya no están en su poder*, implicando así una libertad psicológica (si se quiere usar esta palabra para designar un eslabonamiento simplemente interno de las representaciones del alma), pero implicando también la necesidad natural, y por lo tanto, no dejando lugar para ninguna *libertad trascendental*, la cual ha de ser concebida como independencia de todo elementos empírico, y por lo tanto, de la naturaleza en general, considerada como objeto del sentido interno, meramente en el tiempo, o también de los sentidos externos, a la vez en el espacio y el tiempo, y sin esta libertad (en el último y propio significado) que sólo es práctica *a priori*, no es posible una ley moral ni imputación según esta ley. (CRPr, 96)

Kant sostiene en este pasaje que la libertad negativa no satisface la condición de control sobre nuestras acciones porque se enfrenta al problema de las cadenas causales que se extienden al pasado. Bien puede ser el caso que seamos libres en ese sentido y que aún así no seamos capaces de controlar nuestras acciones.

Aun cuando las causas provengan de nuestro interior, siguen formando parte de las cadenas causales que se extienden infinitamente hacia el pasado. Siendo libres en sentido negativo somos como un receptáculo de causas. Somos un terreno por el cuál *pasa* un segmento de una cadena causal. En este sentido, el que las causas inmediatas estén en nuestro interior no impide que estén enlazadas con causas que vienen de mucho más atrás en el tiempo. En palabras de Kant, somos libres 'psicológicamente', pero no lo somos en sentido trascendental que es el relevante para la moralidad.

Por ejemplo, supóngase que soy una persona sumamente adinerada que en cierta circunstancia miente para conservar la posición social y el prestigio. Las causas inmediatas de la mentira son mis deseos de fama y fortuna, mismos que son algo interno, son mis estados mentales. En este sentido soy libre de manera negativa; sin embargo, esas causas inmediatas están ligadas con causas anteriores en el tiempo. Tengo esos deseos porque pertenezco a una familia sumamente ambiciosa que siempre me enseñó que el dinero y la fama son altamente valiosos. A su vez, mi familia tiene esas ideas porque ha pertenecido a una condición social y económica alta desde varias generaciones atrás cuando un antepasado inició un negocio de fabricación de automóviles.

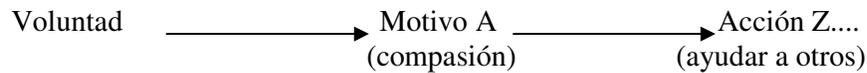
En este caso, es evidente que no tengo control sobre la construcción de la fábrica de automóviles que propició el ambiente adecuado para que décadas después mi deseo de fama me llevara a mentir. A pesar de ser libre en sentido negativo, no soy capaz de controlar mis acciones. Por tanto, este no es el concepto que Kant está buscando. Se necesita uno que satisfaga la condición de control. Kant está pensando que la libertad trascendental es precisamente este concepto.

2.2. Libertad trascendental

Kant la define como: "...espontaneidad capaz de comenzar a actuar por sí misma, sin necesidad de que otra causa anterior la determine a la acción en conformidad con la ley del enlace causal". (*CRP*, A 533 B 561)

Los fenómenos están determinados porque no pueden suceder por sí mismos, sino que algo externo tiene que causarlos. La voluntad, en cambio, puede generar motivos y por lo mismo acciones sin que nada externo la determine y con plena espontaneidad (libertad trascendental). Se trata de una especie de surgimiento a partir de la nada.

Al igual que la libertad negativa, ésta libertad coloca la causalidad al 'interior' del individuo, pero a diferencia de ella, las cadenas causales ya no se extienden ilimitadamente al pasado, sino que tienen un 'comienzo'. El siguiente esquema podría ayudar a explicar esto incluyendo acciones y motivos:



Esquema 5

En el esquema 3, había puntos hacia atrás, indicando que la causa era a su vez causada por algo y que la cadena se extendía al pasado. Esta cadena, en cambio, continúa hacia el futuro, pero empieza con la voluntad y nada más que con ella. La voluntad genera la compasión, pero la voluntad a su vez no está condicionada por nada externo a ella para producir la acción en cuestión. Por eso, la voluntad es libre en sentido trascendental.

2.3. Libertad y determinismo

Ahora es necesario determinar cuál es el lugar de la libertad trascendental en un mundo que Kant ha reconocido como determinado:

...si se quiere atribuir la libertad a un ser cuya existencia está determinada en el tiempo, no se puede sustraer a este ser, al menos desde este punto de vista, de la ley de la necesidad natural a la cual están sujetos todos los eventos de su existencia, y por lo tanto, también sus acciones...Pero como esta ley concierne inevitablemente a toda causalidad de las cosas en cuanto su existencia es determinable *en el tiempo*, se sigue que, si ese fuera el modo como hubiera de representarse también la *existencia de esas cosas en sí mismas*, la libertad tendría que ser rechazada como un concepto vano e imposible. (CRPr, 95)

Si los fenómenos fueran el único punto de vista desde el cuál ver el mundo, la libertad trascendental sería imposible dado que los fenómenos son temporales y se rigen por la ley de causalidad. Ningún fenómeno puede ser libre trascendentalmente. Por tanto, no hay lugar para la libertad en el plano de los fenómenos. Del mismo modo, si pensamos que el noumeno se comporta igual que los fenómenos, habremos dejado de lado la libertad. La cuestión aquí es determinar cuál es la noción de noumeno que Kant emplea en el pasaje.

Dado que la causalidad por libertad no funciona de acuerdo con la ley de la causalidad temporal, 'libertad' es un concepto nouménico. Nosotros no podríamos conocer su objeto porque tenemos una categoría del entendimiento que nos permite conocer los fenómenos y no podemos conocer de otra manera. Queda claro que no hay conocimiento de lo que sea la libertad. Por otro lado, Kant sostiene que para salvar tal concepto, tenemos que atribuirnos libertad como cosas en

sí. Esto es mucho más cercano al primer concepto de noumeno que es un sustrato ontológico que está detrás de los fenómenos. ¿Cómo debemos entender esto?

Tenemos un concepto nouménico de libertad y Kant nos pide que prediquemos esa propiedad de nosotros en tanto seres nouménicos. Interpreto esto de la siguiente manera. Dado que Kant ha aceptado la verdad del determinismo, generaríamos una contradicción si supusiéramos este concepto en tanto seres fenoménicos. Por ello, tenemos que suponer que somos libres como somos en nosotros mismos independientemente de cómo se nos aparecen las cosas. Tenemos que suponer que el noumeno funciona distinto que los fenómenos y atribuirle libertad como la única opción que tenemos para pensarnos como libres. En el siguiente pasaje, Kant explica de qué modo podemos salvar el concepto de libertad trascendental sin renunciar a la postura determinista:

...si se quiere aún salvar la libertad, no queda otro medio que atribuir la existencia de una cosa en cuanto determinable en el tiempo, y por lo tanto, también la causalidad según la ley de la *necesidad natural sólo al fenómeno* y la *libertad a ese mismo ser considerado como cosa en sí*. Sin duda esto es inevitable, si al mismo tiempo se quieren conservar estos dos conceptos incompatibles [necesidad natural y libertad]... (CRPr, 95)

Seríamos libres en tanto noumenos si el mundo como es en sí mismo, independientemente de nuestras capacidades sensibles y cognitivas funcionara de acuerdo con la libertad trascendental. En la cosa en sí tendrían que generarse elementos a partir de la nada, una especie de auto-producción. El camino libre consiste en pensar que el determinismo funciona solo a nivel de los fenómenos, pero que las cosas con independencia de ellos se comportan de otra forma.

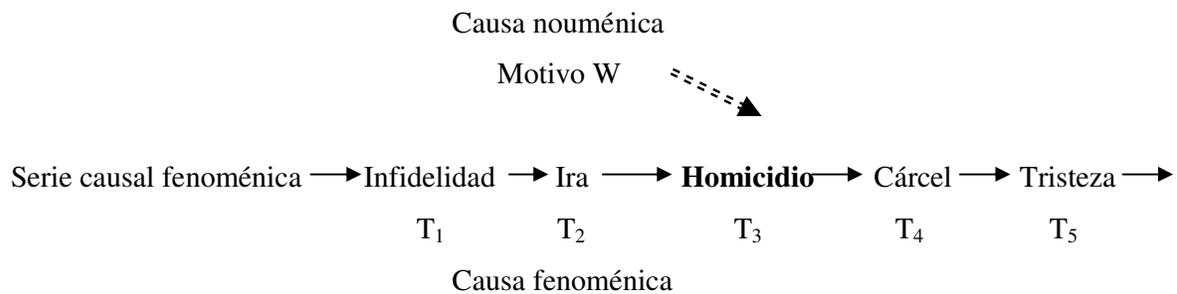
Ahora bien, Kant solo puede colocar esto a manera de supuesto. Sabe que no puede lanzar una afirmación acerca del noumeno con pretensiones de demostración, ya que no hay evidencia posible acerca de cómo se comporten las cosas en tanto noumenos⁸.

Por otro lado, si ya hemos aceptado que nuestras acciones están determinadas al nivel de los fenómenos, ¿cómo podemos pensar que al mismo tiempo son libres? Según Kant debemos pensar que hay una causa fenoménica que nos hace seres determinados, pero que también hay una causa nouménica o inteligible, en virtud de la cual somos libres:

⁸ Explicaré esto con mayor detalle en la sección 2.6. de este capítulo.

...podemos considerar el efecto como libre con respecto a su causa inteligible, pero, con respecto a los fenómenos, podemos tomarlo, a la vez, por resultado de esos mismos fenómenos según la necesidad de la naturaleza. (CRP, A 537 B 465)

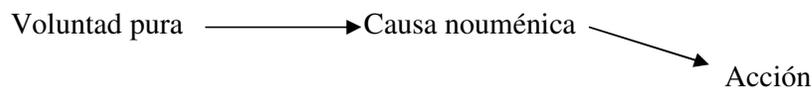
Si la acción es fenoménica, la cuestión es si esa acción puede tener dos causas, una fenoménica y una nouménica⁹. Es claro que tiene causas fenoménicas. Precisamente por ellas decimos que estamos determinados. Ser libre en sentido trascendental consiste en que nuestra acción esté causada por algo diferente de los fenómenos. Un posible esquema sería el siguiente:



Esquema 6

Nótese que en el esquema se señalan dos causas igualmente influyentes sobre la acción. Es necesario precisar en qué consistiría que ambas causas la generaran.

Hasta ahora, tenemos que una acción es libre cuando fue causada por un elemento inteligible, por una causa nouménica, dado que nada en los fenómenos puede hacernos libres. Tenemos también que la voluntad pura generó de manera espontánea esa causa inteligible que a su vez produjo la acción fenoménica:



Esquema 7

⁹ En el primer apartado del capítulo III desarrollo una dificultad acerca del uso de Kant de ‘causalidad’ para hablar de noumenos y acerca de la relación entre causalidad fenoménica y nouménica.

La idea aquí es que hay un elemento en nosotros como noumenos que genera una acción y en virtud del cual esa acción es libre; sin embargo, permanece como una incógnita en qué consistiría dicha causa. Me inclino a pensar, aunque es una conjetura porque no conozco pasajes en donde Kant lo sostenga, que la causa nouménica es el correlato de la causa fenoménica. En el ejemplo del homicidio, la causa natural que movió al sujeto a matar es la ira. Todos vemos sus manifestaciones, es algo que observamos en el mundo. Ahora, si la acción fue libre, entonces la causa inteligible que generó la acción es el correlato nouménico de la ira, aunque tiene la característica de que no está enlazado con elementos antecedentes.

En la sección donde explico el determinismo expongo lo que entiendo por carácter empírico. Es pertinente ahora explicar en qué consiste el carácter inteligible para seguir construyendo la idea de Kant de causa nouménica:

...habría que conceder...a dicho sujeto un *carácter inteligible* en virtud del cual fuera efectivamente causa de esos actos en cuanto fenómenos, pero que no se hallara sometido a ninguna condición de la sensibilidad ni fuese, por su parte, un fenómeno. (CRP, A 539 B 567)

Kant definió carácter como ley causal por la cuál se rige algo. El carácter empírico era la ley de la causalidad natural. Carácter inteligible debe entenderse como causalidad inteligible o nouménica. En este sentido, este carácter le permite al agente tener poder causal sobre los fenómenos, sin ser él mismo fenómeno. Una primera característica de ese poder causal es que no está sometido a las condiciones de la sensibilidad (espacio y tiempo). Estamos hablando entonces de una facultad no espacial y no temporal que genera causas del mismo tipo.

Aquí es bastante claro ya por qué la libertad y la voluntad son conceptos nouménicos. Los seres humanos sólo podemos pensar en términos espaciotemporales, por eso no podríamos conocer la libertad trascendental. Acerca de la temporalidad, Kant explica:

Desde el punto de vista de su carácter inteligible, este sujeto agente no se hallaría, pues, sometido a ninguna consideración temporal, ya que el tiempo sólo es condición de los fenómenos, no de las cosas en sí mismas. No *comenzaría*, ni *cesaría* en él ningún *acto*; no estaría, por tanto, sometido a la ley de toda determinación temporal, de todo lo mudable, es decir, a la ley según la cual todo **cuanto sucede** tiene su causa *en los fenómenos* (de su estado anterior). En una palabra, al ser intelectual la causalidad de ese sujeto, no se hallaría en la serie de las

condiciones empíricas que convierten en necesario el acontecimiento del mundo sensible. (CRP, A539 B 567)

El carácter inteligible de los sujetos no es un fenómeno. A partir de esto Kant deduce que en tanto noumenon no está sometido al tiempo y al espacio. Particularmente, le importa sostener que la causa nouménica del agente es atemporal. Kant está pensando que despojando de temporalidad a la causalidad del agente lo coloca fuera del ámbito del determinismo.

Es importante hacer notar la dimensión de los supuestos que Kant propone. Nos dice que si somos seres morales, entonces tenemos que poseer una facultad que no se ubica en el espacio y en el tiempo, pero que tiene efectividad causal sobre fenómenos. Por ello, no podemos formular ningún tipo de juicio verdadero en que atribuyamos de alguna forma especialidad y temporalidad.

No se pueden formular enunciados verdaderos que incluyan espacialidad acerca de la voluntad pura¹⁰. No puedo decir, por ejemplo, que mi voluntad está con migo o cerca de mí. No podemos decir que cada persona tiene una voluntad propia porque parece que individuación implica espacialidad. En el caso de la no temporalidad de la voluntad, el mismo Kant señala que no podemos hablar legítimamente de comienzos o términos en el carácter inteligible de las personas. No podemos decir que tal carácter empezó a deliberar o que la causa de cierta acción se dio en cierto día o a cierta hora. Todos los enunciados que incluyan temporalidad son inaplicables al carácter inteligible de las personas¹¹. No podemos hablar de procesos o cambios en dicho carácter porque implican tiempo. Nociones como antes, después, simultáneo, ahora, mañana, ayer pierden completamente su sentido al hablar de causas nouménicas. Kant cree que eliminando todo tipo de consideración temporal del funcionamiento de la voluntad pura escapa al problema que representa el determinismo para la libertad. Además de ese carácter no espacial y no temporal, la voluntad tiene que ser capaz de *causar* elementos espacio-temporales (acciones).

¹⁰ En el apartado 3 del capítulo III desarrollo una dificultad relacionada con conceptos como agencia y responsabilidad que se presenta por esta idea de una voluntad no espacial.

¹¹ En el apartado 4 del capítulo III desarrollo una dificultad relacionada con la idea de seres atemporales que causan sucesos temporales.

2.4. Voluntad

En lo que sigue explicaré el concepto kantiano de voluntad. Es un concepto complicado porque hay una ambigüedad central en Kant al formularlo. Tal parece que podemos hablar en su obra de dos voluntades en las personas: una voluntad pura que procede de la parte inteligible de los individuos (carácter inteligible) y otra empírica que se da en la parte sensible o fenoménica de los seres humanos. La voluntad pura es libre en sentido trascendental, mientras que la voluntad empírica está condicionada causalmente y la poseemos en tanto seres fenoménicos. Ambas son facultades o potencias que están en los individuos.

2.4.1. Voluntad pura

En el siguiente pasaje de la *Fundamentación*, Kant establece lo que es una voluntad y cual es su propiedad, la libertad:

La *voluntad* es un tipo de causalidad de los seres vivos en tanto que son racionales, y la *libertad* sería la propiedad de esta causalidad de poder ser eficiente independientemente de causas ajenas que la determinen, del mismo modo que la *necesidad natural* la propiedad de la causalidad de todos los seres irracionales de ser determinados a la actividad por el influjo de causas ajenas. (*Fundamentación...*446)

Según esto, la voluntad es una causalidad de los seres racionales, diferente de la causalidad natural e independiente de ella para funcionar.

2.4.2. Voluntad empírica

Las personas, desde un punto de vista, somos seres fenoménicos y por ello estamos determinados. En cambio, en tanto seres inteligibles somos libres. Nuestra voluntad se desdobra en esos dos puntos de vista. En la sección anterior describí la voluntad que poseemos en tanto seres inteligibles. En cuanto fenómenos, tenemos una voluntad empírica que es capaz de generar acciones, pero que está condicionada por otros fenómenos al formar parte de series causales. A continuación mostraré que esta última idea de voluntad aparece en la *Crítica especulativa* y emprenderé una explicación de dicha noción:

Si pudiéramos investigar a fondo todos los fenómenos de la voluntad humana, no habría ninguna acción del hombre que no fuese predecible con certeza y que no fuese conocida como necesaria teniendo en cuenta sus condiciones previas. Con respecto a

ese carácter empírico no hay, pues, libertad. Sin embargo, es únicamente desde él desde donde podemos considerar al hombre, si es que sólo queremos **observarlo** e investigar fisiológicamente – como hace la antropología – las causas que motivan sus acciones. (CRP, A 549 B 578)

Según lo dicho en el este pasaje, en nuestra voluntad podemos encontrar elementos fenoménicos que hacen predecible una acción. Podemos investigar sus causas previas y decir qué sucesos ocurrirán. En este sentido no somos libres, sino determinados y en tanto tales, objetos de investigación. Es importante en este punto que Kant mencione que hay condiciones *previas* de nuestras acciones porque eso indica que no está hablando de la voluntad pura. Aquí Kant está más bien hablando de una voluntad que tiene carácter empírico, que es causa de los fenómenos que nos aparecen, de nuestras acciones.

2.4.3. Una dificultad

La siguiente cita representa una dificultad para la interpretación que he presentado, ya que en ella aparentemente Kant tiene un concepto que oscila entre la voluntad pura y la empírica:

En su sentido práctico, la libertad es la independencia de la voluntad respecto de la imposición de los impulsos de la sensibilidad. En efecto, una voluntad es sensible en la medida en que se halla patológicamente afectada (por móviles de sensibilidad). Se llama animal arbitrium brutum si puede imponerse patológicamente. La voluntad humana es arbitrium sensitivum, pero no brutum, sino liberum ya que la sensibilidad no determina su acción de modo necesario, sino que el hombre goza de la capacidad de determinarse espontáneamente a sí mismo con independencia de la imposición de los impulsos sensitivos. (CRP, A 534 B 562)

En este pasaje Kant se refiere a la voluntad humana en general tanto en sentido empírico como inteligible. Esta voluntad es *arbitrium sensitivum liberum* porque es afectada por los impulsos sensibles (voluntad empírica), pero también es capaz de resistirlos y actuar con plena espontaneidad (voluntad pura). Es verdad que no es nada claro cómo es que se relacionan ambas voluntades o si en efecto hay dos voluntades o más bien una sola con dos características diferentes. Encuentro por lo menos dos lecturas posibles:

1. La voluntad pura y la voluntad empírica son dos facultades completamente distintas entre sí que se relacionan de alguna manera.
2. La voluntad pura y la voluntad empírica son la misma facultad sólo que vista desde dos aspectos diferentes, uno nouménico y libre y el otro empírico y determinado.

En ambos casos Kant nos debería una explicación más detallada de lo que tendría que ser el caso. En la opción 1 tendría que mostrar cómo se relacionan ambas facultades, mientras que en la opción 2 tendría que explicar en qué consisten los dos puntos de vista. Me inclino por la opción 2, aunque creo que no hay una caracterización clara de Kant al respecto. La segunda manera de entender la cuestión sería algo como lo que sigue. La voluntad pura es una especie de núcleo que está de alguna forma revestido con la voluntad empírica que es la que aparece a los individuos, donde la voluntad pura es la que está ‘detrás’ de la voluntad aparente.

2.5. Libertad trascendental y autonomía

La libertad trascendental, de entrada, parece ser amoral. Concediendo que la voluntad puede crear cadenas causales de manera espontánea, parece correcto pensar que las acciones que resulten de esas cadenas pueden ser morales o inmorales y por ello también parece correcto que los motivos que las generen pueden ser morales o no. No es evidente la liga entre libertad trascendental y moralidad. Siguiendo este razonamiento, un perfecto malvado podría ser libre en sentido trascendental, sólo basta que lo consideremos como noumeno, como capaz de iniciar cadenas causales de manera espontánea.

Merece especial atención el hecho de que la idea *trascendental* de la *libertad* sirva de fundamento al concepto práctico de ésta y que aquélla represente la verdadera dificultad que ha implicado desde siempre la cuestión acerca de la posibilidad de esa libertad. *En su sentido práctico, la libertad* es la independencia de la voluntad respecto de la *imposición* de los impulsos de la sensibilidad. (CRP, A 533 B 562)

A diferencia de esa primera intuición, Kant está pensando que libertad trascendental y autonomía son exactamente lo mismo. Esto porque piensa que una voluntad libre es una voluntad moral¹².

2.6. ¿Argumentos demostrativos?

¿Kant considera que tiene argumentos demostrativos para sostener que las personas tenemos facultades nouméticas capaces de causar efectos sensibles como lo son las acciones?

¹² Explico esto en la sección 4.2. del siguiente capítulo.

Hay que tener presente que no hemos pretendido demostrar aquí la realidad de la libertad como una de las facultades que contienen la causa de los fenómenos del mundo sensible, ya que, además de que ésta no habría sido una consideración trascendental – que sólo se ocupa de conceptos –, no lo habríamos logrado, puesto que, partiendo de la experiencia, nunca podemos inferir algo que no deba ser pensado según leyes de la experiencia. Es más, ni siquiera hemos pretendido demostrar la posibilidad de la libertad, ya que tampoco lo habríamos conseguido, teniendo en cuenta que, partiendo de meros conceptos a priori, no podemos conocer la posibilidad de ningún fundamento real ni de ninguna causalidad. (CRP, A 558 B 586)

Kant mismo se da cuenta de que si pretendiera demostrar la verdad de cualquier enunciado acerca del noumenon, fracasaría rotundamente. Es más, un intento de esa naturaleza iría en contra de todos sus esfuerzos en la *Crítica de la razón pura*. Justamente ahí le dice a los metafísicos tradicionales que sus afirmaciones sobre cosas en sí mismas no tienen fundamento epistémico porque exceden las capacidades de la razón. Esos filósofos trataron de hacer teoría de aquello que es inaccesible para nosotros. Kant sostiene que su análisis es conceptual, por lo cual no permite derivar la realidad de nada y mucho menos realidad en cuanto cosa en sí; pero si ese no es su objetivo, ¿Cuál es entonces?

Lo que Kant trata de hacer es darnos condiciones de un concepto de libertad y luego de uno de moralidad. Está pensando condicionalmente:

Si somos libres, tendríamos que serlo en sentido trascendental

También:

Si somos individuos morales, somos libres

Kant no se compromete con que las condiciones se cumplan, sino tan sólo con la verdad del condicional. En eso consiste su trabajo a priori.

2.7. ¿Compatibilismo, determinismo o libertarismo?

Ahora, al final de ésta caracterización y estos argumentos, ¿cuál es la tesis que adopta Kant acerca del problema de la libertad de la voluntad?

Temo decir que Kant no se adhiere a ninguna de las tres posturas que expuse en la introducción. Los filósofos que formulan dichas tesis pretenden proporcionar argumentos para

mostrar la verdad de sus conclusiones. El determinista sostiene que es el caso que estamos determinados y que es falso que somos libres. El libertario, por su parte, trata de sostener que el determinismo es falso y que es verdad que somos libres. El compatibilista sostiene que la verdad de la tesis determinista y la verdad de la tesis libertaria no se excluyen entre sí, es decir que ambas pueden ser verdaderas sin que se genere contradicción.

Kant, por otro lado, no se compromete con *la verdad* de ninguna de las tres tesis. Su conclusión acerca de la libertad de la voluntad es de una naturaleza distinta. Es verdad que Kant acepta la verdad del determinismo, pero a la hora de determinar el estatus de la libertad con respecto a él, su tesis se torna diferente.

Lo que Kant busca es una tesis de tipo modal que se asemeja al compatibilismo. Kant quiere sostener que *es posible* que estemos determinados y que seamos libres al mismo tiempo, quiere sostener que es posible la verdad del compatibilismo, que es conceptualmente aceptable. Por eso argumenta distinguiendo entre mundo nouménico y mundo fenoménico. Es posible que seamos libres porque también somos seres nouménicos.

Como mencioné, Kant está interesado en la libertad de la voluntad porque necesita este concepto en sus argumentos de filosofía moral y concretamente en sus argumentos de motivación moral. En el siguiente capítulo expondré la teoría kantiana de la motivación moral y su relación con el problema de la libertad.

Capítulo II

Motivación moral

En los capítulos anteriores reconstruí ciertos conceptos metafísicos y epistémicos relevantes para los argumentos de la teoría de la motivación de Kant. En el presente capítulo presentaré tales argumentos.

Según Kant, el concepto de libertad trascendental satisface las condiciones de un concepto adecuado de libertad. Si somos libres en ese sentido, nuestra voluntad genera acciones a través de elementos que llamamos motivos.

Ciertamente Kant considera que libertad y motivos están estrechamente relacionados entre sí. Tal como veremos a lo largo de este capítulo, piensa que todo el valor moral de una acción reside en el motivo por el cual fue realizada. Por ello, actuar por el motivo moral es condición necesaria y suficiente del valor moral de una acción. En otras palabras, si un sujeto actúa por el motivo moral, entonces su acción es valiosa moralmente y si la acción de ese individuo es valiosa, entonces actuó por el motivo moral¹.

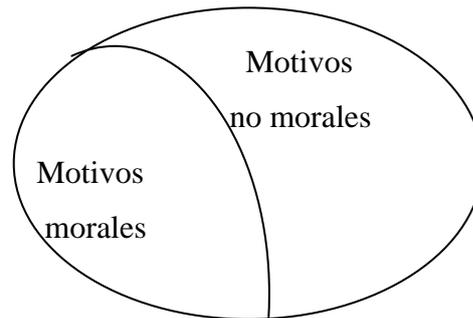
Por esta conexión tan fuerte entre moralidad y motivo, Kant se ve obligado a proporcionar una teoría acerca de qué tipo de elemento tendría que ser aquel que le proporcione valor moral a las acciones. Esto es, tendrá que argumentar a favor de ciertas condiciones conceptuales que un elemento tendría que satisfacer para que sea un motivo moral. Por supuesto, tendrá que desechar ciertos elementos que no cumplan tales condiciones, para después decir qué concepto sí lo hace.

Se ve ahora la dinámica del presente capítulo. Primero, explicaré cuál es el posible candidato a motivo moral, esto es, las inclinaciones. Después, presentaré las condiciones de adecuación del motivo moral. Posteriormente, reconstruiré los argumentos de Kant para decir por qué las inclinaciones no satisfacen dichas condiciones. Finalmente, explicaré en qué consiste el motivo moral y cómo tendría que operar en la voluntad humana.

¹ En tanto que el tema principal de esta tesis es elucidar el concepto ‘motivo moral’, no me detendré demasiado en analizar cuál es la relación entre el valor moral de una acción y el motivo por el cual es realizada, aunque es algo que se irá viendo a lo largo de la exposición.

1. Las inclinaciones

En la *Fundamentación*, Kant considera el conjunto de los motivos que se relacionan directamente con la moralidad². Al interior de ese grupo trata de aislar un subconjunto de motivos que son los únicos capaces de proporcionar valor moral a una acción. Kant construirá argumentos para decir por qué excluye ciertos elementos de ese subgrupo y por qué acepta otros.



Esquema 8

Conjunto de los motivos relacionados con la moralidad

Las inclinaciones son precisamente esos elementos que Kant considera como motivos no morales. Debe tomarse en cuenta que ‘inclinaciones’ es un término amplio que Kant utiliza para designar una serie de elementos distintos entre sí. No he encontrado ningún pasaje en su obra donde explique cuidadosamente en qué consiste el concepto ‘inclinación’. Más bien, a lo largo de la ella se pueden ver ciertas características, así como su extensión, es decir, a qué tipo de elementos se aplica. En el conjunto de las inclinaciones encontramos elementos como emociones, pasiones, deseos y sensaciones.

La primera y tal vez más importante característica de las inclinaciones es que su naturaleza es empírica (son fenómenos). Tanto en la *Crítica práctica* como en la *Fundamentación* encontramos la idea de que por su naturaleza fenoménica no proporcionan valor moral a las acciones. En la *Crítica práctica* Kant usa de manera intercambiable los términos ‘inclinaciones’ y ‘placer’, por lo cual asumiré que con ellos se refiere al mismo conjunto de elementos empíricos.

² Lo expongo de este modo y no como una teoría general de la motivación porque hay acciones que Kant deja completamente de lado en su análisis, por ejemplo, no explica las acciones no morales, comer, correr, comprar un helado, que en situaciones normales no son ni acciones contrarias al deber, ni acciones conformes al deber.

En la *Crítica de la razón práctica*, Kant explica lo que entiende por el sentimiento de placer y dolor y la manera en que funciona para movernos a la acción. Tenemos los tres elementos siguientes:

1. Objeto o materia de la facultad de desear³
2. Representación de ese objeto
3. Placer originado por la representación del objeto

El objeto o materia de la facultad de desear es aquello que se desea, aquello que queremos que exista: “Por la materia de la facultad de desear entiendo un objeto cuya realidad es deseada”. (*CRPr*, 21) Ese objeto puede ser una cosa o una acción, ya que las personas desean dinero, autos o casas, pero también desean ir a correr, bailar, estudiar, etc. Digamos que ese objeto es la X en el enunciado ‘Deseo X’, se trate de una acción o de una cosa. La materia de la facultad de desear es justamente el objeto de nuestros deseos. Podemos ocupar diferentes expresiones para hablar de él, decimos que lo añoramos, que deseamos poseerlo, que queremos hacer X, etc. Luego tenemos la representación y el placer, cuya relación se explica en el siguiente pasaje:

...el fundamento determinante del arbitrio es la representación de un objeto y aquella relación de la representación con el sujeto mediante la cual es determinada la facultad de desear para la realización del objeto. Pero una relación tal con el sujeto llámase el *placer* en la realidad de un objeto. (*CRPr*, 21)

En primer lugar, el fundamento de la determinación de la elección se compone de dos elementos:

1. la representación de un objeto
2. la relación de esa representación con el sujeto que realizará la acción (placer).

La determinación de la elección es optar cierto curso de acción en lugar de otro. Lo relevante del pasaje es el punto 2. Esa relación entre la representación y el sujeto es lo que determina a la facultad de desear para obtener el objeto de sus deseos y se llama *placer*. Kant está explicando el mecanismo por el cuál se genera placer en un individuo. Primero tenemos un objeto que como expliqué puede ser una cosa o una acción, luego lo representamos y por último esa

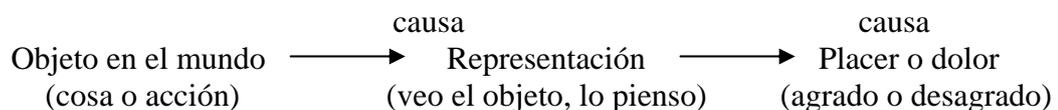
³ Entenderé facultad de desear como voluntad.

representación origina placer. El placer es el elemento que nos mueve a obtener el objeto que deseamos. Con placer Kant no está entendiendo el sentimiento que se produce en nosotros al satisfacer el objeto de nuestros deseos. No es la satisfacción que se produce en nosotros cuando obtenemos lo que queremos, sino el sentimiento que nos impulsa a satisfacer nuestro deseo.

Veamos esto en un ejemplo. Pensemos en una casa, este es el objeto, luego me lo represento, pienso en ella, en sus habitaciones, en sus jardines y pienso que puedo comprarla porque tengo el dinero suficiente. Tercero, esa representación, ese pensar en ella, me produce cierto agrado. Precisamente ese placer es capaz de determinar mi facultad de desear, es decir es capaz de moverme a una acción, a saber comprar la casa. Hay algo agradable que produce la casa que me empuja a comprarla. Ese sentimiento puede explicarse en términos de ‘tener ganas’ de hacer algo. La imagen de la casa hace que me den ganas de comprarla.

También podemos pensar la situación en términos de un sentimiento desagradable al que Kant llama sentimiento de dolor. Si al pensar en la casa, pensara también que está en un vecindario conflictivo y con mal aspecto, que es demasiado pequeña y que no tiene jardín, tal representación me produciría desagrado, el cuál también determinaría mi facultad de desear, pero de manera distinta al placer. Un sentimiento negativo se produciría en mí tal que no se me antojaría comprar la casa, más bien me movería a omitir la acción de comprar esa casa y a buscar otras que sí me gusten.

Tal es la dinámica por la cuál se produce el placer o el dolor. Tenemos entonces la triada que nos ha presentado Kant:



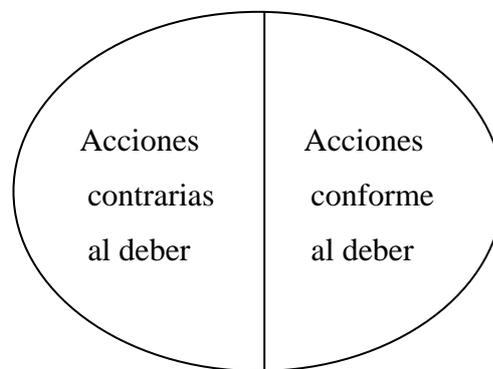
Esquema 9

De tal modo opera el motivo que Kant considera como no moral, es decir como incapaz de generar acciones moralmente buenas. Después de la anterior caracterización, seguiré con la explicación de las inclinaciones y con el matiz que hay entre ellas y el genuino motivo moral.

Kant hace una primera separación que es entre acciones y no entre motivos: acciones contrarias al deber y acciones conformes al deber. Tal división tiene como base la obediencia a

lo que manda la ley moral. Kant piensa que hay algo como *lo correcto*, algo que es lo que la moralidad manda⁴. Tenemos esto y si una acción determinada coincide con lo mandado por la ley, entonces la denominamos ‘conforme’ al deber; si el individuo hace justamente lo opuesto, la llamamos contraria al deber y este es el grupo de las acciones típicamente inmorales.

Digamos que nuestro deber es ayudar a los pobres. Tenemos dos acciones de dos sujetos distintos. El primero no ayuda a los pobres, sino que los explota para obtener un beneficio económico. Su acción no sólo no coincide con el deber, sino que es opuesta por lo cual se denomina ‘contraria al deber’. El segundo sujeto cumple con el mandato y su acción es conforme al deber.



Esquema 10

1.1. Acciones contrarias al deber

Kant deja de lado las acciones contrarias al deber porque el motivo que las genera es obviamente inmoral y lo que está buscando es el motivo que sí es capaz de generar acciones morales⁵:

Paso aquí por alto todas las acciones que ya son conocidas como contrarias al deber, aunque puedan ser útiles en este o aquel respecto, pues en ellas ni siquiera se plantea la cuestión de si pudieran haber sucedido *por deber*, puesto que incluso contradicen a este. (*Fundamentación...*397)

A continuación, trataré de hacer distinciones al interior del segundo grupo de acciones (conformes con el deber), esta vez con base en los motivos que las generan. Aquí empieza el

⁴ Ver Segunda sección de la *Fundamentación*.

⁵ Sin embargo, parece legítimo decir que se llevan a cabo bajo el influjo de las inclinaciones, aunque esto es una especulación porque Kant nada menciona en la *Fundamentación*. Todas las acciones inmorales se hacen porque la persona tiene tal o cual inclinación hacia cierto objeto. Veo el objeto, por ejemplo el dinero, me lo represento, experimento una inclinación y finalmente llevo a cabo la acción ‘explotar a otros’ para satisfacer la inclinación. Nuestros impulsos o sentimientos nos empujan a hacer malas acciones.

trabajo de Kant que culminará con la exposición de las condiciones que tendría que satisfacer el concepto ‘motivo moral’ y con el rechazo de las inclinaciones.

1.2. Acciones conforme al deber y sus motivos.

Al interior del grupo de las acciones que son conformes con el deber, encontramos distintas subdivisiones que explicaré en lo que sigue. Cada uno de estos subgrupos se distingue del resto por el motivo que produce las acciones.

También dejo a un lado las acciones que son realmente conformes al deber y a las que los hombres no tienen inmediatamente *inclinación*, pero sin embargo las ejecutan porque son impulsados a ello por otra inclinación. Pues ahí se puede distinguir fácilmente si la acción conforme al deber ha sucedido *por deber* o por un propósito egoísta. (*Fundamentación...397*)

Un primer tipo de motivo es la inclinación no inmediata o indirecta. Por lo dicho en el pasaje, Kant la identifica con el propósito egoísta. Este tipo de inclinación produce acciones conforme al deber, pero no acciones con valor moral. Según él, en este caso, es fácil distinguir si una acción ha sido hecha por egoísmo o por deber, siendo este último el motivo genuinamente moral⁶.

Kant ha mencionado dos diferentes tipos de motivo: la inclinación indirecta y el deber (aunque no ha explicado en qué consiste este último). En la siguiente cita nos menciona un tercer tipo de motivo: “Esa diferencia es mucho más difícil de notar cuando la acción es conforme al deber y el sujeto tiene además una inclinación *inmediata* hacia ella”. (*Fundamentación...397*) Este tipo de motivo es particularmente importante porque es aquí donde Kant tratará de hacer patente la diferencia que hay entre esos motivos y el verdadero motivo moral. Tal como lo señala en esta cita, es difícil (a diferencia de los primeros casos) determinar si una acción fue moral si estuvo presente una inclinación que la favorecía. Hay dos posibles escenarios cuando está presente la inclinación inmediata:

- a. La inclinación inmediata motivó total o parcialmente cierta acción que *parece* moral.

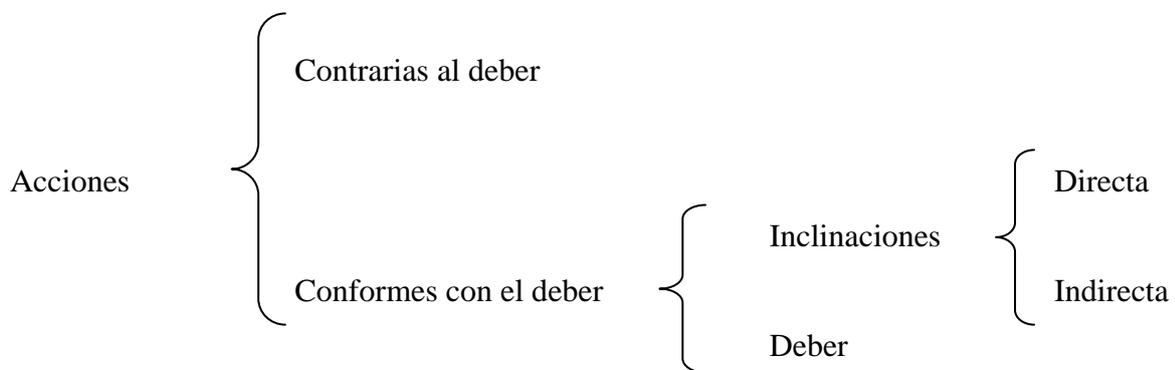
⁶ Este pasaje se pone de manifiesto la idea de Kant de que el egoísmo no puede contar como motivo moral. Al desechar las motivaciones egoístas, asume que la moralidad y el egoísmo son incompatibles. ¿Sería una especie de contradicción en términos pensar en una moral basada en el egoísmo?

- b. El deber, a pesar de haber estado presente la inclinación inmediata, fue el único elemento que motivó cierta acción que, por lo mismo, es moral.

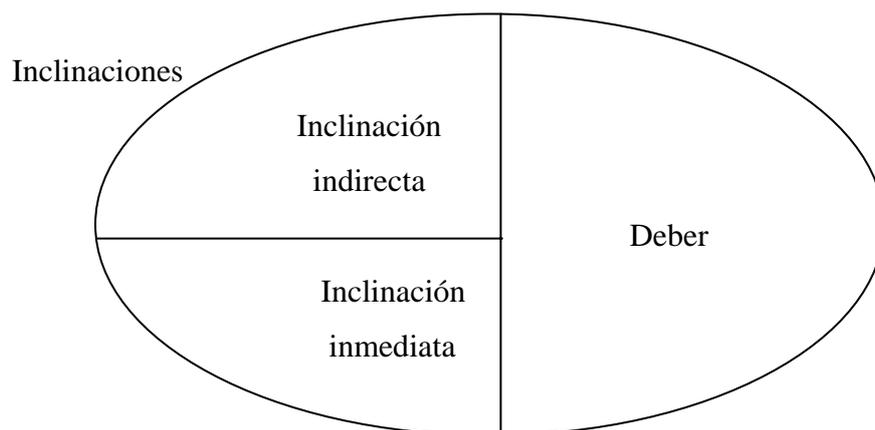
A y B pueden ser fácilmente confundidos, cuando sólo B es el escenario de una acción moral. Kant quiere dejar de lado otro tipo de elementos por semejantes que sean al elemento en el que está pensando, dado que el motivo le proporciona valor moral a una acción. Kant cree que a pesar de la presencia de la inclinación, el deber tendría que motivar totalmente una acción. En tal caso, el problema no es que haya inclinación, sino discernir entre casos en los que la inclinación intervino como motivo y casos en los que el deber motivó en su totalidad. Es importante tal distinción porque se requiere que el deber motive completamente una acción para que ésta sea moral.

Lo que tenemos hasta ahora es que las acciones conforme al deber se distinguen entre sí por el motivo por el cuál se llevan a cabo, a pesar de que coincidan con lo que manda la ley moral.

Podríamos organizar los anteriores motivos en los dos esquemas siguientes:



Esquema 11



Esquema 12

Acciones conforme al deber

Cabe aclarar que en última instancia, los motivos que Kant ha presentado se reducen a dos: el deber y las inclinaciones. Hay dos tipos de inclinación (directa e indirecta), pero no hay un tercer motivo. O bien una acción conforme al deber se hace por deber o bien por inclinación. A continuación, Kant va a aclarar a través de ejemplos en qué consiste cada uno de estos motivos.

1.2.1. Mercader (Inclinación indirecta)

En este primer ejemplo, Kant nos presenta el caso de un mercader honesto. Este sujeto siempre vende a precios justos sin importar quiénes sean sus clientes o si hay mucha o poca venta. La acción que se conforma con el deber es ‘vender a precios justos’. Kant analiza qué tipo de motivo está detrás de esa acción para determinar si tiene valor moral o no.

Por ejemplo, es sin duda conforme al deber que el tendero no cobre más caro a un comprador inexperto, y, donde hay mucho tráfico, el comerciante prudente tampoco lo hace, sino que mantiene un precio fijo universal para todo el mundo, de manera que un niño le compra igual de bien que cualquier otra persona. Se es, así pues, servido *honradamente*, solo que esto no basta, ni con mucho, para creer con ello que el comerciante se haya conducido así por deber y principios de honradez, pues su provecho lo exigía; que además tuviese una inclinación inmediata a los compradores, para, por amor, por así decir, no dar preferencia en el precio a uno sobre otro, no se puede suponer aquí. Así pues, la acción no había sucedido ni por deber ni por inclinación inmediata, sino meramente con un propósito interesado. (*Fundamentación...397*)

Una primera pregunta es si la acción fue realizada por inclinación inmediata. Si fuera así, tendríamos que decir que el mercader amaba a sus clientes, que le gustaba mucho vender a

precios justos o que era un hombre naturalmente inclinado a la honradez; sin embargo, alguien que se dedica al comercio difícilmente vende a precios justos por inclinación inmediata, sino que busca beneficiarse de esa venta.

Esto nos lleva justamente al otro tipo de motivo que es la inclinación indirecta. Según Kant, en las acciones producidas por ese motivo, aunque la persona no se inclina inmediatamente a la acción, es en última instancia una inclinación la que opera como motivo. Se puede construir el caso como condicional:

Si quiero que mi negocio prospere, vendo a precios justos

En este condicional, el motivo es egoísta, como lo llama Kant, porque el sujeto desea su bienestar económico, sabe que si no vende con justicia, los clientes desconfiarán y comprarán en otro lado. Vender a precios justos es sólo un medio para obtener otro fin. Por tal razón, no tiene una inclinación inmediata hacia vender honestamente, sino una inclinación hacia la acción que considera su fin. Vende a precios justos porque desea obtener algo más al hacerlo.

Bien podría ser el caso que tuviera ganas de engañar a sus clientes, pero que por su conveniencia se detuviera. En tal caso tendría incluso una inclinación contraria a la acción y sin embargo la haría debido a una inclinación más fuerte hacia la prosperidad de su negocio:

Si quiero que mi negocio prospere, vendo a precios justos

Fin Medio

Inclinación inmediata Inclinación indirecta

Es importante mencionar que la forma general, que es un condicional, en que se expresaría este tipo de inclinación se denomina ‘imperativo hipotético’. Este es un tipo de mandato cuya autoridad está condicionada a la ley moral⁷ en cual algo es valioso como medio para obtener algo más.

Como se ve en el ejemplo, en última instancia una inclinación es el motivo que genera la acción. Kant concede que esta es una acción conforme al deber, pero no una acción moral.

⁷ Ver 414 y ss. En la ‘Segunda Sección’ de la *Fundamentación*.

Con esta conclusión de Kant se ponen de manifiesto dos de sus ideas. La primera es que cumplir con lo que el deber manda no es condición suficiente sino tan sólo necesaria para que una acción sea valiosa moralmente. En el caso del mercader, vemos muy claro que su acción se conforma con el deber, pero aún así carece de valor moral. La segunda idea es que se requiere un motivo de cierto tipo para que la acción sea valiosa. En este caso, el motivo no es el adecuado y por eso la acción no es moral. En los siguientes casos, Kant buscará una situación en la que sea evidente que se satisfacen las condiciones para que una acción tenga carácter moral.

1.2.2. Filantropía (inclinación inmediata y deber)

Kant utiliza dos sujetos distintos para explicar estos motivos.

1.2.2.1. Primer filántropo

Este primer sujeto es un filántropo cuyo motivo es una inclinación inmediata, la compasión. No tiene motivos de vanidad o conveniencia al ayudar. No tiene motivos egoístas, sino que encuentra un placer interior en hacer buenas obras y experimenta satisfacción al contemplar los resultados. No es que busque algo más al ayudar.

Ser benéfico cuando se puede es un deber, y además hay algunas almas tan predispuestas a la compasión que, incluso sin otro motivo de la vanidad o de la propia conveniencia, encuentran un placer interior en difundir alegría a su alrededor y pueden recrearse en la satisfacción de otros en tanto que es su obra. Pero yo afirmo que, en tal caso, una acción como esa, por muy conforme al deber, por muy amable que sea, no tiene sin embargo verdadero valor moral, sino que corre parejas con otras inclinaciones, por ejemplo, con la inclinación a la honra, la cual cuando afortunadamente da en lo que en realidad es de común utilidad y conforme al deber, y por tanto digno de honra, merece alabanza y aliento, pero no alta estima, pues le falta a la máxima el contenido moral, a saber, hacer esas acciones no por inclinación, sino *por deber*. (*Fundamentación...* 398)

A diferencia de este primer filántropo, alguien que ayudara por motivos egoístas sería aquel que lo hace porque quiere quedar bien con su círculo social, por ejemplo. Quiere que lo consideren un hombre bondadoso, tal vez para cubrir una serie de bajas acciones que trata de disfrazar con la imagen de compasión. Una persona así, suscribiría el siguiente hipotético:

Si quiero parecer una buena persona para engañar a la gente, ayudo a los demás.

Fin	Medio
Inclinación inmediata	Inclinación indirecta

Este individuo ayuda a los demás sólo como medio para obtener otra cosa, en este caso la apariencia de bondad. Esto sería actuar por motivos egoístas. En cambio, el filántropo del que habla en el pasaje anterior no tiene otro propósito. Su objetivo es ayudar a los demás y el motivo por el cuál quiere hacerlo es su inclinación inmediata. Justamente por esto la acción no tiene valor moral. Este individuo actúa conforme al deber, pero no por deber. El motivo por el que cumple con una obligación moral es un motivo incorrecto.

Kant presiona el caso utilizando al mismo sujeto:

Suponiendo, así pues, que el ánimo de ese filántropo estuviese oscurecido por las nubes de la propia congoja que apaga toda compasión por el destino de otros, que tuviese todavía la capacidad de hacer el bien a otros necesitados, pero que la necesidad ajena no le conmoviese, porque le ocupa bastante la suya propia, y, sin embargo, ahora que no le atrae a ello ninguna inclinación, se sacudiese esa mortal insensibilidad y realizase la acción sin inclinación alguna, exclusivamente por deber, entonces y solo entonces tiene ésta su genuino valor moral. (*Fundamentación...* 398)

En un primer momento, una inclinación producía las acciones de ese filántropo, pero tal inclinación desaparece. Algo le sucede a ese hombre que ya no siente compasión por otros. Lo que a ellos les pase no es de su interés; sin embargo tiene los medios para ayudar y sin importar que no desee hacerlo, ayuda. En este caso, hay algo que en ausencia de las inclinaciones mueve al sujeto. Kant concluye que es el deber y que precisamente por eso la acción es valiosa moralmente.

Tenemos que en ambos momentos de la vida del filántropo (el de la alegría y el de la tristeza) decide realizar la misma acción, decide producir el mismo resultado en el mundo: ayudar a los otros. No obstante, hay una diferencia entre las acciones, diferencia que depende del motivo por el cuál fueron realizadas, lo cual causa que una tenga valor moral y la otra no. Al igual que en el caso del mercader, la acción se conforma con el deber, pero carece de valor moral.

1.2.2.2. Segundo filántropo

En el caso del primer filántropo, algo le sucede que se apaga su natural compasión por los hombres. En cambio, este segundo individuo nunca ha experimentado compasión por los otros porque su carácter no es así. Es más bien un hombre frío que a pesar de eso es moral. Este sujeto no necesita experimentar compasión para ayudar a los otros, lo hace porque es un deber:

Es más: si la naturaleza hubiese puesto en el corazón a este o aquel bien poca simpatía, si él (por lo demás, un hombre honrado) fuese frío de temperamento e indiferente a los Dolores de otros, quizá porque, dotado él mismo para os suyos con el especial don de la paciencia y el aguante, presupone algo semejante también en cualquier otro, o incluso lo exige, si la naturaleza no hubiese formado a un hombre semejante (el cual, verdaderamente, no sería su peor producto) para ser precisamente un filántropo, ¿acaso no encontraría aún en sí una fuente para darles a sí mismo un valor mucho más algo que el que pueda ser el de un temperamento bondadoso? ¡Sin duda! Justo ahí empieza el valor del carácter que es moral, y, sin comparación alguna, es el supremo, a saber en que haga el bien, no por incitación, sino por deber. (*Fundamentación...* 398)

En ambos casos los filántropos:

1. Carecen de una inclinación hacia determinada acción.
2. A pesar de ello, llevan a cabo tal acción.

A partir de estos dos rasgos comunes a los dos filántropos, Kant concluye que el elemento que juega el rol de motivo, en ausencia de las inclinaciones, es el deber. Tal incentivo llena el hueco explicativo que se genera cuando nos preguntamos por qué el sujeto llevó a cabo cierta acción, a pesar de que no tenía inclinaciones para hacerlo⁸.

2. Condiciones de adecuación del concepto ‘motivo moral’

Como he mencionado, hay una serie de condiciones que debe satisfacer el concepto ‘motivo moral’. Kant nunca hace explícitas las condiciones en las que está pensando, es decir no escribe un apartado en la *Crítica práctica* que verse sobre las condiciones de adecuación del concepto moral, sino que éstas sólo se hacen evidentes al entrar en los argumentos con los cuáles defiende

⁸ En el apartado 5 del capítulo 3 expongo una dificultad acerca de si este tipo de argumentos sirven para defender que en ‘ausencia’ de inclinación, es el deber el que motiva.

que las inclinaciones no pueden darle valor moral a las acciones y al explicar lo que entiende por motivo moral.

Por tales razones, en la presente sección sólo menciono dichas condiciones para que se tengan presentes a la hora de ver los argumentos de la siguiente parte del capítulo. Son básicamente las mismas ideas de la introducción, pero vale la pena mencionarlas nuevamente.

1. Autonomía: El motivo moral debe ser un elemento no determinado por factores externos al agente.
2. Universalidad: Todo ser racional debe ser capaz de actuar de acuerdo con el motivo moral.
3. Necesidad: El motivo moral, es fuente de obligaciones morales para todos los seres racionales.
4. Aprioricidad: Este motivo debe ser conocido a priori.
5. Racionalidad: El motivo moral tiene que surgir de la razón pura del individuo, en cambio no puede provenir de sus impulsos, emociones, sentimientos, deseos, etc.

3. Por qué las inclinaciones no son motivos morales

En la teoría de Kant podemos encontrar por lo menos tres argumentos para excluir a las inclinaciones como motivos morales; sin embargo, antes de explicar dichos argumentos es necesario comprender una serie de conceptos que Kant utiliza para formularlos.

Kant define ‘principios’ de la siguiente manera:

...proposiciones que contienen una determinación universal de la voluntad, a la cual se subordinan diversas reglas prácticas. Son subjetivos o *máximas* si la condición es considerada por el sujeto como válida sólo para su voluntad; en cambio, son objetivos o *leyes prácticas* si la condición es reconocida como objetiva, es decir, válida para la voluntad de todo ser racional. (*CRPr*, 19)

Un principio práctico es un enunciado que expresa el motivo por el cuál alguien hace algo (contiene la determinación general de la voluntad). El principio práctico contiene una explicación en términos de motivos del comportamiento de las personas. Si nos preguntamos por qué cierto individuo tomó agua, podemos pedirle que haga un ejercicio de reflexión y nos diga cuál es su principio práctico (imaginando que el sujeto está familiarizado con la terminología kantiana). Si responde que su principio era ‘Tomo agua porque quiero ser saludable’, encontramos que su deseo de mantenerse saludable es aquello que lo motiva a llevar a cabo la acción ‘tomar agua’.

Ahora bien, los principios prácticos comprenden dos tipos de reglas: máximas y leyes (por lo menos son las que menciona Kant en este pasaje). Si esto es así, tanto las máximas como las leyes incluyen explicaciones (en términos de motivos) de las acciones humanas. Pensemos entonces cuál es la diferencia entre ellas.

Para hacer la distinción, Kant se transporta al sujeto y coloca la diferencia entre máximas y leyes en la manera en que el sujeto considera determinado principio. En el caso de la máxima, el individuo piensa que sólo es válida⁹ para él. En el enunciado, ‘Tomo agua porque quiero mantenerme saludable’, el sujeto preocupado por su salud sabe que si a otra persona no le interesa en ningún grado mantenerse saludable, no tiene por qué beber agua. En otras palabras, sabe que si otro individuo no experimenta el mismo deseo que él, entonces la máxima no se aplica a su voluntad.

En el caso de la ley el sujeto asume que tal principio se sostiene para todos los seres racionales. Según Kant, las leyes morales son así. La persona sabe que cualquier ser racional, en tanto tal, las tendría que adoptar como sus principios. Por ejemplo, si una persona cree que ‘Ayudar a los otros para que vivan mejor’ es una ley moral, creerá también que todos los seres racionales tienen que considerarla del mismo modo. En este caso, dado que el enunciado se adecua a la ley moral es considerada por el individuo como válida para todos los seres dotados de razón.

⁹ El uso que Kant hace del término ‘válido’ para hablar de moralidad no es preciso, pero por lo dicho acerca de las máximas y las leyes, puede entenderse como ‘obligatorio’.

Por otro lado, Kant distingue entre principios prácticos materiales y principios prácticos formales. Los principios materiales son aquellos que incluyen como motivo al placer o las inclinaciones. Posteriormente explicaré en qué consisten los principios formales. Lo importante aquí es notar cómo esta distinción está directamente relacionada con los motivos del agente para llevar a cabo cierta acción y cómo Kant la va a utilizar en argumentos posteriores.

En el teorema I de la *Crítica Práctica* Kant dice lo siguiente de los principios materiales:

Todos los principios prácticos que presuponen un *objeto* (material) de la facultad de desear como fundamento determinante de la voluntad, son todos empíricos y no pueden proporcionar leyes prácticas. (*CRPr*, 21)

En este pasaje Kant define a los principios materiales en términos del motivo ‘detrás’ de ellos, a saber el placer o las inclinaciones. Kant ya había dicho que considera al placer como un elemento empírico y en este pasaje afirma que ese carácter empírico impide que los principios materiales sean leyes. El motivo que impulsa a la acción es el criterio para decidir cuáles principios prácticos son principios materiales y no leyes.

...un principio que se funda solamente en la condición subjetiva de la receptibilidad de un placer o un displacer (condición que solo puede ser conocida empíricamente y que no puede ser válida de modo igual para todos los seres racionales), puede servir ciertamente como *máxima* para el sujeto que la posee, pero no como *ley* (porque le falta la necesidad objetiva que debe ser conocida *a priori*), así que tal principio no puede proporcionar nunca una ley práctica. (*CRPr*, 5:21)

La pregunta ahora es por qué la naturaleza empírica del placer le impide generar buenas acciones e impide que el principio originado a partir de él sea una ley¹⁰. Tal es la cuestión que Kant va a resolver con los tres argumentos siguientes.

3.1. Primer argumento

1. Si A está obligado a hacer X, entonces A es capaz de experimentar el motivo que genere X.
2. Si ese motivo es el placer, entonces si A está obligado a hacer X, entonces A es capaz de experimentar placer.

¹⁰ Hasta ahora no queda nada claro por qué la naturaleza del placer es empírica, tan sólo hemos concedido por mor del argumento que las inclinaciones son elementos del mundo fenoménico.

3. Si A es capaz de experimentar placer, entonces tiene una facultad denominada receptividad que además 'funciona' adecuadamente para producir placer.
4. Si A es un ser puramente racional carente de receptividad, entonces A es incapaz de experimentar placer.
5. Si A es un ser con un defecto en su receptividad tal que ésta no genera placer, entonces A es incapaz de experimentar placer.
6. Si A es incapaz de experimentar placer (ya sea porque carece de receptividad o porque no 'funciona' bien), entonces A no tiene la obligación de hacer X.
7. La carencia de receptividad o su mal funcionamiento liberan a los individuos de obligaciones morales.
8. Aceptar al placer como motivo moral libera a ciertos individuos de obligaciones morales.
9. Es inaceptable que haya seres racionales que no tengan obligaciones morales.

Por lo tanto, el placer no es el motivo moral.

En lo que sigue explicaré ésta reconstrucción en función de lo que dice Kant.

1. Si A está obligado a hacer X, entonces A es capaz de experimentar el motivo que genere X.

La idea expresada en esta primera premisa es que sólo estamos obligados a llevar a cabo cierta acción si podemos vernos motivados a hacerla, es decir si de algún modo puede surgir un motivo en nosotros tal que nos impulse a llevar a cabo cierta acción. La idea es que tiene que haber algo en nosotros, digamos en nuestra mente, tal que seamos capaces de generar cierta acción. Tenemos la acción 'ayudar al necesitado'. Si esto es una obligación, entonces se requiere que el individuo al cuál se le aplica pueda tener algún tipo de motivo para llevar a cabo una serie de acciones que desemboquen en el resultado deseado. Si no hay nada en su mente que lo impulse a hacerlo, más aún si no puede haber nada, entonces ese sujeto no tiene obligación moral de ayudar¹¹. Ésta es una manera de explicar en qué consiste esta primera premisa. Es necesario aclarar ahora que es una premisa oculta en la siguiente cita, en el sentido de que Kant no lo dice explícitamente, pero podemos deducirla a partir de lo que sí dice.

¹¹ Ésta es la idea básica de la postura denominada internalismo. Para una exposición más detallada y una instancia de internalismo ver Williams, Bernard, "Internal and external reasons" en *Moral luck*.

2. Si ese motivo es el placer, entonces si A está obligado a hacer X, entonces A es capaz de experimentar placer.

Esta premisa 2 es una instancia de la premisa 1, donde el motivo que genera la acción es el placer. Con esto, Kant analizará las consecuencias de aceptar que el placer es el elemento que genera acciones con valor moral. Con la siguiente cita dirá cuáles son las dificultades que se generan.

...un principio que se funda solamente en la condición subjetiva de la receptibilidad de un placer o un displacer (condición que solo puede ser conocida empíricamente y que no puede ser válida de modo igual para todos los seres racionales), puede servir ciertamente como *máxima* para el sujeto que la posee, pero no como *ley* (porque le falta la necesidad objetiva que debe ser conocida *a priori*), así que tal principio no puede proporcionar nunca una ley práctica. (CRPr, 21)

Un principio material puede ser una máxima para un sujeto, pero no una ley. Esto es, un sujeto puede adoptar cierto enunciado como su principio de acción, pero puede no estar obligado a actuar conforme a él. Comúnmente pensamos que una ley nos obliga a hacer lo que ella indica. En el caso de beber agua, sabemos que no es una ley para nosotros; sin embargo, lo que indica la moralidad sí lo es.

3. Si A es capaz de experimentar placer, entonces tiene una facultad denominada receptividad que además 'funciona' adecuadamente para producir placer.

Con ésta premisa Kant establece las condiciones que necesitan satisfacerse para que un individuo experimente placer. La primera condición es que posea la facultad adecuada para producir placer, que es la receptividad. Ahora bien, la razón de que un principio material sea sólo una máxima es que tal principio se basa en el placer y por lo mismo requiere que el individuo posea receptividad. Veremos ahora por qué esto es un problema.

4. Si A es un ser puramente racional carente de receptividad, entonces A es incapaz de experimentar placer.

Parece que podemos pensar en un ser carente de la receptividad que poseemos los seres humanos. Tal vez un ángel o Dios sean individuos de tal naturaleza, tal vez una máquina muy sofisticada también lo sea. Kant está pensando en sujetos sin receptividad, pero racionales. Es

importante notar que un individuo sin receptividad, no podría experimentar placer. Tal sujeto no estaría equipado de tal forma que el placer pudiera darse en él.

5. Si A es un ser con un defecto en su receptividad tal que ésta no genera placer, entonces A es incapaz de experimentar placer.

Del mismo modo, podemos pensar en sujetos cuya receptividad tiene algún tipo de falla tal que no pueden experimentar placer. Ahora nos movemos en el conjunto de los seres humanos, dentro del cual podemos encontrar casos en que cierto individuo está incapacitado de algún modo para experimentar placer. Dos de los filántropos de la *Fundamentación* ilustran esto a la perfección. Uno de ellos por penas propias ha perdido la capacidad de conmoverse con las penas ajenas. El otro, es frío de temperamento por naturaleza y simplemente no experimenta sentimiento alguno hacia los sufrimientos de otros individuos menos afortunados.

A pesar de que estos individuos tienen receptividad, hay algún tipo de obstáculo o problema con la generación del placer. En tal caso, podemos decir que estas personas son incapaces de experimentar placer. Por esto dice Kant que un principio material no puede ser una ley ni siquiera para el sujeto que de hecho lo toma como su principio de acción, dado que puede ser el caso que incluso para él sea imposible en cierto momento de la vida actuar de acuerdo con cierto principio de acción debido a alguna falla en la receptividad. Puede suceder lo mismo que al filántropo que primero actúa por inclinaciones y luego las pierde por sus penas propias. En un principio adopta el principio de acción ‘Ayudar a los demás’ porque desea hacerlo, luego su receptividad ya no genera placer ante la idea de prestar algún servicio a los otros. Ese principio material no sería una ley para el individuo.

6. Si A es incapaz de experimentar placer (ya sea porque carece de receptividad o porque no funciona bien), entonces A no tiene la obligación de hacer X.

Ahora bien, si A está en alguno de los casos que menciono, ya sea que carezca de receptividad o que ésta no funcione bien y por lo mismo es incapaz de experimentar placer, entonces A no tendría obligación moral de hacer X. Para mayor claridad, podemos instanciar esto con el ejemplo del filántropo. Si tal individuo es incapaz de experimentar placer (supuesto que el placer es el motivo moral), entonces no tiene la obligación moral de ayudar a las personas.

7. La carencia de receptividad o su mal funcionamiento liberan a los individuos de obligaciones morales.

La consecuencia de esto es que la incapacidad para sentir placer liberaría al sujeto A de la obligación de llevar a cabo cierta acción moral X. Al interior del grupo de seres racionales habría excepciones a las obligaciones de la moralidad.

8. Aceptar al placer como motivo moral libera a ciertos individuos de obligaciones morales.

Esta premisa es consecuencia de las anteriores y con ella Kant establece qué tipo de resultados se obtienen a partir de la aceptación del placer como motivo moral, a saber la excepción de obligaciones morales para cierto tipo de individuos.

9. Es inaceptable que haya seres racionales que no tengan obligaciones morales.

A Kant le parece conceptualmente inaceptable que haya seres racionales exentos de obligaciones morales. Para él, los mandatos de la moralidad son válidos para todos los seres racionales, independientemente de si poseen receptividad, misma que es una capacidad propiamente humana, una capacidad que forma parte de cómo estamos hechos los seres humanos. En la siguiente cita de la *Fundamentación* Kant deja clara ésta idea, así como su tesis de que la moralidad tiene que ser válida para *todos* los seres racionales, sin excepción alguna.

Los principios empíricos no son en modo alguno aptos para fundar sobre ellos leyes morales. Pues la universalidad con que han de valer para todos los seres racionales sin distinción, la necesidad práctica incondicionada que de este modo les es impuesta, desaparece cuando el fundamento de la misma es tomado de la especial configuración de la naturaleza humana, o de las circunstancias contingentes en que está puesta. (Fundamentación...442)

También se puede ver en ésta cita como ni siquiera las circunstancias particulares de un agente pueden excusarlo de sus obligaciones morales, tal como es el caso de los filántropos de la *Fundamentación*.

Conclusión: El placer no es el motivo moral

Como podemos ver este argumento tiene la forma de una reducción al absurdo. Primero asume que el placer es el motivo moral y luego extrae una serie de consecuencias indeseables a

partir de tal supuesto. Ahora bien, ¿en función de qué podemos calificar ciertas consecuencias como indeseables o absurdas? El criterio de Kant es la condición de la universalidad, tal como se hace evidente en la anterior cita.

Con este argumento Kant trata de establecer por qué el placer no satisface la condición de universalidad. La razón principal es que hace excepciones para ciertos seres racionales. Si el placer fuese el motivo moral, entonces la moralidad no sería válida para todos los seres racionales.

3.2. Segundo argumento

En el anterior argumento, Kant rechazó las inclinaciones porque no satisfacían la condición de universalidad. Veremos cuál es la condición que no se satisface en este segundo argumento.

Kant ya ha establecido que el placer es empírico y en tanto tal es fenómeno. El placer es un elemento en las cadenas causales naturales. De esto, la verdad de la tesis determinista y la idea de que el placer es un motivo (en el sentido más básico del término: elemento productor de acciones), se sigue que este tipo de motivo está inserto en las cadenas causales naturales.

1. El placer es fenómeno
2. Los fenómenos están enlazados causalmente (tesis determinista)
3. El placer opera como motivo.

Por lo tanto, este tipo de motivo (el placer) está determinado (enlazado causalmente)

Si este argumento es válido y sólido, a partir de la conclusión se genera una dificultad. Si el placer está inserto en las cadenas causales naturales, entonces podemos rastrear las causas que lo produjeron. Somos capaces de investigar qué causas inmediatas lo generaron: la representación del objeto placentero, las condiciones que generaron mi representación como mi ubicación en un determinado lugar en cierto momento. También es posible rastrear causas más lejanas en el tiempo: puedo hallar las causas que me llevaron a hacer el viaje en el que conocí la casa y también por qué tuve ganas de ir a ese lugar y no otro, etc. Así podríamos ir mucho más atrás, meses, años, siglos en el tiempo hasta hallar causas lejanísimas y completamente ajenas al sujeto que experimentó placer.

De esto se sigue que el sujeto que actúa movido por placer no tiene control sobre las causas que generaron su acción. Por ello, cuando un sujeto hace algo por placer, se ve empujado por ese elemento. Su acción es solamente causada por él y el placer a su vez es causado por una larga cadena de elementos. El sujeto es pasivo ante ese acontecimiento. Es como si hacer algo por placer solamente le pasara a la persona. Su acción sería más bien el resultado de una serie de causas incontrolables para el sujeto. Causas que lo empujan, que lo arrojan hacia la acción en cuestión, causas que son completamente lejanas a él.

Por ello, el placer no satisface el elemento de control que se requiere para que algo pueda ser denominado 'motivo moral'. Una reconstrucción del anterior argumento sería la siguiente:

1. El placer está determinado
2. Si está determinado, no satisface la condición de control.
3. Si el placer es el motivo moral, entonces la voluntad del sujeto no controla los motivos que genera.
4. La voluntad tiene que controlar los elementos que genera (tiene que ser libre)

Por lo tanto, el placer no es el motivo moral.

Otra vez encontramos el modelo de reducción al absurdo. La condición de adecuación que se pone a prueba aquí es la autonomía, condición que podemos rastrear desde el concepto mismo de voluntad de Kant. Si el placer fuese el motivo moral, las personas no serían libres porque sus 'motivos' serían parte de las cadenas causales naturales. Por tales razones, el placer no es el motivo moral.

3.3 Tercer argumento

Como he mencionado, en las acciones conformes con el deber, el resultado en el mundo coincide con lo que manda la ley moral. Kant está pensando que las inclinaciones sólo conducen de manera fortuita a lo que manda la ley. Tengo la inclinación a ayudar a los otros, pero bien pude haber tenido la inclinación de dañarlos. La idea parece ser que esto escapa al control de los sujetos. Esto es algo que simplemente sucede. Las personas no controlamos el tipo de inclinaciones que experimentamos. Algunos sujetos serán afortunados y tendrán inclinaciones que conduzcan a acciones conformes con el deber, pero otros sentirán deseos de llevar a cabo acciones contrarias al deber. También sucede que según cierta situación experimentamos unas u

otras inclinaciones. Por ejemplo, si la fortuna me ha favorecido y tengo una vida sin preocupaciones económicas, entonces será más fácil para mí sentir ganas de ayudar a los otros. En cambio, si yo misma enfrento grandes problemas de dinero, no tendré ganas de hacerlo.

Es cuestión de fortuna o suerte el que un individuo experimente inclinaciones que lo lleven a cumplir con lo que manda la ley. En tal caso, el mismo motivo moral sería de naturaleza fortuita. Por ello, tales elementos no pueden ser motivos morales.

1. Es cuestión de fortuna que las inclinaciones me lleven a acciones conformes con el deber.
2. El motivo moral debe ser de carácter necesario.

Por lo tanto, las inclinaciones no pueden ser motivos morales.

3.4. Presentación esquemática

En esta sección expliqué lo siguiente:

1. Si un ser es racional y actúa, actúa de acuerdo a principios.
2. Esos principios tienen materia y forma
3. Si ese ser racional es determinado por la materia de los principios, lo mueve el placer (inclinaciones).
4. Lo mueve el placer porque tiene cierta receptividad
5. Puede haber seres racionales distintos de los humanos que no posean la receptividad que nosotros tenemos. Si la moralidad dependiera de esa receptividad, esos seres no tendrían obligaciones morales porque serían incapaces de experimentar placer. En tal caso sólo habría obligaciones para aquellos que tuvieran esa receptividad.
6. En el caso de los seres humanos, podría haber individuos incapaces de sentir inclinaciones. Para ellos tampoco habría obligaciones morales si ellas fueran motivos morales.
7. Se requiere un elemento que sea capaz de determinar a todos los seres racionales directamente en su capacidad racional, independientemente del hecho contingente de que sean capaces de experimentar placer.

8. El motivo moral no puede ser aquel que nos conduzca azarosamente a cumplir con nuestro deber.

4. Lo que sí satisface las condiciones de adecuación: la representación de la forma de la ley (el motivo moral)

Kant concluyó que el placer no es el motivo moral y que éste surgía de la materia de la máxima. Por ello, el incentivo moral debe generarse a partir de algo distinto, considerando que además de materia la máxima tiene forma, misma que es independiente de las inclinaciones. Esta última es precisamente el motivo de la moralidad. Queda por ahora pendiente en qué consiste que la forma de una máxima nos pueda mover a la acción, pero es claro que para Kant si lo hace, la razón es práctica por sí misma (tiene fuerza motivacional) tal como se expresa en el siguiente pasaje:

...o no existe facultad superior de desear, o la *razón pura* tiene que ser por sí sola práctica, es decir, debe poder determinar la voluntad mediante la mera forma de la regla práctica, sin presuponer ningún sentimiento, y por lo tanto, sin las representaciones de lo agradable o de lo desagradable como material de la facultad de desear, material que es siempre una condición empírica de los principios. Sólo entonces la razón, en cuanto determina por sí sola la voluntad (y no está al servicio de las inclinaciones), es una verdadera facultad *superior* de desear, a la cual está subordinada la facultad patológicamente determinable...La razón en una ley práctica determina la voluntad inmediatamente y no mediante la intervención de un sentimiento de placer o displacer, ni siquiera mediante un placer en esa ley, y sólo el que como razón pura pueda ser práctica le hace posible el ser *legisladora*. (CRPr, 25)

Kant considera que es lo mismo que la razón sea práctica y que sea capaz de determinar a la voluntad por la mera forma de la ley. La facultad inferior se veía determinada por las inclinaciones. Por ello, si hay facultad superior, sus motivos deben ser distintos del placer que es la materia de la máxima y por lo mismo deben originarse a partir de la forma de la máxima. En otras palabras, la capacidad de dicha forma para motivar es condición necesaria de que haya facultad superior de desear, de que haya razón práctica. Si hay facultad de desear, la forma de la ley es capaz de determinar a la voluntad. Lo que queda por explicar es en qué consiste esa forma de la máxima y cómo es que motiva a la voluntad.

El primer paso para determinar cómo es que la forma de una máxima puede motivar a la voluntad es explicar cuál es la forma de la máxima. Según Kant, el pensamiento en el carácter

universal de la máxima es lo que afecta a la voluntad directamente sin presuponer ningún sentimiento de placer, ningún elemento empírico. La prueba de universalidad de la máxima¹² nos indica si ésta tiene forma universal o no. Dicha prueba consiste en hacer un experimento mental imaginando cómo sería un mundo en el cual todos adoptaran cierta máxima como principio de acción, si todos los individuos pudieran actuar conforme a ella, entonces la máxima es buena moralmente. De esta forma, los principios generados por la representación de la forma de la ley moral se denominan principios formales.

En un primer momento, parecería legítimo pensar al motivo moral como una creencia o un pensamiento, justamente el pensamiento acerca de la universalidad de cierta máxima. Veremos si es correcto entender al motivo moral de esa manera.

4.1. Principios materiales vs. principios formales

A través de un ejemplo trataré de explicar la diferencia entre ambos tipos de principio. Un individuo adopta la siguiente máxima¹³:

"Ayudar a otros para que vivan mejor"
Acción Objeto (Fin)

Este enunciado puede ser o bien un principio material o bien una ley (principio formal). Si es un principio material, el placer opera como motivo de la acción en cuestión. En este caso, el principio no es una ley porque el placer es un elemento empírico.

En cambio, si esta máxima es una ley moral, entonces no es su materia sino su forma lo que mueve a la acción. La forma de la ley tiene que ser su universalidad. La mera consideración de que mi máxima puede ser una ley universal, o sea que todos podrían actuar conforme a ella, es suficiente para moverme a la acción, para determinar mi voluntad hacia el fin propuesto. Como he mencionado, Kant encuentra que sólo las acciones que se realizan por la forma de la ley son acciones morales.

¹² Ver 421 y ss. en la 'Segunda sección' de la *Fundamentación*.

¹³ Hay dificultades al establecer qué elementos deben componer una máxima. No voy a abordar tales problemas porque constituyen un tema aparte por sí mismos. Sólo asumiré aquí que la máxima consta de la acción a realizar y del fin que el sujeto se propone al llevarla a cabo. Un tercer elemento (no explícito) es el motivo por el cuál actúa el individuo. En este sentido las máximas son explicaciones en términos de motivos. Esta interpretación no distorsiona la idea principal de Kant acerca de lo que es un motivo moral.

4.2. Afinidad entre el imperativo categórico y la voluntad

Se ha dicho hasta ahora que la forma de la máxima debe motivar a la voluntad y que se origina ante la representación de la universalidad de la máxima; sin embargo, no se ha especificado cuál es la naturaleza de este motivo moral. Los dos siguientes argumentos, serán útiles para determinar ese asunto, además de cumplir con el papel que Kant les asignó, a saber mostrar que el incentivo moral y la voluntad son afines entre sí, es decir, que en efecto podemos ser motivados a actuar por la forma de la ley.

4.2.1. Primer argumento¹⁴

Kant tratará de mostrarnos que si nos motiva la representación de la ley, entonces nuestra voluntad es libre:

1. La mera forma de la ley es una representación de la razón pura práctica.
2. Por ello, la forma de la ley no es un fenómeno.
3. Sólo los sucesos naturales son fenómenos y obedecen la ley de causalidad.
4. Por ello, la representación de la ley no es un suceso natural y no obedece a la ley de causalidad.
5. La mera forma de la ley determina a la voluntad.
6. La voluntad es libre en sentido trascendental.

Por lo tanto, una voluntad determinada por la forma de la ley moral es una voluntad libre.

¹⁴ “Supuesto que la mera forma legislativa de la máxima sea el fundamento determinante suficiente de una voluntad, encontrar la naturaleza de esa voluntad que es determinable sólo por esa forma.

Dado que la mera forma de la ley no puede ser representada más que por la razón, no es, por lo tanto, un objeto de los sentidos, y por consiguiente, ni siquiera pertenece a los fenómenos; así pues, la representación de esa forma como fundamento determinante de la voluntad se distingue de todos los fundamentos determinantes de los eventos naturales según la ley de la causalidad porque en éstos los fundamentos determinantes también tienen que ser ellos mismo (sic) fenómeno. Pero si ningún otro fundamento determinante de la voluntad puede servir de ley a ésta sino sólo aquella forma legislativa universal, entonces una voluntad tal debe ser pensada, respecto de la relación mutua con la ley natural de los fenómenos, i.e. la causalidad, como totalmente independiente de ésta. Pero una independencia tal se llama *libertad* en el más estricto, es decir, trascendental sentido. Así pues, una voluntad a la cual la mera forma legislativa de la máxima puede servir de ley, es una voluntad libre”. (CRPr, 28)

Mostrando que la forma de la ley moral no es un fenómeno, Kant asegura que no obedece la ley de la causalidad. Dado que su distinción es exhaustiva, si algo no es fenómeno, entonces es noúmeno. Con esto y el supuesto de que la forma de la ley moral determina a la voluntad, Kant llega a la idea de que la voluntad determinada por la ley moral es la voluntad libre. Tenemos un elemento nouménico que determina a la voluntad.

Debe notarse que tanto la premisa 1, la 3 y la 5 son estipulaciones o como dice Kant, supuestos. El argumento sería tan sólo una petición de principio si pretendiera ser demostrativo; sin embargo, la intención de Kant es precisamente mostrar que si suponemos que hay un elemento nouménico de carácter moral que es capaz de mover a la voluntad, entonces la voluntad moral es la voluntad libre. Los dos grandes supuestos son:

1. El incentivo moral es nouménico
2. Ese incentivo puede mover a la voluntad

Son supuestos porque Kant no puede demostrar que en efecto haya elementos motivacionales nouménicos. Lo que sostiene es que estos se requieren para que haya moralidad. La idea es que si las premisas fueran verdaderas, la conclusión también lo sería. El problema es que no podemos saber cuál es el valor de verdad de las premisas porque ello escapa a nuestras capacidades perceptuales y cognitivas.

La cuestión aquí es que si es el caso que nos motive la ley moral, entonces nuestra voluntad es apta para ser afectada por un motivo de tal naturaleza y una voluntad así sólo puede ser la voluntad libre en sentido trascendental, dado que no hay lugar en el mundo fenoménico para el incentivo moral.

Si la distinción fenómeno/noúmeno es exhaustiva, entonces si el deber no opera en el mundo fenoménico, pero es el caso que opera, entonces tiene que hacerlo en el plano nouménico, precisamente donde se ubica una voluntad libre en sentido trascendental. Aquí hay dos preguntas a resolver:

1. ¿En qué consiste que el motivo moral sea nouménico?
2. ¿El motivo moral es lo que comúnmente entendemos como pensamiento o creencia?

La ‘representación’ de la ley es un elemento de naturaleza completamente desconocida para nosotros¹⁵. Simplemente no entendemos cómo sería un elemento así justamente porque es nouménico. Tenemos aquí el punto central. La manera de caracterizar al motivo moral depende del concepto de noumeno. En el capítulo 1 reconstruí dos nociones diferentes de noumeno. ¿Cuál de las dos toma Kant para su concepto de motivo moral?

- a) cosa en sí
- b) concepto nouménico porque no podríamos conocerlo

4.2.1.1. En qué consiste que el motivo moral sea nouménico y por qué el motivo moral no es un suceso mental

Es claro que el concepto ‘motivo moral’ es nouménico porque no podríamos conocer el objeto al que correspondiera dada su naturaleza no temporal y no espacial. Nuestras capacidades cognitivas no alcanzan para tanto. Simplemente va más allá de nuestras posibilidades como seres sensibles.

Esa segunda opción es adecuada (b). Es necesario verificar si también lo es la primera. En el caso de la libertad, teníamos que atribuirla a nosotros mismos en tanto seres nouménicos. Esto era atribuirnos la propiedad de la libertad en tanto cosas en sí. Esto mismo aplica para el motivo moral. Si hay moralidad, entonces el incentivo moral debe funcionar al nivel de las cosas en sí. Tendría que ser el caso que en tanto cosas en sí nos viéramos motivados a actuar según el incentivo moral. Un ejemplo ayudará a explicar el punto.

Imaginemos a un sujeto que va caminando por la calle y ve que una anciana con bolsas muy pesadas quiere cruzar la calle. Se propone ayudarla y en efecto se dirige hacia ella, ofrece su ayuda, toma las bolsas y ambos caminan hacia el otro lado de la calle donde está la casa de la mujer. Estamos de acuerdo en que la acción es buena. No será tan sublime como sacar a un niño de una casa en llamas, pero la consideramos digna de elogio. Por lo menos en parte valoramos esa acción por el motivo por el cual el sujeto la llevó a cabo. Si vemos que al llegar a la casa el hombre le pide una propina a la anciana, la acción será menos valorada que si observamos que desinteresadamente se aleja sin más recompensa que un agradecimiento; pero ¿cuál es ese motivo que le da valor a la acción?

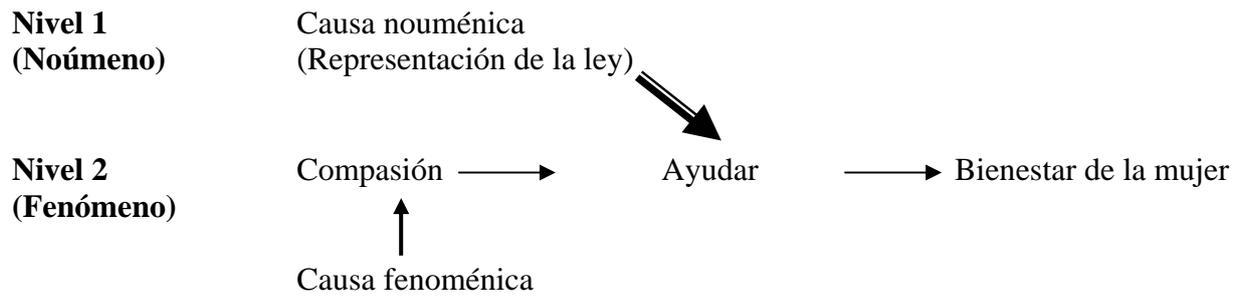
¹⁵ En el apartado 6 del capítulo III expondré una dificultad con el carácter incognoscible de los motivos morales y su relación con la responsabilidad moral.

Una respuesta común a esa pregunta es que el sujeto ayudó a la mujer por la mera satisfacción de hacerlo, sin esperar nada a cambio. En tal caso, el sujeto se puso en acción porque le gusta ayudar a la gente, porque experimenta algo agradable cuando ve que hizo algo bueno. La acción de ese hombre se explica en términos de una inclinación hacia el fin propuesto. No se trata de una inclinación egoísta (indirecta), pero al fin y al cabo de una inclinación. Ese hombre se mueve a la acción porque lo desea. Se complace en hacerlo.

Por los argumentos de la sección 2 de este apartado, si es la inclinación la que motiva al sujeto, su acción (a pesar de lo que indique nuestro sentido común) no es valiosa moralmente. La razón principal para concluir esto es que las inclinaciones son elementos empíricos. Por lo mismo, cualquier otro elemento empírico tampoco puede motivar una acción genuinamente moral. Esto es, ningún suceso mental puede ser un motivo moral. Se concederá fácilmente que todo lo que pasa en nuestra mente es fenómeno. Para empezar, mis pensamientos, creencias, representaciones, etc. aparecen a mi conciencia. En ese momento se convierten en fenómenos porque se ubican en un tiempo determinado. Incluso si hablamos de deseos inconscientes, aunque yo no me percate de ellos siguen estando ahí, en un momento determinado de mi vida.

Kant sostiene que la representación de la ley moral es el motivo moral. Por lo que he dicho anteriormente, es necesario descartar la idea de que el deber, tal como Kant lo caracteriza, es un pensamiento o una representación en el sentido ordinario del término, en el cual estos elementos son sucesos mentales que ocurren en el mundo de los fenómenos. En cambio, es un elemento nouménico, pero ¿cómo podríamos introducir ese elemento en la explicación de una acción común?

Aún cuando parezca que la compasión o la solidaridad fueron los motivos en una acción moral, si esta es genuinamente moral, debe haber otra explicación de ese mismo fenómeno. Debe haber otro motivo que promovió la acción. Según Kant, puede haber dos causas para la misma acción fenoménica. Tenemos la causa empírica y tenemos una causa nouménica. La causa empírica es tan sólo una causa aparente. Es la que se presenta ante nuestros sentidos. En cambio, la causa nouménica, a saber el motivo moral debe ser la que realmente opere, la que funcione en la realidad que está más allá de las apariencias. Ese motivo moral tiene que operar en nuestro ser como cosa en sí. Tiene que ser parte de una causalidad distinta de la empírica. Utilizo un esquema anterior para el presente ejemplo:



Esquema 13

El nivel 2 es tan sólo apariencia. Para que la acción en cuestión tenga verdadero valor moral, tiene que haber una causa que esté funcionando más allá de las apariencias que opere en nuestro yo en tanto cosa en sí.

4.2.2 Segundo argumento¹⁶

En este argumento, a diferencia del primero, Kant tratará de mostrar que si suponemos que tenemos una voluntad libre, entonces tendremos que concluir que ella se ve determinada por la representación de la ley moral.

1. El placer se manifiesta sólo empíricamente.
2. Una voluntad libre es independiente de condiciones externas.
3. A pesar de esa independencia, algo debe determinarla.
4. Por ello, una voluntad libre debe ser determinada por algo independiente de condiciones empíricas (una voluntad libre debe ser determinada por algo distinto del placer).
5. Una ley tiene o bien materia o bien forma.
6. *Por lo tanto*, la forma de la ley debe ser aquello que determina a la voluntad.

¹⁶ “Supuesto que una voluntad sea libre, encontrar la ley que sólo es apropiada para determinarla necesariamente. Dado que la materia de la ley práctica, o sea, un objeto de la máxima, nunca puede ser dada más que empíricamente, pero la voluntad libre debe ser determinable como independiente de las condiciones empíricas (es decir, pertenecientes al mundo de los sentidos); Así, una voluntad libre, independientemente de la *materia* de la ley, debe sin embargo encontrar un fundamento determinante en la ley. Pero fuera de la materia, en la ley no hay nada más que la forma legislativa. Por consiguiente la forma legislativa, en cuanto está contenida en la máxima, es lo único que puede constituir un fundamento determinante de la voluntad libre”. (CRPr, 29)

En la premisa 2 encontramos la idea de que la voluntad es una causalidad distinta de la natural e *independiente* de ella. En este argumento el supuesto es la premisa 2. Luego, el paso a la premisa 3 se justifica porque en tanto voluntad racional, los incentivos empíricos son distintos y externos a ella. La materia de la ley produce una representación que genera el placer o dolor que opera justamente como incentivo empírico. Por ello, la materia de la ley (el placer) no es aquello que determina a la voluntad libre.

El siguiente paso será determinar cuál es el elemento que sí es capaz de ser motivo en una causalidad racional. Después de descartar a la materia de la ley, lo que queda es su forma, misma que origina una representación racional que no está asociada con sentimientos de placer o dolor. Por tal razón, Kant concluye que la representación de la forma de la ley es aquello que determina a la voluntad libre. La voluntad nouménica funciona de tal forma que el único elemento que puede determinarla es el incentivo moral. La naturaleza empírica de las inclinaciones les impide hacerlo.

Como se puede ver en los dos argumentos anteriores, Kant está pensando que ley moral y voluntad libre son afines entre sí, incluso que se implican mutuamente. La voluntad está de tal manera constituida que permite ser afectada por la ley moral, mientras que el incentivo moral tiene los elementos que le permiten afectar a una voluntad racional libre.

A través de estos dos argumentos puedo explicar en qué consiste el motivo moral y cómo es que satisface las condiciones de adecuación en que Kant está pensando:

1. Es racional porque lo empírico no garantiza la universalidad.
2. Es nouménico porque los fenómenos están enlazados en cadenas causales.
3. Es universal porque todos los individuos en tanto racionales son capaces de verse movidos por la representación de la ley moral.
4. Es necesario porque permite que todos los seres racionales tengan obligaciones morales.
5. Es autónomo porque no es fenoménico y por ello no está sujeto a la ley de la causalidad.

Con esto, Kant ha dicho cuál tendría que ser la naturaleza del incentivo moral y cómo es que la voluntad tendría que generarlo. Lo siguiente es explicar *cómo* es que motiva a la voluntad. Considero que 'mecanismo' es una palabra adecuada para describir lo que Kant expondrá a

continuación porque hay ciertos elementos que interactúan de tal manera que generan cierto resultado. Regresaré a este punto en el momento adecuado.

5. Mecanismo motivacional: Cómo el deber motiva a la voluntad

Dado que Kant entiende a la voluntad como un tipo de causalidad, ésta funcionará de determinada forma para producir ciertos resultados. El primero de ellos es precisamente el que se genera espontáneamente (libremente) en la voluntad pura del individuo y a partir del cual se explica la génesis de lo que sería una acción moral. Ese primer eslabón es la representación de la ley moral. Por tal razón hablo de ‘mecanismo motivacional’. La voluntad se comporta como una maquinaria que produce cierto efecto después de un determinado proceso.

Tal mecanismo se compone de dos partes fundamentalmente. En la primera parte del proceso, la ley moral hace un trabajo de ‘limpia’ para dejar a la voluntad libre de elementos empíricos y en la segunda parte, la ley moral es capaz de determinar a la voluntad una vez que se ha eliminado la influencia de las inclinaciones.

5.1. Parte negativa: frustración de las inclinaciones

Las personas, como fenómenos, tienen una voluntad empírica que se ve determinada por los sentimientos de placer y dolor, es decir por las inclinaciones; pero en cuanto noúmenos tienen una voluntad libre que genera espontáneamente la representación de la ley moral. Entonces, tal como somos en nosotros mismos tenemos una voluntad libre y la apariencia de nuestra voluntad es un elemento determinado (concediendo la lectura que hice de la distinción fenómeno/noúmeno). La labor de limpia que mencioné es lo que Kant denomina efecto negativo. Se supone que ese efecto se produce en la voluntad empírica como causa de algo que acontece en la voluntad pura:

...la ley moral, como fundamento determinante de la voluntad, por dañar a todas nuestras inclinaciones, debe producir un sentimiento que puede ser llamado dolor, y aquí tenemos ahora, el primero y quizá el último caso en el cual, con conceptos *a priori*, podemos determinar la relación de un conocimiento (que en este caso es de una razón pura práctica) con el sentimiento de placer o displacer. (*CRPr*, 73)

Según este pasaje, podemos saber a priori que si la ley moral frustra nuestras inclinaciones debe producir un sentimiento llamado dolor. No satisfacer nuestras inclinaciones produce un

sentimiento de desagrado. Conceptualmente es posible establecer que cuando se satisfacen nuestras inclinaciones se produce en nosotros placer y cuando se frustran se produce el sentimiento contrario que es el dolor.

Tenemos entonces que esa frustración de nuestras inclinaciones genera un elemento de naturaleza empírica. En este punto precisamente comienzan las dificultades. Kant trata de defender la idea de que nuestra voluntad como es en sí misma genera ciertos efectos en nosotros como apariencia. Lo que produce es que en las cadenas causales empíricas se inserten ciertos elementos como el dolor. Entonces la ley moral produce dos efectos en nosotros en tanto fenómenos:

1. La frustración de las inclinaciones. La ley moral es causa directa de esto.
2. Sentimiento de dolor. Este es el resultado de la frustración de las inclinaciones. En este sentido es un producto indirecto de la ley moral.

Es necesario ser cuidadosos en este punto. Hay casos empíricos, de la vida cotidiana, en que consideramos que hemos vencido nuestros deseos y dominado nuestra naturaleza pasional. En tales casos, creemos que nos hemos sobrepuesto a las inclinaciones, a favor de nuestro deber o nuestra conveniencia. Por ejemplo, cuando nos quedamos en casa a estudiar en lugar de ir a una fiesta, lo que pensamos es que nuestro deber venció a las inclinaciones.

La teoría de Kant no pretende decir que eso es en efecto lo que sucede. Kant no se compromete con que en los casos en que creemos actuar por deber, en efecto lo hacemos. Lo que explicará con este mecanismo motivacional es cómo tendría que darse la motivación para que fuera moral. De tal modo, los casos en que creo que he actuado por deber pueden ser casos de acciones morales o pueden no serlo. Por ello, los casos empíricos no apoyan ni falsifican la teoría de Kant. De hecho, nunca podríamos saber si actuamos moralmente o no, dado que el valor moral de la acción lo proporciona el motivo por el cual la realizamos y ese motivo está en principio oculto a nosotros por pertenecer al plano nouménico.

Ahora bien, si esos casos en efecto fueran producto de la ley moral, la frustración de nuestras inclinaciones no podría consistir en la desaparición de las mismas. No es que la ley moral haga que el individuo ya no se incline por algo. El dolor se genera porque la inclinación sigue ahí, pero la ley moral impide que se realicen las acciones necesarias para satisfacerla. Empíricamente

observamos que cuando alguien cumple con su deber, generalmente aún tiene un deseo que se opone a él, pero que es bloqueado de tal manera que no genera acciones inmorales. Un ejemplo ayudará.

Supongamos que una máxima moral es ésta: ‘No cometer adulterio, aun cuando mis deseos me impulsen a hacerlo’. En tal caso, hay una fuerte inclinación opuesta a la acción mandada por la ley. La persona desea fuertemente cometer adulterio. Si la voluntad pura de ese sujeto se representa la ley moral, se genera un efecto negativo sobre sus inclinaciones.

Como mencioné, parece evidente que el efecto negativo no consiste en la eliminación de la inclinación porque aun cuando el sujeto se contenga y no lleve a cabo la acción, su deseo persiste. Más aún, puede ser que la intensidad de su deseo aumente debido a la acción omitida. En cambio, el efecto negativo consiste en que la inclinación pierde su eficacia como elemento motivacional, de modo que está presente, pero no mueve a la acción porque la ley moral impide al sujeto actuar en la dirección que indican los deseos. En este sentido, la voluntad pura determina o tiene influencia en lo que sucede en el mundo empírico, así es como se forman las cadenas causales que podemos observar. Esa es la ‘limpia’ motivacional que hace la ley moral.

Luego, cuando una persona no sigue el rumbo de sus deseos experimenta el sentimiento de dolor. Contenerse no es algo agradable. Lo placentero sería dar rienda suelta a los deseos. Dicho en otras palabras, cuando en la voluntad nouménica del sujeto se presenta la ley moral, ese ‘hecho’ frena la acción de las inclinaciones y como consecuencia de ese freno la persona experimenta un sentimiento de desagrado.

En este momento del proceso, la voluntad del hombre ya no tiene influencias externas que puedan determinarla. Recordemos que nuestra voluntad es imperfecta y por ello susceptible de verse afectada por elementos empíricos. Con esta limpia, la voluntad ha removido todos los obstáculos que impedían su adecuado funcionamiento.

5.2. Parte positiva

En un caso donde el sujeto está en su casa, lejos de las tentaciones y se pregunta si su máxima es moral, la ley manda un conjunto de omisiones: no salir de su casa, no ir hacia su auto, no conducir, etc. El siguiente ejemplo es un caso en el que es necesario llevar a cabo diversas acciones (y no sólo omitirlas) para dar cumplimiento a lo que manda la ley.

Pensemos en un sujeto que está en un tribunal y le preguntan: ¿Es usted responsable del homicidio de su esposa? Es claro que tiene fuertes inclinaciones para mentir y decir que no lo es, su vida puede estar en juego; sin embargo, en su voluntad nouménica se representa la ley moral que le ordena: ‘Decir la verdad aunque se pierda la vida’.

El efecto que la ley debería tener sobre el sujeto es impedir que sus inclinaciones actúen como elementos de motivación y como un efecto secundario de esto debe producirse el sentimiento de dolor. Si la ley bloquea la acción de sus inclinaciones, el sujeto se quedará callado, pues se neutralizan los elementos que lo iban a mover a decir ‘no soy culpable’. En este momento no hay nada que determine a la voluntad en ausencia del poder motivacional de las inclinaciones; sin embargo, la ley manda decir la verdad, por lo cual no basta con que el sujeto se quede callado, sino que tiene que contestar ‘sí, yo la maté’. Esa es la acción que se manda para dar cumplimiento a la ley. En este punto se presenta el efecto positivo de la ley moral sobre la voluntad, misma que tiene que intervenir para determinar a una voluntad.

En tanto puramente racional, la voluntad es determinada por la mera forma de la ley moral, por lo cual una vez bloqueada la influencia de las inclinaciones y una vez que la voluntad se encuentra en condiciones propicias, el camino está libre para que la ley moral determine a la voluntad. Se podría decir que en tal caso la representación de la ley moral ya no tiene que competir con elementos empíricos externos a la voluntad.

5.3. Respeto por la ley

Según Kant, ese elemento nouménico que es la representación de la ley moral genera un sentimiento llamado *respeto*. A continuación explicaré el papel que juega al interior de la teoría de Kant.

...como esta ley es, a pesar de todo, algo positivo en sí, a saber, la forma de una causalidad intelectual, o sea, de la libertad, es al mismo tiempo un objeto de *respeto* en la medida en que, por su oposición a la resistencia subjetiva contraria, es decir a las inclinaciones en nosotros, *debilita* la presunción, y cuando la derrota completamente, es decir, la humilla, es un objeto de máximo *respeto*, y por ende, también es el fundamento de un sentimiento positivo que no es de origen empírico, pero que es conocido *a priori*. (CPrR, 73)

Las inclinaciones y la representación de la ley moral son antagónicas, las primeras son ajenas a la voluntad racional libre y la segunda es el elemento motivacional capaz de mover a la voluntad pura. La ley moral debilita a la vanidad o arrogancia y en ese sentido la humilla. Tal humillación se produce por la superioridad que la razón le atribuye a la ley moral en comparación con las inclinaciones. La voluntad pura compara de algún modo la ley moral con las inclinaciones y la humillación o el dolor se producen cuando la ley moral las vence.

Por esa superioridad, la ley moral es objeto de respeto y origina un sentimiento que 1) no es de origen empírico y 2) es conocido *a priori*. Es necesario precisar que ese respeto producido por la ley moral no es aquello que produce acciones morales, sino un producto del quebranto de nuestras inclinaciones.

El respeto por la ley es un sentimiento también empírico, pero que se puede conocer *a priori* y que es originado por algo inteligible, a saber la ley moral. Otra vez, ese sentimiento no genera buenas acciones, sino que es un producto solamente y el motivo efectivo es la mera representación de la ley. Esta representación es lo que sí es capaz de determinar a la voluntad racional pura.

5.3.1. Por qué el sentimiento de respeto no es el incentivo moral

La mera representación de la ley debe ser capaz de determinar a la voluntad. Por ello, ese sentimiento de respeto por la ley tan sólo resulta de la representación de la ley, de ningún modo es el incentivo moral. Se supone que el mero ‘pensamiento’ nouménico en la universalidad de la máxima tiene que ser capaz de determinar a la voluntad pura.

Si el sentimiento de respeto por la ley fuera el incentivo moral, la ley moral no determinaría directamente a la voluntad, sino que requeriría de un elemento empírico para hacerlo. Si Kant admitiera que el respeto por la ley es el incentivo moral y que es de naturaleza empírica, se acarrearía las mismas dificultades que critica. Se le aplicarían los tres argumentos que construyó para decir por qué las inclinaciones no son motivos morales. Precisamente por esos problemas, Kant sostiene que el motivo moral tiene que ser puramente racional.

5.4. Descripción final del mecanismo

...la causa de la determinación de aquel sentimiento [respeto por la ley] reside en la razón pura práctica, y por lo tanto, no debe decirse que esta sensación, en cuanto a su origen, sea producida patológicamente, sino *producida prácticamente*; en vista de que la representación de la ley moral quita el influjo del amor propio y la ilusión de la presunción, disminuye el obstáculo que encuentra la razón pura práctica y se produce así, en el juicio de la razón, la representación de la superioridad de su ley objetiva sobre los impulsos de la sensibilidad y, por lo tanto, aumenta relativamente el peso de la ley (respecto de una voluntad afectada por la sensibilidad) al quitar el contrapeso. (CRPr, 75)

Primero, un sentimiento patológicamente producido tiene su origen en la sensibilidad de las personas, mientras que uno prácticamente efectuado se origina a partir de la razón práctica del individuo. Enseguida, Kant describe cómo es que se produce el incentivo de la moralidad:

1. La representación de la ley moral le quita a las inclinaciones su influencia.
2. Quitando tal influencia, los obstáculos motivacionales que se le presentaban a la razón práctica son removidos.
(Hasta aquí encontramos el efecto negativo producido por la ley moral).
3. Una vez removido el contrapeso, la voluntad se representa la superioridad de la ley moral en comparación con los impulsos sensibles.
4. Se genera la acción a partir de tal representación.

1 y 2 son pasos negativos porque se le quita a las inclinaciones su poder de motivación, mientras que 3 es el efecto positivo de la ley moral sobre la voluntad pura, racional y libre. Primero la ley quebranta las inclinaciones y como consecuencia se puede ‘apreciar’ con claridad la superioridad de la ley. Kant está pensando que cuando las inclinaciones tienen plena influencia en nosotros, la voluntad encuentra obstáculos para ser determinada por la ley moral. Cuando la ley suprime el influjo de las inclinaciones, se puede ‘ver’ con claridad la naturaleza de la ley moral que es afín a la naturaleza o constitución de la voluntad pura. No queda claro en que consiste que la voluntad *aprecie* la superioridad de la ley moral sobre las inclinaciones, pero podríamos caracterizar ese suceso diciendo que dada la constitución de la voluntad, prefiere al imperativo categórico sobre el placer. Tal es la forma en que la representación de la ley moral tendría que motivar a la voluntad si hay moralidad.

Capítulo III

Dificultades

1. Un problema con la causalidad

1.1. Causalidad fenoménica

Tal como se ha caracterizado la libertad, se requiere que algo nouménico *cause* una acción (que es un fenómeno). Por un lado, tenemos la idea de causalidad que funciona en los fenómenos. Según la teoría de Kant, hay una forma pura de nuestro entendimiento (categoría) a través de la cual enlazamos dos fenómenos, donde ambos se ubican en un tiempo determinado. En este caso, tanto la causa como el efecto son fenómenos, por lo cual entendemos perfectamente qué puede ocupar el lugar de causa y qué el lugar de efecto. Además, una parte de entender la relación que hay entre ellos es decir que la causa fue *anterior* al efecto. En ocasiones precisamos la hora en que sucedió la causa y cuánto tardó en producir cierto efecto. Tal parece que una característica esencial del concepto 'causalidad' es la temporalidad (más adelante aclararé si en efecto lo es). Entiendo muy bien que el desplazamiento de una piedra (causa) es anterior al rompimiento de un vidrio (efecto).

1.2. Causalidad nouménica

Kant emplea el mismo término para referirse a la relación que hay entre un elemento nouménico y nuestras acciones, queriendo expresar que ambos están relacionados causalmente. No obstante, a diferencia de la causalidad fenoménica, uno de los elementos de la relación causal no se encuentra en el tiempo ni en el espacio y sin embargo debemos entender que *causa* algo y además que ese algo es un elemento que sí se encuentra en el tiempo, a saber nuestras acciones.

En este caso, dada la atemporalidad de la causa, no podemos atribuirle ningún tipo de predicado temporal, por lo cual no podemos decir que es anterior, posterior o simultáneo a nada (incluyendo las acciones) pero habíamos dicho que la anterioridad de la causa con respecto al efecto es algo indispensable a la noción de causalidad.

Un fenómeno es una sensación ubicada en cierto espacio y tiempo. Luego, el entendimiento tiene doce categorías (entre ellas la causalidad) con las cuales relaciona entre sí a los fenómenos, lo cual origina conocimiento. Kant explica el funcionamiento de las categorías:

...las categorías tienen la peculiaridad de que sólo pueden poseer una significación determinada y una referencia a algún objeto por medio de la *condición sensible* general. Si eliminamos de la categoría esta condición, aquélla no puede contener otra cosa que la función lógica de someter la diversidad a un concepto. Pero esta función, es decir, la simple forma del concepto, no nos basta para conocer y distinguir qué objeto le corresponde, ya que precisamente se ha hecho abstracción de la condición sensible, que es la que hace posible que le correspondan objetos...
(CRP, A 244)

En este sentido, el entendimiento *piensa* los fenómenos. Se puede decir que las intuiciones empíricas y las formas de la sensibilidad son el contenido del pensamiento del entendimiento, mientras que las categorías son la mera forma, son aquello que posibilita ordenar los datos proporcionados por la intuición. Es importante también que en ausencia de la sensibilidad, no podemos siquiera fijar un objeto para que el entendimiento lo piense y en ausencia de objeto, la mera forma no nos proporciona conocimiento. Tenemos entonces que esta idea de Kant de ‘pensar’ es cognitiva. Esto se ve con claridad en la siguiente cita:

Lo primero que se exige de todo concepto es la forma lógica del concepto (pensar) en general. En segundo lugar, se le exige la posibilidad de darle un objeto al que se refiera. Sin tal objeto no tiene sentido alguno y carece por completo de contenido, por más que siga poseyendo la función lógica capaz de construir un concepto a partir de datos eventuales. Ahora bien, no podemos suministrar un objeto al concepto sino mediante la intuición. Aunque sea posible *a priori* una intuición pura con anterioridad al objeto, esa misma intuición sólo puede recibir su objeto, es decir, su validez objetiva, a través de la intuición empírica, de la que constituye una mera forma. Así, pues, aun siendo posibles *a priori*, todos los conceptos, y con ellos todos los principios, se refieren a intuiciones empíricas, es decir, a datos de una experiencia posible. De no ser así, carecen de toda validez objetiva y se reducen a un juego de la imaginación o del entendimiento con sus respectivas representaciones.
(CRP, A 239 B 298)

Algo no puede ser un objeto si no podemos tener intuiciones empíricas de él. En este sentido, el noumenon no puede ser objeto de conocimiento. Por definición carecemos de datos de los sentidos acerca de tal objeto; sin embargo, Kant sostiene que podemos *pensar* la causalidad entre un noumenon y un fenómeno:

...la *causa noumenon*, respecto del uso teórico de la razón, si bien es un concepto posible y pensable, es sin embargo un concepto vacío. Pero ahora yo no pido

conocer teóricamente la naturaleza de un ser *en tanto que* tiene una voluntad *pura*; me basta solo indicarlo como tal mediante ese concepto, y por lo tanto, sólo unir el concepto de la causalidad con el de la libertad...(*CRPr*, 55)

Como expliqué antes, el ‘pensar’ que genera conocimiento se produce porque se llena de contenido nuestra forma pura del entendimiento, la causalidad. A esto se refiere Kant cuando dice que aplicamos nuestras categorías a los fenómenos. En cambio, ‘causalidad nouménica’ es un concepto vacío de contenido porque no se aplica a ninguna intuición empírica. Se trata de nuestra forma pura del entendimiento sin ningún dato sensible que la respalde. En el sentido de pensar que expliqué anteriormente, nuestro entendimiento no está pensando nada, en ausencia de intuiciones empíricas.

Dado que se trata solamente de nuestra forma pura, no tenemos conocimiento de lo que sea la causalidad nouménica; sin embargo, Kant se compromete con la idea de que es ‘pensable’ una causalidad nouménica. Es claro que se trata de un ‘pensar’ completamente diferente al primer caso. Reitero, en ausencia de intuiciones empíricas, no hay nada que el entendimiento pueda ‘pensar’ en sentido cognitivo. No obstante, resta por explicar en qué consiste pensar un noumeno, en qué consiste la posibilidad de ese concepto. Kant lo explica de la siguiente manera:

...el concepto de un ser dotado de una voluntad libre es el concepto de una *causa noumenon*; y estamos seguros que este concepto no se contradice a sí mismo porque el concepto de una causa, en cuanto derivado totalmente del entendimiento puro, y al mismo tiempo también asegurado, mediante la deducción en su realidad objetiva respecto de los objetos en general, e independientemente en cuanto a su origen de todas las condiciones sensibles, y por lo tanto, no limitado por sí a los fenómenos (a menos que se quisiera hacer un uso teórico determinado), podría sin duda ser aplicado a cosas en tanto que seres puros del entendimiento. (*CRPr*, 55)

En el entendimiento, la causalidad es una forma pura y en tanto tal, vacía de todo contenido empírico e independiente de él. Esa pureza de las categorías garantiza que no tienen un vínculo necesario con los fenómenos, en el sentido de que sólo puedan ser aplicadas a objetos de experiencia. De este modo, queda abierta la posibilidad de que sean aplicadas a algo distinto de ellos, es decir, noumenos. En la producción de conocimiento sí hay un vínculo necesario entre entendimiento y fenómenos porque para que haya tal vínculo tienen que interactuar ambos elementos. Por ello, en caso de poder aplicar nuestras categorías al noumeno no se generaría conocimiento.

Kant dice que ‘causalidad nouménica’ no es un concepto contradictorio¹ porque la categoría de la causalidad no está fundamentalmente relacionada con fenómenos. Si así fuera y pretendiéramos afirmar que hay causalidad no relacionada con fenómenos, se produciría una contradicción, pero esto no es el caso. Concediendo esto a Kant, la cuestión ahora es a qué vamos a aplicar nuestras categorías.

...el concepto de una causalidad empíricamente incondicionada, si bien es vacío (sin una intuición apropiada), sin embargo es siempre posible y se refiere a un objeto indeterminado... (CRPr, 56)

Otra vez, tal aplicación no genera conocimiento. También tenemos que aquello a lo que se aplicarían las categorías es un ‘objeto indeterminado’. Lo es porque nosotros, para fijar un objeto, lo ubicamos espaciotemporalmente, pero en este caso no podemos hacerlo porque no aplicamos al noumeno nuestras formas puras de la intuición sensible. Supongo que es un objeto indeterminado en la medida en que sólo lo entendemos negativamente como no temporal y no espacial.

Por otro lado, es necesario presionar la idea de Kant de ‘categoría’. ¿En efecto podemos separar nuestras formas del entendimiento de las intuiciones empíricas que son su contenido? Según entiendo, Kant descubre las categorías haciendo un ejercicio de abstracción de los contenidos empíricos. Kant nos muestra cómo tendría que estar constituida nuestra estructura cognitiva tal que pudiéramos ordenar las intuiciones empíricas.

La posibilidad que se abre es que esto haya sido tan sólo el producto del ejercicio llevado a cabo por Kant, pero que *de hecho* siempre pensemos solamente intuiciones empíricas, es decir que siempre estén relacionadas nuestras categorías con los fenómenos; sin embargo, la otra posibilidad no se ha cerrado. Todavía puede ser el caso que seamos capaces de pensar algo distinto de las intuiciones sensibles. Esto es todo lo que Kant necesita, incorporar en el supuesto la idea de que podemos, al menos en principio, pensar noumenos.

Hay una serie de puntos que no quedan claros acerca de la posibilidad de pensar causalidad inteligible: cómo se relacionaría un elemento no temporal con uno temporal, cuál es la diferencia

¹ En el siguiente apartado desarrollo una dificultad que se presenta al tratar de establecer si conceptos nouménicos son contradictorios o no. Este problema repercute en las cuestiones de la causalidad nouménica, la libertad y la motivación moral.

entre causalidad fenoménica y causalidad nouménica, entre otros; sin embargo Kant considera que es un concepto importante para la moralidad:

...ahora yo no pido *conocer teóricamente* la naturaleza de un ser *en tanto que* tiene una voluntad *pura*; me basta solo indicarlo como tal mediante ese concepto, y por lo tanto, solo unir el concepto de la causalidad con el de la libertad (y con lo que le es inseparable, la ley moral, como motivo determinante de ésta); y este derecho me corresponde ciertamente en virtud del origen puro y no empírico del concepto de causa, no estando autorizado a hacer más uso de él que el concerniente a la ley moral que determina su realidad, es decir, sólo un uso práctico. (CRPr, 55)

Ha quedado muy claro que la causalidad nouménica no tiene un uso teórico (cognitivo), pero tiene uno práctico, la usamos en nuestra vida moral:

...en la ley moral...y por consiguiente en relación con lo práctico, le es dado un significado; y así, aunque no tengo intuición alguna que le determine su realidad objetiva teórica, no por eso tiene una aplicación menos real que se manifiesta *in concreto* en las intenciones, o sea, en las máximas, es decir, realidad práctica que puede ser indicada, la cual es suficiente para justificarlo aún respecto de los nouómenos... (CRPr, 56)

De esta manera, Kant considera que tenemos que suponer la causalidad nouménica y con ella la libertad, para considerarnos seres morales.

2. Un problema con la posibilidad

Es claro que no entendemos en qué consiste el motivo moral de Kant y que no entendemos tampoco qué pueda ser esa libertad de la que nos habla y que suponemos en la acción. Dado que son elementos fuera del espacio y del tiempo, nuestras capacidades no alcanzan para pensarlos (en sentido cognitivo). Simplemente escapan a toda comprensión. La cuestión es entonces si este rasgo de ininteligibilidad es un problema para Kant y en qué grado. Kant acepta perfectamente que conceptos como 'libertad' y 'motivo moral' no son conceptos teóricos, esto es conceptos de conocimiento ¿hay dificultades con esto?

Kant sostiene que tenemos que suponer la libertad y el motivo moral para fundamentar la moralidad. Si hay moralidad, somos libres y actuamos por la representación de la ley moral. El único requisito que tendrían que cumplir tanto la libertad como dicha representación sería que fueran conceptos no contradictorios, es decir, posibles.

Se presenta aquí una dificultad, ¿cómo podríamos evaluar si son posibles (o no contradictorios) si no entendemos nada de ellos? No tenemos ni siquiera una lejana idea de lo que sería ser libres en sentido trascendental, ¿Cómo entonces podríamos evaluar si es posible que seamos libres en ese sentido?

Si alguien lanza la afirmación 'X es posible', pero no me da ninguna idea acerca de los predicados de X, entonces no tengo ningún criterio para evaluar si el enunciado es verdadero o falso. Bien puede ser que X sea 'círculo cuadrado' (o algo similar), dado que no se dice nada de lo que es X.

Por supuesto, Kant hace una caracterización, principalmente negativa: lo que no es fenómeno, lo que no está en el espacio, ni en el tiempo, etc. pero esto no nos dice nada de las propiedades que sí tienen la libertad y el motivo moral. Ahora bien, teníamos el condicional:

Si hay moral, entonces somos libres y nos vemos motivados por la representación de la ley
moral.

Kant nos pide que concedamos el consecuente de ese condicional sobre la base de que 'libertad' y 'representación de la ley' no son conceptos contradictorios, pero si su objeto es incognoscible, habría una dificultad para determinar si es posible o no. Con esto no quiero sostener que del carácter no cognoscible de la libertad y la motivación se siga que son conceptos incoherentes o contradictorios. Lo que pretendo señalar es que si conocer el contenido de un concepto es necesario para determinar si ese concepto es posible y aquí no se cumple tal requisito, entonces no estamos en condiciones de evaluar si el concepto es contradictorio o si es posible.

Finalmente, si no estuviésemos en condiciones de determinar la posibilidad de la condición de la moralidad, entonces tampoco podríamos determinar la posibilidad misma de la moralidad. Se abriría entonces la puerta al escéptico con la posibilidad de que no haya moralidad.

3. Un problema con la no espacialidad de la voluntad

Como expliqué con anterioridad, Kant considera que un concepto adecuado de libertad tiene que incluir la idea de que somos capaces de controlar nuestras acciones. Dicho control es fundamental para:

1. Agencia
2. Responsabilidad moral

Acerca de 1, si no somos capaces de controlar nuestras acciones, no podría decirse que son *nuestras* en sentido estricto. Tal vez son producto de cierta compulsión o de coacción externa. Para que sea legítimo atribuir acciones, es necesario que seamos capaces de controlar su producción u omisión.

En cuanto a 2, ser agentes es condición necesaria de ser responsables moralmente. No es legítimo atribuir responsabilidad moral a un individuo si no era un agente en determinada situación, es decir si no era capaz de controlar en algún sentido sus acciones.

Si no estaba en las manos de cierto médico salvar la vida de un paciente, no podemos decir que el médico llevó a cabo la acción 'asesinar a un paciente'. Si tomó todos los medios a su alcance para salvar esa vida, pero no lo consiguió, decimos que la muerte del sujeto fue algo que pasó y no algo que el médico haya hecho. En este sentido, no podríamos decir que el sujeto es responsable moralmente por la muerte de la persona. No podríamos decir que ese suceso fue una mala o buena acción porque ni siquiera fue una acción. Ese evento no es susceptible de evaluación moral.

En cambio, si creemos que el médico pudo hacer algo para salvar la vida de su paciente, pero no lo hizo entonces creemos que omitió acciones y a eso le llamamos negligencia y valoramos en sentido moral. Más aún, si sabemos que el sujeto hizo algo para que su paciente muriera, denominamos a esa acción 'homicidio' y realizamos cierta evaluación. Independientemente de si resulta buena o mala, en principio es susceptible de atribución de responsabilidad moral.

Kant considera que la libertad trascendental es condición de la moralidad, en parte porque satisface la condición de control que debe poseer una noción adecuada de libertad. Lo que me

propongo a continuación es analizar si en efecto el requisito se satisface y por ello, si Kant logra asegurar la ‘agencia’ y ‘responsabilidad moral’.

Primero, para decir que *mi* acción fue libre se requiere que una causa generada por *mi* voluntad pura haya producido la acción en cuestión. Por ejemplo, para que mi acción ‘ayudar a las personas’ sea libre, tiene que haber sido generada por un elemento que a su vez haya sido producido por *mi* voluntad. Se requiere que sea mi voluntad y nada más que la mía la que haya producido mi acción. Es evidente que si la voluntad de alguien más la produjo, yo no tuve control sobre ella.

Ahora bien, tomemos en cuenta el carácter no espacial de la voluntad. Como mencioné en el capítulo I, es ilegítimo atribuir todo tipo de predicado que involucre espacialidad a la voluntad pura que es la facultad de la cuál predicamos que es libre. Se presenta entonces la siguiente dificultad.

En el mundo fenoménico, individuamos voluntades por medio de la espacialidad y la temporalidad. Mi voluntad es mía porque en algún sentido está *dentro* de mí y porque la adquirí en algún momento de mi vida; sin embargo, no podríamos usar el mismo criterio para hablar de una voluntad no espacial. Parece que se pierde el sentido mismo de ‘mi voluntad’, ‘tu voluntad’, etc.

Entonces sería incongruente decir que mi voluntad causa mis acciones. Una voluntad no espacial apunta más bien a una voluntad única (no susceptible de individuación) que genera todas las acciones de todas las personas, pero eso elimina radicalmente la agencia individual. Habría entonces un solo agente que es responsable por todas las acciones pasadas y futuras, lo mismo por las guerras que por las acciones altruistas. La misma voluntad generó el homicidio de ayer por la mañana que mi acción de ayudar a una anciana a cruzar la calle.

La idea de una voluntad nouménica y por ello no espacial genera severos problemas para un concepto de agencia, necesario para la atribución de responsabilidad. No se ve cómo, con una voluntad de este género, cada persona es agente y responsable por sus propias acciones. Esto causa graves problemas a la teoría moral kantiana.

Si Kant pretendiera salvar la dificultad diciendo que una parte de suponer la libertad trascendental sería suponer que cada persona tiene su propia voluntad, entonces nos estaría invitando a suponer algo contradictorio, a saber una serie de voluntades no espaciales, pero que se individualan de modo espacial (no encuentro otro modo de distinguir entre voluntad y voluntad); sin embargo, la restricción que Kant ponía al supuesto era justamente que no encerrara contradicción. El camino sería entonces eliminar tal contradicción.

Una manera de hacerlo sería sostener que la voluntad pura podría ser espacial en sí misma, aunque atemporal. Con ello, ya no habría contradicción en el supuesto porque tendríamos una serie de voluntades individuadas por su espacialidad. De entrada, parece que Kant renuncia a esta opción en la ‘Estética trascendental’ cuando se compromete con la idealidad del tiempo y el espacio²:

El espacio no representa ninguna propiedad de las cosas, ni en sí mismas ni en sus relaciones mutuas, es decir, ninguna propiedad inherente a los objetos mismos y capaz de subsistir una vez hecha abstracción de todas las condiciones subjetivas de la intuición. (CRP, A26 B42)

Otra alternativa sería proporcionar un posible criterio de individuación de voluntades que no involucrara espacialidad. Es claro que tal criterio no sería de carácter cognitivo, bien podemos aceptarlo como supuesto siempre que no genere nuevamente contradicciones.

4. Un problema con la no temporalidad de la voluntad

La siguiente cita de Allen Wood pone de manifiesto el problema:

The attribute of timelessness, which some theologians ascribe to God alone, Kant’s theory must ascribe to everyone of us insofar as we are transcendently free. Some philosophers doubt that we can make sense of the notion of timeless eternity. Some object specially to the idea that a timeless being might be the cause of temporal events, and in particular they object to the idea that it can be thought of as causing events that occur at different times. Clearly, if we cannot form a coherent notion of timeless eternity or a coherent account of a timeless being causing events occurring at different times, then Kant’s solution to the problem of freedom is untenable. (“Kant’s compatibilism”, p. 253)

² Tal vez una teoría neokantiana sí podría hacer este movimiento, pero es necesario tener presente que ya no sería la teoría de Kant.

Wood localiza dos dificultades primordiales:

1. la idea de un ser atemporal
2. la idea de un ser atemporal que causa eventos temporales

Para que la solución de Kant al problema de la libertad de la voluntad sea legítima tiene que mostrar que ambas ideas son coherentes. Kant dice que es *concebible* un ser atemporal y que también es concebible que tal ser cause fenómenos, específicamente acciones, pero ¿cuál es la noción de ‘concebible’? Tal parece que tiene en mente ‘pensable’. ¿Podemos entonces *pensar* a un ser que no está en el tiempo? ¿Cómo sería un ser tal?

He intentado pensar en un experimento mental que incluya un ser atemporal, pero me confieso incapaz de construirlo. De esto no se sigue que *no es posible* pensarlo. Por ello, no sostendré que la afirmación de Kant de que es concebible un ser fuera del tiempo es falsa, aunque es necesario señalar que por lo menos es una afirmación controvertible. Una dificultad se localiza más bien en que Kant ni siquiera da un argumento para mostrar que podemos concebir un ser atemporal y que también podemos concebir que ese ser produzca eventos temporales. La afirmación sin argumento es tan sólo una estipulación.

La dificultad se vuelve aún mayor porque Kant se compromete con que *nosotros* somos (de algún modo) seres atemporales y que esa parte de nuestro yo causa *nuestras* acciones. No es sólo que haya seres atemporales, es que las personas lo somos. Kant tiene que mostrar que al menos es concebible que esto sea el caso.

Lo más que parece hacer es darnos una explicación negativa. Empieza con un punto común: entendemos lo que es un ser temporal, todos lo somos al igual que todos los objetos que nos rodean. Enseguida, su explicación de lo que somos en tanto noúmenos es la negación de lo primero: en tanto noúmenos, no somos seres temporales.

Esto, sin embargo, no explica qué sea un ser no-temporal y no es un argumento para sostener la idea de que es concebible un ser de este género. Tal argumento es necesario para que su solución al problema de la libertad de la voluntad sea satisfactoria.

4. Un problema con el criterio de atribución de responsabilidad

En el mundo empírico somos capaces de rastrear todas las causas de cierta acción, pero esas causas no son lo que hace a alguien responsable de sus acciones. No lo son porque cuando las causas están insertas en cadenas causales, se extienden al pasado hasta puntos fuera del control del agente. Dada la condición que ha estipulado Kant, las causas que hacen a un individuo responsable son aquellas que provienen de su parte inteligible, de su yo en tanto noumeno; pero resulta que esa parte es completamente incognoscible. No tenemos un solo dato acerca de la causalidad nouménica ni de los procesos que tendrían que gestarse ahí. ¿Cómo podríamos entonces atribuir justificadamente responsabilidad a las personas? ¿Cómo es que desde la tercera persona podríamos saber si alguien es responsable de sus acciones morales o inmorales? No tenemos evidencia *en absoluto* de aquellas causas que hacen a alguien responsable de sus acciones.

En el caso de la mentira, para atribuirle justificadamente al sujeto responsabilidad moral, tendríamos que apelar, no a las causas que conocemos y que son fenoménicas, sino a las causas inteligibles. La cuestión es que somos incapaces de hacer eso. No podemos consultar la cadena causal nouménica y ver qué elementos había ahí para producir la acción ‘mentir’.

Ni siquiera podemos saber si detrás de la acción de una persona hubo o no hubo una cadena causal espontánea. Bien puede ser que sólo existan causas fenoménicas. Siempre está abierta la posibilidad de que la persona no sea responsable de su acción.

Así el panorama, nos quedaríamos desprovistos de toda evidencia para juzgar el comportamiento de las personas. Habría dificultades aun suponiendo que la teoría de Kant no está diseñada para juzgar desde la tercera persona, sino como guía de acción para la primera persona. Cada persona desde su particular posición, también estaría desprovista por completo de los elementos para determinar si es responsable de algo o no. Para empezar, para determinar si es capaz de ser moral.

Kant acepta todo esto con facilidad, tal como lo expresa en una nota al pie en la *Crítica de la razón pura*:

La verdadera moralidad de nuestros actos (mérito y culpa), incluso la de nuestra propia conducta, permanece, pues, oculta para nosotros. Nuestras imputaciones sólo pueden referirse al carácter empírico. Cuál sea en este carácter la parte que pueda considerarse como puro efecto de la libertad y cuál la debida a la simple naturaleza y al defecto, no culpable, de temperamento o a la afortunada condición de este (*merito fortunae*), es algo que nadie puede averiguar. En consecuencia, nadie puede tampoco juzgar con plena justicia. (CRP A 551 B 579)

En esto que ha dicho Kant se pone de manifiesto, primero, que no podemos tener conocimiento de las causas inteligibles de nuestras acciones y como consecuencia de esto que nunca estamos justificados al atribuir responsabilidad por nuestros actos. ¿En qué se convierten entonces nuestras creencias morales?

Como mencioné, nuestras creencias morales son atribuciones al noumeno, pero nunca susceptibles de demostración. Al juzgar moralmente a alguien o a nosotros mismos, lo que hacemos es lanzar hipótesis acerca de su yo nouménico, hipótesis siempre carentes de sustento sólido.

Así la situación, ¿cuál sería el criterio para atribuirle responsabilidad a las personas? ¿No hay ninguno? Supongamos que todos aceptamos la teoría de Kant, pero deseamos seguir con nuestra vida moral, misma que incluye juicios morales. ¿De qué manera juzgaríamos a las personas? Si ya perdimos el fundamento epistémico porque las causas inteligibles son inaccesibles a nosotros, entonces cómo hacemos para determinar si alguien es responsable o no de lo que hace. La teoría de Kant tendría que darnos tal criterio, pero parece no hacerlo.

5. Un problema con los motivos morales

Por mor del argumento, supongamos que la teoría de Kant esquivada las anteriores dificultades, supongamos que finalmente sus ideas acerca de libertad y motivo como noúmenos son coherentes, pero que no tenemos conocimiento de la libertad y sobre todo de los motivos morales. ¿Qué consecuencias se seguirían? Una vez obviando las dificultades con la noción de noúmeno, no tener conocimiento (incluso la imposibilidad de tener conocimiento) sobre el motivo moral no invalida o refuta la teoría de Kant. El siguiente argumento es claramente inválido:

1. No podemos saber si la representación de la ley moral es capaz de motivarnos.

Por lo tanto, la representación de la ley moral no es capaz de motivarnos.

De no saber (e incluso no poder saber) si el deber es capaz de motivar, no se sigue que el deber no sea capaz de hacerlo. Tal vez nuestra limitada evidencia o capacidad de análisis no nos permite entender que el deber sí puede motivarnos, aunque sí sea el caso que el deber es un motivo efectivo. Digamos que sería incorrecto pasar de la premisa epistémica ‘no sabemos que X’ a la conclusión metafísica ‘X no es el caso’.

Por tales razones, la ausencia de conocimiento acerca de los motivos morales no refuta la teoría de Kant, pero ¿le hace algún daño? A pesar de que no se falsifiquen sus tesis se tornan tan débiles que parecen ilusorias.

La ausencia de conocimiento debilita la teoría de Kant. Esa premisa abre la posibilidad de que el imperativo categórico no sea efectivo como motivo moral. Esa premisa permite pensar que tal vez la representación de la ley moral no pueda movernos a la acción porque introduce la posibilidad de que en cada acción ‘moral’ intervenga un motivo distinto del imperativo categórico y que por ello en última instancia no haya acciones moralmente valiosas, según la teoría de Kant. En el siguiente pasaje, es claro que Kant acepta la imposibilidad de conocer los verdaderos motivos morales de las personas:

En realidad, es absolutamente imposible señalar por experiencia con completa certeza un solo caso en el que la máxima de la acción, conforme por lo demás con el deber, haya descansado exclusivamente en fundamentos morales y en la representación del propio deber. Pues ciertamente, es a veces el caso que en la más aguda introspección no encontramos nada, aparte del fundamento moral del deber, que hubiese podido ser lo bastante poderoso para movernos a ésta o aquella buena

acción y a sacrificio tan grande, pero de ahí no podemos en modo alguno inferir con seguridad que la auténtica causa determinante de la voluntad no haya sido realmente un impulso secreto del amor propio bajo el mero espejismo de aquella idea, y a falta de eso nos gusta entonces adularnos con un motivo noble que nos arrogamos falsamente, pero en realidad no podemos llegar nunca por completo, aún con el examen más riguroso, detrás de los resortes secretos, porque, cuando se trata de valor moral, no importan las acciones, que se ven, sino aquellos principios interiores de las mismas, que no se ven. (*Fundamentación...*, 407)

Por ejemplo, en el caso de María von Herbert (mujer austriaca que pregunta a Kant acerca de los pensamientos suicidas que la atormentaban³), todo parece indicar que ella en efecto actúa sólo por deber cuando decide conservar su vida. No deseaba vivir más, todo le parecía indiferente y a pesar de ello se condujo conforme al deber (recordemos que para Kant el suicidio es inmoral⁴). Ante la ausencia de inclinaciones hacia la vida, parece que el único posible móvil tendría que ser la representación del deber⁵; sin embargo, como lo dice el mismo Kant, siempre cabe la posibilidad de que sea otro el móvil que realmente opere. Tal vez ella tiene la esperanza de recuperar un amor perdido. Quizás aún puede pensar en el dolor que causaría a sus seres queridos en caso de suicidarse y eso la mantiene con vida. Quizás, en tanto fiel seguidora de Kant se ha convencido de que su teoría es correcta y ha decidido actuar conforme a ella, pero esto está lejos de ser el motivo moral de Kant. Incluso puede estar firmemente convencida de que la pura representación de su deber la impulsa a conservar su vida, pero ello no impide en modo alguno que sea otro el móvil de sus acciones. Esta es una posibilidad siempre abierta que hace espacio al escéptico moral, aunque aún no es suficiente para concluir que la consideración de nuestro deber no es capaz de motivarnos.

³ Ver “Maria von Herbert’s challenge to Kant” de Rae Langton en *Ethics*.

⁴ Ver Segunda Sección de la *Fundamentación*.

⁵ Este es un caso análogo al de los filántropos, Kant quiere sostener que en ausencia de compasión, el deber los mueve a la acción moral.

Conclusiones

Para reconstruir la teoría kantiana de la motivación moral fue necesario recorrer un largo camino conceptual. El primer capítulo empezó con la distinción fenómeno/noúmeno y con la respectiva aclaración de que doy por supuesta una interpretación comúnmente aceptada de estos conceptos. Caractericé fenómeno como sensación espaciotemporal y en general como elemento producido por la receptividad de las personas. Para noúmeno hubo dos lecturas: ‘cosa en sí’ (aquello que proporciona los datos con los que se constituyen los fenómenos) y noúmeno como concepto límite (concepto que nombra un objeto que no podríamos conocer).

Luego vino el concepto ‘determinismo’ que expliqué como enlace causal necesario entre los fenómenos. Para suceder, los fenómenos necesitan una causa y no hay excepción a la regla. En cambio, la libertad trascendental es la autogeneración de ciertos sucesos en la voluntad humana. Por ello y dado el carácter del determinismo, no hay lugar para la libertad en el mundo fenoménico.

Debido a la anterior consecuencia, si queremos pensarnos como libres tenemos que atribuirnos esa propiedad en tanto noúmenos. Tal atribución consiste en lo siguiente. Por un lado, el objeto al cual se aplicará el concepto ‘libertad’ sería un noúmeno porque no podríamos conocerlo y por ello denominamos nouménico al concepto también. Por otro lado, tendríamos que decir que somos libres en tanto cosas en sí, sin embargo, esto es solamente un supuesto no susceptible de demostración porque la cosa en sí es incognoscible.

Ya en el segundo capítulo empecé a explicar propiamente la teoría kantiana de la motivación moral utilizando los conceptos reconstruidos en el anterior capítulo. Expuse cómo se generan las inclinaciones según Kant y la distinción al interior de ese conjunto, es decir, la distinción entre inclinaciones directas e indirectas. Las primeras son cierta satisfacción que nos produce la representación de determinado fin, por ejemplo, la representación de una vida mejor para nuestros semejantes. En cambio, una inclinación indirecta es aquella que experimentamos por algo en tanto medio para otro fin. Si mi fin es ayudar a los demás, tendré una inclinación indirecta hacia todos los medios que me lleven a ese fin.

El siguiente movimiento fue presentar las condiciones de adecuación de un motivo moral para después decir por qué las inclinaciones no las satisfacen. Son tres las condiciones que no se

cumplen. La primera es la universalidad porque las inclinaciones liberarían a ciertos sujetos de obligaciones morales. La segunda es la autonomía porque en tanto fenómeno el placer está determinado. Finalmente, la necesidad porque las inclinaciones conducen a lo que manda el deber sólo azarosamente.

Luego, con las inclinaciones desechadas como motivos morales, quedaba pendiente la tarea de determinar en qué consiste el motivo moral. Cuando tratamos de averiguar si un determinado principio de acción es moral y pensamos si todas las personas podrían actuar conforme a él y concluimos que podrían hacerlo, entonces nos representamos a la ley moral (que es universal) y esa mera consideración tendría que movernos a actuar moralmente.

Aclaré que aunque en un primer momento podríamos pensar que esa consideración es una creencia o un pensamiento, esto no es el caso porque si lo fuera sería un elemento empírico susceptible a las mismas críticas de las cuales eran objeto las inclinaciones. Por ello, el motivo moral es más bien un elemento nouménico que nos atribuimos en cuanto cosas en sí.

Kant tenía que decirnos cómo es que una voluntad afectada por inclinaciones podía verse motivada por la ley moral. Esto tiene lugar en dos pasos. El primero es negativo y consiste en la frustración de las inclinaciones como elementos motivacionales. El segundo ya es positivo y explica cómo es que la ley moral por sí sola mueve a la acción.

Ya en el capítulo tercero intenté exponer una serie de dificultades que encuentro en la teoría de Kant. La primera de ellas es la relación entre causalidad nouménica y fenoménica. Se producen una serie de perplejidades al hablar de causas a nivel de los noúmenos y de la capacidad de estos últimos para generar fenómenos. Kant trata estas afirmaciones como supuestos y pide de conceptos como 'libertad trascendental' que no sean contradictorios. Es entonces cuando se presenta la dificultad acerca de cómo evaluar si un concepto es coherente si en principio no podríamos conocer su contenido.

La siguiente dificultad es que dado el carácter no espacial y no temporal de la voluntad, y por ello de la libertad, hay problemas con la atribución de agencia y de responsabilidad. También hay problemas con estos dos conceptos porque no podemos acceder a los verdaderos motivos de otras personas y de nosotros mismos y por ello nunca estamos plenamente justificados para hacer juicios acerca del mérito o la culpa del sujeto que realiza cierta acción.

Finalmente, siempre se puede plantear la duda razonable de que una inclinación fue el verdadero elemento motivacional en una acción moral, así que nunca sabemos si actuamos moralmente.

Este ‘finalmente’ debe tomarse con cuidado, pues en ese último capítulo desarrollo sólo algunas de las dificultades que se pueden encontrar en la teoría kantiana de la libertad y la motivación moral. La lista puede hacerse aún más grande, pero el trabajo en esta tesis es limitado y llegó a este punto. Ante la pregunta acerca de mis razones para usar la palabra ‘dificultades’ y no ‘objeciones’ diría lo siguiente.

Lo que tengo hasta ahora son una serie de dudas acerca de los planteamientos de Kant. No tengo argumentos para sostener que tal o cual tesis es falsa o que tal o cual argumento es inválido. Para estar en condiciones de hacerlo tendría que hacer un trabajo más elaborado acerca de ciertas nociones centrales en la teoría de Kant y en la filosofía en general.

Una de las nociones más importantes y que está a la base de toda la teoría de la motivación es la distinción fenómeno/noúmeno. Sobre ella se funda toda la teoría moral de Kant porque depende de cómo se interprete, tendremos un tipo u otro de teoría de la libertad y de teoría de la motivación. Para hacer una objeción importante a Kant es necesario atacar directamente esa distinción y específicamente la noción de noúmeno. De esa forma, las dificultades que he señalado podrían convertirse en objeciones.

Si se demuestra que la distinción fenómeno/noúmeno es incoherente habrá una objeción de principio a la teoría de la libertad y la motivación porque Kant no podría recurrir a un concepto incoherente para fundar sobre él toda su teoría moral. Un punto que podría presionarse para determinar si hay o no incoherencia es el siguiente. ‘Noúmeno’ es un concepto que sirve para nombrar aquello que no podemos conocer. Se trata de un concepto negativo; sin embargo, cuando habla de motivos y libertad Kant dice que son noúmenos y con ello pretende decir algo positivo de algo que no podemos conocer, trata de darle contenido a esos conceptos. Algunos problemas con esto se ponen de manifiesto con las dificultades que he presentado. No logramos dar sentido a la idea de voluntades no espaciales, por ejemplo. Aun cuando Kant lo considere solamente un supuesto, es necesario hacer trabajo conceptual extra para determinar si basta con estipular que las voluntades son noúmenos no-espaciales y que tienen potencia causal sobre elementos temporales.

Otro concepto que podría atacarse con gran fuerza sería el de causalidad, que está estrechamente ligado con la distinción anterior. Alguien podría mostrar por ejemplo que es completamente ilegítimo aplicar el concepto ‘causalidad’ a noúmenos.

También, con cierta teoría acerca del tiempo y la causalidad, podría mostrarse que es incoherente la idea de que haya causalidad entre seres atemporales y seres temporales y más fuerte aún, podría sostenerse que la idea misma de que haya un ser atemporal es incoherente.

Del mismo modo, podría utilizarse una teoría modal acerca de la posibilidad y la necesidad para decir si un concepto cuyo contenido es incognoscible puede darnos condiciones adecuadas para evaluar si en efecto es posible que el objeto al que se aplica exista.

Como puede verse, todas estas son nociones metafísicas básicas. Hablamos de conceptos centrales y altamente complicados como la distinción fenómeno/noúmeno, causalidad, tiempo, posibilidad y necesidad. Cada uno de esos conceptos es un problema filosófico por sí mismo que requeriría un trabajo independiente que a muchos filósofos les ha llevado toda una vida. Se verá claro entonces por qué no puedo hacer todo ese trabajo para poder presentar *objeciones* que sean demostrativas. Por tales razones me limito solamente a presentar dificultades. En un trabajo posterior abordaré con mayor fuerza alguno de esos problemas filosóficos.

Bibliografía

- Cornman, James W., Lehrer, Keith, Pappas George S., “The problem of freedom and determinism” en *Philosophical problems and arguments: an introduction*, Ed. Hackett, Indianapolis, 1989, 366 pp.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Ed. Alfaguara, Madrid, 2004, 692 pp.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, trad. Dulce María Granja Castro, Universidad Autónoma Metropolitana, Biblioteca de Signos, Ciudad de México, 2001, 204 pp.
- Kant, Immanuel, *Critique of practical reason*, trad. Mary Gregor, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, 145 pp.
- Kant, Immanuel, *Critique of pure reason*, trad. Norman Kemp Smith, McMillan Press, Londres, 1988, 681 pp.
- Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. José Mardomingo, Ed. Ariel, Barcelona, 1996, 283 pp.
- Kant, Immanuel, *Groundwork of the metaphysics of morals*, trad. Mary Gregor, Cambridge University Press, Cambridge, 76 pp.
- Langton, Rae, “Maria von Herbert’s challenge to Kant” en *Ethics*, ed. Peter Singer, Ed. Oxford University Press, Oxford readers, Oxford, 1994, 415 pp.
- Strawson, Galen, “The impossibility of moral responsibility” en *Free will*, ed. Gary Watson, Oxford University Press, Oxford, 2003, 212-228 pp.
- Strawson, Peter F., “Kant’s new foundations of metaphysics” en *Entity and identity and other essays*, Ed. Oxford University Press, New York, 1997, 285 pp.

Van Inwagen, Peter, “The powers of rational beings: freedom of the will” en *Metaphysics*, Ed. Westview Press, Dimensions of philosophy series, Boulder, 1993, 222 pp.

Williams, Bernard A. O., “Internal and external reasons” en *Moral luck*, Ed. Cambridge University, Cambridge, 1981, 173 pp.

Wood, Allen, “Kant’s compatibilism” en *Kant’s Critique of Pure Reason*, Patricia Kitcher (ed.), Ed. Rowman and Littlefield, Lanham, 1998, 300 pp.