



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

CARÁCTER, NECESIDAD PRÁCTICA Y MORALIDAD

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
MARCO BENNY KOTEER RICO JIMÉNEZ

TUTOR O TUTORES PRINCIPALES
DR. MARK DE BRETTON PLATTS DALEY
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

MÉXICO, D. F. A JULIO DE 2015



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

En primer lugar, quiero agradecer a dos grandes instituciones, el CONACYT y la UNAM, por el apoyo económico que me brindaron durante mis estudios de posgrado. Sus distintos estímulos adscritos a sus respectivos programas, el Programa de Apoyo a los Estudios de Posgrado y Programa Nacional de Posgrados de Calidad, permitieron que concluyera a tiempo la maestría.

En segundo lugar, quiero expresar un profundo agradecimiento a mi asesor de tesis, el Dr. Mark de Bretton Platts Daley, por la paciencia mostrada a lo largo de la realización de este trabajo. Sus críticas, sugerencias y su enorme rigor posibilitaron que esta tesis no tuviera más errores de los que ya tiene.

En tercer lugar, agradezco a mi revisor de tesis, el Dr. Gustavo Ortiz Millán, por sus excelentes observaciones y críticas vertidas sobre este trabajo. Asimismo, agradezco a mis sinodales de tesis —Dra. Olbeth Hansberg, Dr. Juan Antonio Cruz y Dra. Elisabetta Di Castro— la atención mostrada durante este proceso. En específico, agradezco a la Dra. Elisabetta las grandes enseñanzas que recibí de ella.

Por último, quiero agradecer a todas aquellas personas que me alentaron a terminar este trabajo; sobre todo, a mis familiares y amigos. Sin su apoyo, probablemente este trabajo no hubiera visto la luz. Agradezco a mi abuela por su profundo y maternal cariño; a mi madre y hermanos por sus palabras de aliento, y a mi apreciable y eterna compañera —mi Angélica— por no dejarme tirar la toalla cuando estuve a punto de hacerlo. A todos ellos, mil gracias.

ÍNDICE.

INTRODUCCIÓN.....	2
CAPÍTULO 1: NECESIDAD PRÁCTICA Y OBLIGACIÓN MORAL.....	8
CAPÍTULO 2: CARÁCTER, DESEOS Y NECESIDAD.....	31
CAPÍTULO 3: CARÁCTER, NECESIDAD PRÁCTICA Y DELIBERACIÓN... 	45
CONCLUSIONES.....	75
BIBLIOGRAFÍA.....	78

INTRODUCCIÓN

A lo largo de la historia de la filosofía moral, algunos filósofos, cuando han hablado acerca de la naturaleza de ésta, han puesto énfasis en la noción de necesidad práctica. Unos cuantos han sustentado que dicha noción se ve expresada mediante el concepto de obligación moral. El ejemplo paradigmático de este tipo de casos es Kant. Sin embargo, otros como, por ejemplo, Bernard Williams han dicho que la necesidad práctica puede entenderse sin apelar a tal concepto. En vez de eso, han sostenido que la necesidad práctica está en estrecha relación con otra noción: la de carácter. En este trabajo, intentaré analizar tal afirmación, es decir, trataré de dar cuenta de la tesis que dice que la necesidad práctica puede entenderse apelando a la noción de carácter.

En el primer capítulo, haré una breve exposición sobre lo que Kant entiende por necesidad práctica: con base en ella, diré por qué no es correcto hablar de ésta en términos de obligación moral. Para ello, en primer lugar, haré un análisis de uno de los conceptos más importantes dentro de la filosofía moral kantiana, el de deber. Asimismo, para entender dicho concepto, diré en una primera aproximación en qué consisten las nociones de ley y juicio moral. Esto se debe a que, según el filósofo de Königsberg, las acciones por deber se hacen por respeto a las leyes morales, es decir, cualquier acto hecho por deber está motivado por una ley moral. A su vez, tales leyes morales se expresan en términos de juicios morales. En ese sentido, expondré, de manera somera, en qué consisten tales nociones en aras de entender el concepto de deber moral.

En segundo lugar, en este mismo primer capítulo, ofreceré una explicación de la llamada “tercera antinomia”. En ella, Kant expone el clásico conflicto que existe entre la libertad de la voluntad y el determinismo causal. A partir de su exposición, diré que, para Kant, existen dos tipos de causalidades que operan en mundos distintos: la

causalidad eficiente y la causalidad por libertad. Causalidades que, a su vez, implican dos tipos de leyes distintas, las leyes de la física clásica y las leyes de la moralidad.

En el tercer punto de este capítulo regresaré al tema de los juicios morales; sólo que, en esta ocasión, abordaré la relación que tienen estos con los imperativos: según Hare, los juicios morales implican imperativos para la acción. Asimismo, expondré la principal diferencia que hay entre los juicios y los imperativos: éstos suelen ser netamente singulares; los juicios siempre son universalizables

En cuarto lugar, en este primer capítulo también expondré la tesis que dice que un juicio moral universal es aquel que puede ser sustentado por quien sea, cuando sea y en donde sea. Para ello, me basaré en el trabajo de John Mackie sobre este tema. En él, el filósofo australiano arguye que existen cuatro fases de universalización que cualquier juicio moral debe pasar para poder ser considerado como universal.

En el quinto punto de este primer capítulo hablaré del imperativo al que, según Kant, todos los juicios morales hacen referencia: el imperativo categórico. Expondré la primera formulación que el mismo Kant ofrece sobre él y, con base en dicha exposición, mostraré la diferencia que, para él, existe entre la necesidad prescrita por las leyes morales y la necesidad descrita por las leyes físicas.

Por último, en la sección sexta de este primer capítulo ofreceré cuatro críticas a la propuesta kantiana. En la primera, diré que, si se postula la existencia de un hombre noumenal, se podría correr el riesgo de establecer la existencia noumenal de cualquier objeto. Lo que acarrearía muchas inconsistencias. La segunda crítica consiste en mostrar que, al afirmar que la causalidad por libertad —que opera en el mundo nouménico— puede tener efectos en el aspecto fenoménico de la realidad, Kant viola uno de los pilares de su filosofía: su principio de significado. En la tercera crítica sustentaré que, si

Kant afirma que sólo los individuos pueden observar el aspecto fenoménico de los sucesos, entonces no podrá distinguir un punto esencial dentro de su propuesta: si las acciones fueron hechas por deber, conforme al deber o contrarias al mismo. Por último, en la cuarta crítica expondré la objeción que considero más fuerte. En ella, diré que, al prescindir de la noción de carácter, la propuesta kantiana se torna bastante exigente para los sujetos. Tanto así que, a la postre, puede atentar contra el sentido que estos le imprimen a sus vidas. De esa forma, concluiré que, si se quiere seguir hablando de necesidad práctica en la moralidad, debe optarse por una propuesta diferente que incluya nociones tan importantes como la del carácter.

En el segundo capítulo expondré el concepto central de esta tesis, el de carácter. A partir de su exposición, diré que cualquier teórico moral, si quiere dar cuenta de la necesidad práctica, debe tomarlo en consideración. Para lograr esto, en el primer apartado de este segundo capítulo, daré una breve explicación de lo que Bernard Williams entiende por tal noción. Para ello, en tanto que él identifica al carácter con los deseos categóricos, diré en qué consisten estos. Asimismo, a la par de lo anterior, ofreceré una somera descripción de otro tipo de deseos de los que Williams también habla: los deseos condicionales. Y es que, a su parecer, las personas pueden llegar a tener deseos de estos dos tipos.

En la segunda parte de este capítulo, ofreceré un par de críticas a la noción de carácter expuesta por Williams. En la primera, cuestionaré la idea que dice que el carácter se identifica con los deseos categóricos de las personas. En la segunda, diré que la relación que existe entre el carácter de los sujetos y el sentido de su vida no es tan clara como Williams parece sugerir. Con base en estas dos críticas, sostendré que —a pesar de la importancia que tiene la noción de carácter— la concepción que ofrece Williams no es del todo correcta.

En el tercer punto de este segundo capítulo expondré una de las tesis más controvertidas de Hume: aquella que dice que la necesidad no sólo rige a los sucesos físicos; sino que, a su vez, también rige a los sucesos mentales. Y es que, para él, la razón por la que se adscribe responsabilidad a los sujetos es porque sus acciones están enlazadas causalmente con su carácter. Con base en esto, mostraré que, a pesar de que la propuesta de Hume no me parece convincente, puede hablarse de necesidad —en el terreno de la moralidad— de una forma distinta a la kantiana.

Por último, en la cuarta sección de este segundo capítulo, ofreceré algunas objeciones al planteamiento expuesto por Hume. Además, sustentaré que, a pesar de dichas objeciones, se debe poner el acento en una noción en la que Hume puso la mirada: la del carácter. Con respecto a las objeciones, sostendré —en la primera de ellas— que la adscripción de responsabilidad no depende del hecho de que se tenga un conocimiento previo del carácter de los individuos. En la segunda objeción, haré algunas observaciones a la propuesta de Hume: sustentaré que existen personas que, a pesar de actuar dentro de su carácter, no se les puede atribuir el mismo grado de responsabilidad que a otras. En la tercera y última objeción, argüiré que hay ocasiones en las que las personas actúan fuera de carácter y que, contrario a lo que piensa Hume, son responsables de sus actos.

Ahora bien, en el último capítulo del presente trabajo abordaré la tesis que enfatiza la relación existente entre el carácter y la necesidad práctica. Sobre todo, argüiré que esta última noción puede entenderse sin apelar al concepto de obligación moral. Empezaré este tercer capítulo haciendo una breve exposición de la noción de necesidad práctica. Afirmaré que, para Williams, la necesidad práctica hace referencia a lo que los sujetos, tras haber deliberado, *deben* hacer. Además, argüiré que la deliberación es el medio para

que los sujetos sepan qué es lo que deben hacer: el deber de cada persona, según Williams, es relativo al carácter de cada una de ellas.

En la segunda sección de este tercer capítulo explicaré una noción que viene emparejada con la de necesidad práctica, la de incapacidad moral. Y es que, para Williams, el resultado de la deliberación no sólo indica lo que los sujetos *deben* hacer; sino que, también, lo que no *pueden* realizar. Asimismo, afirmaré que la incapacidad moral no tiene nada que ver con la imposibilidad que tienen los sujetos de efectuar actos que van en contra de su naturaleza física. Por último, en esta misma sección, sostendré que los sujetos, en los casos de coacción, siguen conservando su incapacidad moral.

En tercer lugar, haré énfasis en el tema de la deliberación. Diré que, para Williams, la deliberación es un razonamiento práctico, de carácter heurístico, mediante el cual los sujetos llegan a la conclusión de que tienen ciertas razones para actuar de un determinado modo. Asimismo, afirmaré que el tipo de razones a las que estos sujetos llegan serán consideradas, siempre, como “razones internas”. Para sustentar esto, haré un breve análisis de estas razones y de sus contrarias, las “razones externas”. Concluiré que, las primeras, son las únicas que motivan a los sujetos a actuar.

En la cuarta sección del capítulo tercero expondré, de manera sucinta, el debate que sostuvieron Williams y McDowell con respecto al tópico de las razones internas y externas. Mostraré que, a pesar de lo convincente que parece ser lo expuesto por McDowell, las objeciones que éste plantea a la propuesta de Williams no logran negar la tesis principal de este trabajo: aquella que dice que la necesidad práctica puede entenderse a partir de la noción de carácter.

En la quinta y última sección del capítulo tercero daré una breve exposición de lo que Korsgaard dijo con respecto al tema de las razones internas y externas. Además,

explicaré las razones por las que, según ella, no es plausible el escepticismo sobre la razón práctica que Williams sostiene. Por último, ofreceré una réplica a la objeción que Korsgaard plantea con respecto a esto último: argüiré que, si ella quiere ser consistente con lo expuesto por Kant, no podría decir nada con respecto a la razón práctica pura.

Asimismo, en este último capítulo, concluiré que —a pesar de las objeciones— la mejor manera de entender el concepto de necesidad práctica es a través de la noción de carácter. Diré que —puesto que el carácter contiene elementos como deseos, proyectos, etc. que son de suma importancia para los sujetos— cualquier concepción que se ofrezca de la necesidad práctica deberá tenerlos en consideración. De lo contrario, dicha concepción estará condenada al fracaso.

1. NECESIDAD PRÁCTICA Y OBLIGACIÓN MORAL

1.1 Deber moral

En las primeras líneas de su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant afirma lo siguiente: “Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una *buena voluntad*.”¹ Más adelante, en ese mismo capítulo en donde hizo la afirmación anterior, arguye que analizará el concepto de “buena voluntad” a partir de otra noción, la del deber. Puesto en sus términos:

Para desenvolver el concepto de una voluntad digna de ser estimada por sí misma, de una voluntad buena sin ningún propósito ulterior, tal como ya se encuentra en el sano entendimiento natural, sin que necesite ser enseñado, sino, más bien explicado, para desenvolver ese concepto que se halla siempre en la cúspide de toda la estimación que hacemos de nuestras acciones y que es la condición de todo lo demás, vamos a considerar el concepto del *deber*, que contiene una voluntad buena.²

En ese sentido, para que la voluntad de un individuo pueda ser calificada como “buena”, Kant sustenta que las acciones de estos tienen que ser realizadas por mor del deber. *P.ej.*, al ayudar a una anciana a cruzar la calle, uno tiene que ejecutar dicho acto por el motivo del deber; no como medio para un fin ulterior: recibir un halago, lucirse con alguna persona, etc. Tampoco debe ser hecha por una inclinación, es decir, la acción no debe realizarse por el placer que causa el hecho de ayudar a las personas. En vez de eso, como ya se hizo mención, Kant afirma que lo único que puede hacer a la acción moralmente valiosa es que ésta haya sido realizada a la luz del deber.

¹ Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 21. Las cursivas son del texto.

² *Ibid.*, p. 24.

Para el filósofo de Königsberg, “*el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley*”.³ En ese sentido, cuando los sujetos realizan una acción por deber, la llevan a cabo por respeto a la ley, es decir, actúan bajo la influencia de una ley que consideran valiosa. De esta forma, los individuos que efectúan un acto por deber se ven motivados por un tipo particular de leyes. A partir de esto, uno podría plantearse la siguiente pregunta: ¿qué tipos de leyes motivan las acciones de los sujetos? Por el momento, sólo diré algunas cuantas cosas al respecto; aunque la respuesta completa a tal pregunta podrá observarse más adelante. Lo que primeramente quiero resaltar es que, al parecer de Kant, las leyes morales son las que motivan a los sujetos a efectuar una acción. Aunque, desde luego, no los conducen inevitablemente a realizarla. Puesto en otros términos, la consciencia que tienen los individuos de esas leyes morales les da una razón para actuar de una determinada manera; a pesar de que no lleguen a ejecutar el acto con base en dicha razón. Según Ralph Walker, Kant sustenta lo siguiente: “Las demandas de la moral necesariamente motivan a cualquiera que esté consciente de ellos.”⁴ Tales demandas, siguiendo a Walker, están expresadas en términos de juicios morales de carácter prescriptivo. Un juicio prescriptivo, *grosso modo*, es un enunciado que trata de responder a la pregunta de carácter práctico “¿qué debo hacer?”. Con la respuesta que se dé, lo que se busca es *guiar* la conducta de los individuos: el sujeto que emite dicho juicio tiene la intención de que la persona que lo reciba —puede ser él mismo— actúe en concordancia con él; ya sea para hacer algo o para abstenerse de realizar algo. *P.ej.*, cuando considero que debo respetar las señales de tránsito, formulo un juicio a partir del cual intento guiar mi conducta, es decir, articulo un enunciado de la forma “debo hacer X” tal que, al hacerlo, pretendo actuar con base en él. Lo mismo

³ *Ibid.*, p. 26. Las cursivas son del texto.

⁴ Ralph Walker, “Platts sobre Kant y Mandeville” en Ortiz Millán, Gustavo *et al* (comp.), *Lenguaje, mente y moralidad. Ensayos en homenaje a Mark Platts*, p.

podría decirse ante cualquier situación en la que, algún determinado sujeto, sustente un juicio prescriptivo. En este sentido, se puede decir que los juicios morales son prescriptivos en la medida en que, quienes los esgrimen, están comprometidos a actuar en concordancia con ellos. A su vez, quienes no actúen de dicha manera, no están comprometidos a sostener tal juicio. Así lo expresa Warnock en la siguiente cita: “La tesis de que los juicios morales son prescriptivos implica que quien acepta el juicio moral de que debe hacer X está lógicamente comprometido a hacer X; inversamente, quien no acepta hacer X le está impedido aceptar o afirmar el juicio de que debe hacer X.”⁵

Asimismo, a cada uno de tales juicios morales corresponde una ley moral, es decir, la formulación de juicios de carácter prescriptivo se da a partir de que uno es consciente de lo que Kant llama “leyes morales”. *V.gr.*, decir que debo pagar mis deudas, que tengo que ser sincero con las personas, etc. son juicios que refieren a cierto tipo de leyes que, al ser conscientes de ellas, me motivan a actuar en su conformidad.

Sin embargo, si bien es cierto que los sujetos deben ser conscientes de tales leyes para estar motivados por ellas, la existencia de éstas no depende de tal hecho, es decir, las leyes morales, según la interpretación que hace Walker de Kant, tienen una existencia que no depende de lo que los individuos lleguen a pensar sobre ellas. Puesto en sus términos:

Una ley moral (...) es tanto objetiva como prescriptiva, independiente por derecho propio, dada a nuestra conciencia como algo vinculante. (...) Existe más allá de lo que nosotros, o cualquiera, sienta o piense respecto a ella, pero

⁵ G. J. Warnock, “Prescriptivism” en *Contemporary moral philosophy*, p. 32 y 35. “The thesis that moral judgments are prescriptive implies that one who accepts the moral judgment that he ought to do X is logically committed to doing X; conversely, that one who does not do X is logically debarred from accepting or affirming the judgment that he ought to do X.” La traducción es mía.

tiene la capacidad de influir en nosotros, y en todos los seres racionales, motivándonos, aunque una vez más no de tal forma que vuelva inevitable la acción relevante.⁶

1.2 Tercera antinomia: leyes físicas y leyes morales

Con base en lo anterior, uno puede afirmar que las acciones hechas por deber están motivadas por una ley moral. Aunque no sólo eso: Kant nos dice que ese tipo de acciones son necesarias. De esta manera, si son de ese carácter, la primera duda que salta a la vista es la siguiente: ¿a qué tipo de necesidad se refiere? Si la necesidad a la que hace referencia es la misma que la que impera en el terreno de la física newtoniana, entonces ¿qué diferencia hay entre la acción de un individuo y la caída de un cuerpo de una determinada altura? Para responder a esta pregunta recurriré a lo que él denominó como “tercera antinomia”.

En la *Crítica de la razón pura*, en el apartado de la “Dialéctica trascendental”, Kant aborda cuatro conflictos a los que la razón⁷ se ve llevada por pensar en términos de ciertas ideas que no pueden ser objeto de alguna experiencia posible. El conflicto que me interesa analizar aquí es el que tiene que ver con la llamada “tercera antinomia”. En

⁶ Ralph Walker, *op. cit.*, p.

⁷ A lo largo de la *Crítica de la razón pura*, Kant nos habla de nuestra constitución cognitiva. Ésta está formada, principalmente, por las siguientes tres facultades: la sensibilidad, la razón y el entendimiento. La sensibilidad es la facultad receptiva, es decir, es la parte de nuestro aparato cognitivo que recibe, en términos de espacio y tiempo, los datos provenientes de la experiencia. Esta facultad es de suma importancia puesto que, sin la intervención de ella, es imposible que pueda darse conocimiento alguno. Afirmando lo anterior puesto que, para Kant, “No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia”. Por otro lado, el entendimiento es la parte activa, es decir, es la facultad que ordena los datos, por medio de las *categorías*, que nos vienen de la sensibilidad. Así, de la unión de ambas facultades, según el mismo Kant, es posible tanto la experiencia como el conocimiento. De ahí su famosa frase: *Categorías sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegos*. Por último, la razón es una facultad que tiene dos usos: uno especulativo y otro práctico. En su uso especulativo, la razón tiende a ir más allá de la experiencia, es decir, piensa, mediante lo que él llama “ideas trascendentales”, en objetos que no tienen un anclaje empírico: Dios, el alma, etc. Bajo este uso, la razón no nos provee de conocimiento alguno. Por otra parte, en su uso práctico, la razón trata de formular leyes universales y necesarias que motiven la acción moral. De éstas hablaré un poco más en el transcurso de este ensayo.

ella, Kant expone el clásico problema que existe entre la libertad de la voluntad y el determinismo causal. Según él, la razón se ve confundida por las siguientes dos tesis. En la primera, referida por él como “tesis”, se dice que la causalidad eficiente, que explica los fenómenos de la naturaleza, no es la única que existe. Al parecer, hay en el mundo otro tipo de causalidad: la libertad. Así lo deja ver Kant en la siguiente cita: “La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivar los fenómenos todos del mundo. Para explicar estos nos hace falta otra causalidad por libertad.”⁸ En la segunda, denominada por él como “antítesis”, se dice que la libertad no existe: la única causalidad que rige a la naturaleza es la causalidad eficiente que opera en el terreno de la física newtoniana. Su formulación de ésta versa como sigue: “No hay libertad. Todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza.”⁹

Para ambas, al igual que en las otras antinomias, Kant expone una serie de pruebas. Pruebas que, a su parecer, las personas que defienden tales posturas ofrecen. La prueba de la tesis versa como sigue. En principio, sugiere hacer la siguiente suposición: que el mundo está regido, exclusivamente, por las leyes de la física clásica, es decir, que todo suceso está regulado por la “causalidad eficiente”. De ese modo, cualquier acontecimiento que ocurra en la naturaleza viene precedido, de manera inexorable, por otro estado. Todo esto de acuerdo con una ley. Empero, los defensores de esta postura afirman que, en la serie de causas, no se puede llegar al infinito. De ser así, no habría un primer comienzo. En ese sentido, se tiene que postular, en dicha serie causal, una instancia que comience ésta y que, sin embargo, no fuese causada. Así, dicha instancia iniciaría la serie de causas de manera libre: no habría algo que lo antecediera y que, por tal razón, sea considerado como su causa.

⁸ Immanuel Kant., *Crítica de la razón pura*, p. A444/B472.

⁹ *Ibid.* p. A445/B473

Ahora bien, con respecto a la prueba de la llamada antítesis, Kant dice lo siguiente. Afirma que, si la libertad existiese, ésta se opondría a las leyes de la naturaleza. Y es que, según las personas que defienden esta postura, tales leyes suponen una conexión necesaria entre dos eventos: sugieren una interdependencia y un orden entre los sucesos. De esta manera, la existencia de la libertad iría en contra de esto. La razón de ello se debe a que, al postular un primer comienzo en la cadena causal, se permite la fragmentación de tal orden por la existencia de ese algo que causa y que, sin embargo, no es causado por nada. De esta forma, si se quiere seguir manteniendo el orden y la coherencia con la que se rige la naturaleza, entonces se tiene que dejar de lado esa noción llamada libertad.

Así, parece que, si ambas tesis son consistentes, sólo alguna de ellas puede ser verdadera. Empero, antes de pasar a la solución definitiva que Kant ofrece, creo conveniente decir algo acerca de ellas y de sus respectivas pruebas. *Prima facie*, ambas tesis parecen muy convincentes. Las dos exponen argumentos igual de persuasivos. Sin embargo, como bien lo señaló Strawson en su libro sobre la *Crítica de la razón pura*, existe una anomalía en la argumentación de la tesis. En ella, hay una suposición dudosa: que la serie de causas no pueden irse al infinito. Esto se debe a que, según los que promueven esta postura, la libertad no puede existir sin la veracidad de ese supuesto: aquélla requiere de una instancia que, sin ser causada y de manera espontánea, inicie la serie causal. Empero, Strawson sostiene que tal supuesto transgrede el principio del significado expuesto por Kant, *i.e.*, tal afirmación va en contra del principio que dice que “No puede haber ningún uso legítimo ni incluso con sentido, de ideas o conceptos si no se los pone en relación con las condiciones empíricas o experimentales de su aplicación.”¹⁰ Ahora bien, puesto que no se puede tener una percepción sensible de tal

¹⁰ P.F. Strawson, *Los límites del sentido*, p. 14.

supuesto, no sirve para argumentar a favor de la existencia de la libertad. Es imposible que, si existe una primera causa, ésta pueda ser objeto de alguna experiencia posible. Afirmar que dicho supuesto es verdadero, o su contrario, es sinónimo de querer construir castillos en el aire. En ese sentido, si se elimina tal suposición de la argumentación, la tesis sería falsa. Puesto en términos de Strawson:

La argumentación, como se señala correctamente en la antítesis y se reconoce en las observaciones de la tesis, deriva la fuerza que tiene sólo del supuesto de que el mundo tiene un comienzo. Eliminando este apoyo, quedaría reducida al siguiente falso principio: para que un estado x , sea una condición suficiente verdaderamente causal de otro estado y , es necesario o bien que no haya condiciones suficientes causalmente antecedentes de x o bien que la serie anterior de condiciones suficientes, causalmente antecedentes, que empiezan en x termine en un miembro que no tenga condiciones necesarias, causalmente antecedentes, propias.¹¹

Con respecto a la antítesis, lo único que hace ésta es negar la existencia de la libertad: dice que el mundo está regido por la causalidad eficiente implicada por las leyes de la naturaleza. De esta manera, no admite ningún supuesto falso. Lo único que hace es afirmar la existencia del principio de causalidad eficiente. Así, parecería que el valor de verdad de tales tesis es claro: la antítesis es verdadera y la tesis falsa. Sin embargo, si lo anterior es cierto, entonces la respuesta a la pregunta que formulé al inicio de este ensayo, aquella que alude al tipo de necesidad que implica el deber moral, quedaría resuelta: la necesidad a la que hace referencia el deber moral es la misma que la que opera en el terreno de la mecánica newtoniana. Sin embargo, Kant no deja el asunto ahí. Según él, la necesidad de una acción que se hace por respeto a una ley es distinta que la

¹¹ *Ibid.*, p. 186.

que rige en el mundo natural. Para ello, ofrece una solución distinta que la presentada anteriormente: la llama “solución definitiva”.

En la solución definitiva, Kant da un giro en la argumentación. Afirma que el supuesto problema que hay entre el determinismo causal y la libertad de la voluntad es aparente. Esto se debe a que, según él, existen dos tipos de causalidad. Por un lado, está la causalidad eficiente de la que se ha estado hablando. Ésta opera en el llamado mundo de la naturaleza —o mundo fenoménico— y responde al principio que dice: “Todo evento tiene una causa”. Tal mundo se caracteriza por estar modelado o condicionado por el aparato cognitivo: sensibilidad (espacio y tiempo) y entendimiento (categorías). Por otro lado, existe en la realidad otro tipo de causalidad distinta a la anterior. A ésta la llama causalidad por libertad: a su parecer, en este tipo de causalidad los hombres inician, por sí mismos, un estado. Sin embargo, a diferencia de la causalidad eficiente del mundo natural, tal causalidad opera en el llamado mundo nouménico, esto es, la causalidad de la que habla se ubica en el mundo que da pie a nuestras representaciones y del cual no podemos decir nada. Puesto en sus términos:

Sólo podemos concebir dos clases de causalidad en relación con lo que sucede: la que deriva de la *naturaleza* y la que procede de la *libertad*. La primera consiste en relacionar, dentro del mundo de los sentidos, un estado con otro anterior, al cual sigue conforme una regla (...) Por libertad, en sentido cosmológico, entiendo, por el contrario, la capacidad de iniciar *por sí mismo* un estado.¹²

En ambos tipos de causalidad operan cierto tipo de leyes. En la causalidad que deriva de la naturaleza operan las leyes de la física. Tales leyes están basadas en el principio que dice que cada evento en el mundo, antes de que suceda, posee un conjunto de

¹² Immanuel Kant, *Crítica...*, p. A532/B560. Las cursivas son del texto.

condiciones que lo determinan. En esa medida, la naturaleza está sometida a un riguroso determinismo causal: el evento y el conjunto de condiciones que lo posibilitan están conectados de manera necesaria. Sin embargo, y esto es lo que hace atractiva la propuesta kantiana, en la causalidad por libertad rigen tanto otro tipo de leyes como otra concepción de necesidad: a su parecer, esta última se expresa mediante el concepto de deber; mientras que las leyes son las que rigen en el terreno de la moralidad.

1.3 Imperativos y juicios morales

Las leyes morales, distintas a las de la física, prescriben la acción humana. Según el filósofo de Königsberg, si uno se basa exclusivamente en la razón y deja a un lado cualquier influjo de la sensibilidad, uno puede articular juicios morales que implican imperativos para la acción. Juicios que, como ya se observó, hacen referencia a leyes morales. Puesto en sus propios términos:

Que esta razón posee causalidad, o que al menos nos representamos que la posee, es algo que queda claro en virtud de los *imperativos* que en todo lo práctico proponemos como reglas a las facultades activas. El *deber* expresa un tipo de necesidad y de relación con fundamentos que no aparece en ninguna otra parte de la naturaleza.¹³

Según G. J. Warnock, Hare es uno de los filósofos que arguyen que, al igual que Kant, cualquier juicio moral implica un tipo particular de imperativo. Así, si uno afirma un cierto juicio moral, uno está obligado —en aras de la coherencia— a sostener un determinado imperativo. *V.gr.*, cuando alguien dice “debes cumplir con lo que prometes”, está implicando el siguiente imperativo: “cumple con lo que prometes”. Siguiendo a Hare, quien afirma dicho juicio, está obligado a sustentar tal imperativo, es

¹³*Ibid.*, p. A547/B575. Las cursivas son del texto.

decir, quien afirma que se deben cumplir las promesas, también tiene que sostener el imperativo que dice “cumple con tus promesas”. Aunque no sólo eso. Y es que, como ya se había hecho mención, lo que se pretende con el imperativo es guiar la acción humana. En el caso del ejemplo anterior, lo que se intenta es que la persona a la quien va dirigido actúe con base en él.

Prima facie, ambas nociones son muy semejantes; sin embargo, no son lo mismo. Si bien es cierto que tanto los juicios morales como los imperativos son prescriptivos, existe una diferencia entre ellos. Ésta radica en que los imperativos, por un lado, suelen ser netamente singulares: los juicios morales siempre son universalizables. Puesto en otros términos, cuando uno realiza un juicio en una determinada situación, uno está obligado a aplicar el mismo juicio en un caso relevantemente similar. Empero, en el caso de los imperativos, cuando uno emite alguno de ellos lo está haciendo en una situación particular y para una situación particular, es decir, los imperativos, a diferencia de los juicios, suelen aplicarse a una determinada ocasión. *P.ej.*, cuando una madre le dice a su hijo “debes hacer la tarea”, ésta está obligada a decírselo en una situación relevantemente similar. Por otro lado, cuando esa misma madre le dice a su hijo “haz la tarea”, le está ordenando que, en ese preciso momento, realice su tarea. Aunque, a diferencia del juicio, ella no está obligada a decirle dicho imperativo en cualquier lugar y en cualquier momento. Así lo señala Warnock al hacer una paráfrasis de Hare: “Los juicios morales, en efecto, no pueden ser, como los imperativos pueden serlo, pura y completamente singulares; al juzgar este caso, implícitamente juzgamos

algún caso de este *tipo*, y no podemos en consecuencia juzgar de manera diferente otros casos del *mismo tipo*.”¹⁴

1.4 Juicios morales universales

Sin embargo, hay una pregunta que aún no queda resuelta: ¿cuándo un juicio moral puede ser considerado como universal? *Prima facie*, un juicio moral es universal cuando éste puede ser sustentado por quien sea, cuando sea y en donde sea. Para saber que cumple con esas características, creo adecuada la propuesta de John Mackie. En ésta, el filósofo australiano arguye que, para poder considerar a un juicio moral como de carácter universal, debe pasar la prueba de cuatro distintas etapas. La primera versa sobre la irrelevancia de las “diferencias numéricas”. En ella, lo que se pretende es que se tome como irrelevante la pregunta acerca de quién es el que dice un determinado juicio. Así, por ejemplo, cuando alguien emite el juicio “debes cumplir tus promesas”, se le debe restar importancia al hecho de que alguien en específico lo dijo. En vez de eso, lo único que es relevante es que alguien lo sostuvo: independientemente de quién haya sido ese alguien. A su vez, también es irrelevante el contenido del juicio emitido, es decir, no importa qué se haya dicho con base en tal juicio. El único límite que existe en esta fase es la forma, es decir, el sujeto que emite el juicio está obligado a aplicarlo tanto a sí mismo como cualquier otra persona; independientemente de la situación en la que se encuentre. Puesto en palabras de Mackie: “[C]ualquier prescripción sinceramente universalizada, o susceptible de convertirse en universal, es un juicio moral siempre y cuando su proponente esté dispuesto a aplicarla por igual a sí mismo y a los demás, así como a continuar aplicándola en situaciones interpersonales cuando las tornas se hayan

¹⁴G. J. Warnock, *op. cit.*, p. 33–34. Las cursivas son del texto. “Moral judgments, in effect, cannot be, as imperatives may be, purely and completely singular; in judging this case, we implicitly judge any case of this *kind*, and cannot accordingly judge differently other cases of the *same kind*.” La traducción es mía.

invertido.”¹⁵ A pesar de todo esto, lo que se debe resaltar en esta primera fase es que, si un juicio cumple con el criterio de la irrelevancia de las “diferencias numéricas”, entonces pasa la primera prueba de la universalibilidad.

La segunda fase trata de enmendar uno de los dos problemas que se pueden suscitar en la primera. Al parecer de Mackie, son dos los principales problemas que puede acarrear esta última. Ambos versan sobre el contenido de los juicios. El primero tiene que ver con lo que él denomina como “diferencias genéricas”. Según Mackie, las diferencias cualitativas que existen entre las personas —sexo, raza, etc.— deben considerarse como irrelevantes; de lo contrario, se podrían sostener juicios que no todos aceptarían, es decir, se articularían juicios que sólo un sector del total de los individuos los sustentarían. Así, es posible que, si las diferencias cualitativas no se consideran como irrelevantes, la gente arguya juicios como los siguientes: “las personas de tez negra deben tener menos derechos”, “las mujeres no deben ganar un mejor sueldo que los hombres”, etc. Por tal motivo, Mackie considera que, para poder universalizar un juicio moral, las “diferencias genéricas” no deben tomar importancia.

El segundo problema hace alusión a los ideales, preferencias, valores, etc. que las personas tienen. Esto se debe a que, como ya se mencionó, la primera fase de universalización sólo impone un límite formal, es decir, sólo exige que —las personas que emiten un juicio— lo apliquen a quien sea y cuando sea. En ese sentido, no hay un impedimento para que los sujetos sustenten juicios en donde emitan sus preferencias, ideales, etc. Aunque, según el filósofo australiano, estos también deben hacerse a un lado al momento de universalizar un juicio. De no ser así, al igual que en la primera objeción, se podrían argüir juicios que no todos los sujetos aceptarían; a pesar de ser aplicados a cada uno de ellos. *P.ej.*, un homofóbico podría esgrimir que “no deben

¹⁵ John Mackie, “Universalización” en *Ética*, p. 98.

permitirse las bodas entre personas del mismo sexo”; un holgazán diría que “deben obtenerse las cosas de manera fácil”, etc. De esta manera, se puede advertir que tampoco las preferencias, ideales, etc. deben tomar importancia a la hora de universalizar un juicio moral.

Debido a estos dos problemas, Mackie sugiere otras tres fases de universalización. La segunda de ellas, como ya se dijo, trata de enmendar uno de ellos: el que tiene que ver con las “diferencias genéricas”. Para lograrlo, Mackie sugiere la empatía, es decir, invita a que los sujetos se pongan en los zapatos de los otros. La finalidad de esto es que, al articular un juicio, las “diferencias genéricas” no sean tomadas en cuenta: al ponerse en el lugar del otro, las personas podrían evitar emitir juicios basados en el sexo, la raza, la posición económica, etc. Así, el espectro de gente que aceptaría un determinado juicio sería más amplio que el de la primera fase. En ese sentido, para hacer más plausible la idea de que un juicio es de carácter universal, deben tomarse como irrelevantes las múltiples variaciones cualitativas que existen entre los individuos. Según Mackie: “En esta segunda fase de universalización, buscamos máximas prescriptivas que estemos dispuestos no sólo a aplicar a todo el mundo [grupos de naciones, personas, etc.] sino también a seguir aplicando sin importar las variaciones de la situación social de los individuos ni sus cualidades mentales, físicas o económicas.”¹⁶

En esta fase, juicios como el que dice que “las mujeres deben ganar un sueldo menor al que perciben los hombres” quedarían excluidos: no se tomarían en cuenta en la medida en que no se desapegan de las llamadas “diferencias genéricas”. Aspectos que, como se ha señalado, se tornan irrelevantes al momento de realizar una empatía. Sin embargo, hay otros juicios que, a pesar de hacer a un lado las “diferencias genéricas”, pueden colarse en esta fase. Juicios que, como se apuntó, no pueden considerarse como

¹⁶ *Ibid.*, p. 103.

universales en la medida en que no todos estarían de acuerdo en sostenerlos. Estos son los que apelan a las preferencias, ideales, valores, etc. de las personas. *P.ej.* alguien que arguya el juicio que dice que “no deben permitirse las bodas entre personas del mismo sexo”, estaría tomando como irrelevantes tanto las “diferencias numéricas” como las “diferencias genéricas”; empero, su juicio no podría ser universalizado en la medida en que sería rechazado por algunos individuos: aquellos que no tienen problema en aceptar que dos personas del mismo sexo contraigan matrimonio. De este modo, en aras de hacer frente a estos problemas, Mackie sugiere otras dos fases de universalización.

En la tercera fase, lo que se pretende es que los sujetos, al momento de articular un juicio, logren armonizar las distintas preferencias, ideales, etc. Al igual que en la segunda fase, se apela al elemento de la empatía. Sin embargo, a diferencia de tal fase, lo que se pretende en esta tercera es que los sujetos no sólo tomen en cuenta las “diferencias genéricas” que existen entre ellos; sino que también consideren la diversidad de preferencias, ideales, etc. que existen. Preferencias e ideales que pueden tanto estar en sintonía con las suyas como, a su vez, divergir con ellas. Con esto, Mackie espera que los sujetos se pongan aún más en los zapatos de los otros. Supone que, a raíz de que los individuos hagan ese experimento mental, podrán sostener juicios que hayan ponderado los diversos valores, ideales, etc. Así, se intentará “buscar principios que representen un compromiso aceptable entre los puntos de vista reales.”¹⁷

La finalidad de esta tercera fase es que los juicios emitidos en ella logren un mayor nivel de aceptación que aquellos que están ubicados en las dos primeras fases. Sobre todo, lo que se busca es que logre ser aceptado por todos, *i.e.*, se pretende que, bajo los distintos puntos de vista, el juicio sea aceptable. *P.ej.*, el juicio que dice que “las mujeres deben percibir una menor remuneración económica que los hombres” o el que

¹⁷ *Ibid.*, p. 106.

sustenta que “no deben permitirse las bodas entre personas del mismo sexo” tiene un nivel menor de aceptación que aquel que dice que “las personas deben cumplir sus promesas”. Esto se debe a que, en los dos primeros, habrá personas que tengan puntos de vista contrarios a los que los juicios sugieren. Lo que les impedirá darles su aceptación. Sin embargo, el último de los juicios sí podrá ser respaldado por un mayor número de personas. De hecho, puede ser considerado como un juicio aceptable entre los diversos puntos de vista: no apela a preferencias, ideales, “diferencias genéricas”, etc. Por esta razón, se puede decir que la segunda objeción no es un problema para esta tercera fase: en tanto que en ésta se toman en cuenta los distintos puntos de vista, no se emitirán juicios que apelen directamente a las preferencias, ideales, etc. de las personas. Hecho que permite que un juicio sea afirmado por quien sea, en donde sea y cuando sea.

Prima facie, uno podría pensar que, si un juicio pasa la prueba de estas tres fases, podrá ser considerado como de carácter universal. Empero, Mackie contempla una cuarta fase de universalización. En ésta, los juicios morales, para ser calificados como universales, deben de cumplir con un elemento de carácter subjetivo: la decisión que toman las personas de aceptarlo. Según este filósofo, el respaldo que la gente da a un determinado juicio moral es indispensable para que éste llegue a ser catalogado como universal. *P.ej.*, tras reflexionar un poco, alguien podría emitir el juicio que dice que “la gente debe pagar sus deudas”. Un juicio que, si se le evalúa, pasa las tres primeras fases de universalización: no está influido ni por las “diferencias numéricas” ni por las “diferencias genéricas”; como tampoco lo está por los ideales, preferencias, etc. de las personas. Aunque, para que la gente pueda argüirlo, se necesita que lo respalden, es decir, los individuos podrán decir que están de acuerdo con ese juicio sólo en la medida

en que deciden aceptarlo. Por tal razón, Mackie afirma que, en esta última fase, “se apela a algo que tiene la categoría lógica de una decisión.”¹⁸

1.5 Imperativo categórico y necesidad práctica

Con base en las cuatro fases que Mackie propone, se puede decir que un juicio, si pasa la prueba de todas ellas, puede ser catalogado como universal. Juicios que, además de hacer referencia a leyes morales, implican imperativos que sirven como guía de las acciones humanas. Aunque, al parecer de Kant, todo juicio moral hace referencia a un sólo imperativo. A raíz de esto, uno podría plantearse la siguiente pregunta: ¿cuál es ese imperativo que es implicado por todos los juicios morales? En su *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*, una de las varias formulaciones que hace de ese imperativo dice lo siguiente: “Obra sólo según una máxima tal que puedas querer que se torne ley universal.”¹⁹ Así, por ejemplo, cuando uno emite el juicio que dice que “las personas deben cumplir sus promesas”, lo que se está implicando es que la acción se guiará por el imperativo categórico, es decir, se afirma que la máxima²⁰ con la que se pretende guiar la conducta pueda ser aceptada por cualquiera. En este caso particular, la máxima podría ser expresada del siguiente modo: “Realiza promesas si tienes el afán de cumplirlas” Por otro lado, la ley moral a la que dicho juicio hace referencia quedaría como sigue: “Cuando tengo el afán de cumplirlas, realizo promesas”. De esta manera, y si lo anterior es cierto, quedaría resuelta una de las preguntas con las que comencé este ensayo: las acciones se ajustan a las exigencias del deber sólo cuando las máximas, implicadas por leyes morales, están en concordancia con lo prescrito por el imperativo categórico.

¹⁸ *Ibid.*, p. 113.

¹⁹ Immanuel Kant, *Fundamentación...*, p. 43.

²⁰ En términos generales, se puede decir que una máxima puede entenderse como la descripción de la acción a realizar más el motivo que se tiene para efectuarla.

Ahora bien, con respecto a la pregunta que plantea una diferencia entre el carácter necesario de las leyes de la moralidad y las del mundo físico, Kant afirma que, por un lado, la necesidad de las leyes morales estriba en la concordancia que hay entre las acciones de los sujetos y el deber moral, *i.e.*, la necesidad se da cuando las máximas — con base en las cuales actuaran los sujetos— se ajustan a la forma del imperativo categórico. *P.ej.*, la máxima que dice que debo cumplir con lo que prometo es vinculante en la medida en que se ajusta a la forma del imperativo categórico, es decir, a la universalidad y necesidad de la ley. Por otro lado, el filósofo de Königsberg arguye que, dada la naturaleza de los individuos, estos están sometidos a las leyes de la naturaleza y, por ende, a la necesidad del mundo físico de manera imprescindible. *V.gr.*, es necesario que si se aplica una fuerza sobre mí, por parte de un agente externo, mi cuerpo cambiará su trayectoria o, si estaba en reposo, se moverá en una dirección determinada. Así, uno puede observar que los sujetos pueden estar sometidos a dos tipos de necesidad, la necesidad del mundo fenoménico y la del mundo nouménico. Y que, además, el sometimiento a ambos tipos de causalidad no genera contradicción alguna: cada tipo de causalidad opera en mundos distintos. Como bien lo deja en claro, sus ámbitos de aplicación son diferentes. Un tipo de necesidad impera en el mundo fenoménico: la otra lo hace en el mundo nouménico. En ese sentido, la solución definitiva a la antinomia estriba en que, para Kant, el problema que existe entre la libertad de la voluntad y el determinismo causal es sólo aparente: ambos tipos de causalidad coexisten en mundos distintos.

Por lo dicho hasta aquí, se puede considerar a la postura kantiana, con respecto a este problema, como de corte compatibilista. Empero, Kant va más allá de lo anterior. Él sustenta que la razón, que es la condición de todos los actos voluntarios del hombre, posee causalidad en relación con los fenómenos. De esa forma, la libertad, entendida

como la capacidad de iniciar por sí mismo un estado, puede tener cierta influencia en la esfera del mundo físico, *i.e.*, la causalidad por libertad —que opera en el llamado mundo nouménico— puede tener efectos en la esfera de lo fenoménico. Si no fuera de ese modo, sería imposible hablar de ella. Según Kant:

Sería perfectamente correcto decir que ese ser [el hombre] inicia *por sí mismo* sus efectos en el mundo sensible sin que la acción comience *en él*; y eso sería válido sin que los efectos tuvieran que comenzar por sí mismos en ese mismo mundo sensible, donde siempre se hallan efectivamente predeterminados por condiciones empíricas anteriores (...) y donde sólo son posibles como continuación de la serie de causas naturales. De esta forma, libertad y naturaleza coexistirían en los mismos actos sin contradecirse.²¹

Sin embargo, a pesar de la influencia que hay por parte de la causalidad por libertad en el mundo fenoménico, es imposible que cualquier observador pueda ver los efectos producidos por ella: sólo vemos, en la acción, su cara fenoménica.

Supongamos que puede decirse que la razón posee causalidad respecto del fenómeno: ¿podría llamarse entonces libre su acto, teniendo en cuenta que (...) en su aspecto sensible, es un acto necesario y determinado con toda exactitud? En su carácter inteligible [como aspecto del pensamiento], se halla determinado. Pero este último aspecto no nos es conocido. Lo indicamos a través de fenómenos que en realidad no nos permiten conocer directamente más que su aspecto sensible.²²

1.6 Críticas a la propuesta kantiana

Prima facie, parece una idea atractiva. Sin embargo, uno podría tener ciertas dudas al respecto. La primera de ellas versa como sigue. Si se toma con seriedad lo que Kant ha

²¹ Immanuel Kant, *Crítica...*, p. A541/B569. Las cursivas son del texto.

²² *Ibid.*, p. A550/B578.

dicho hasta aquí, parecería que se puede considerar a los sujetos desde dos enfoques distintos: el nouménico y el fenoménico. Esto se debe a que, a su parecer, sólo es posible la libertad de la voluntad si los dos mundos existen y, además, el hombre participa de ambos. El problema de esto es que, al igual que el hombre, uno puede considerar a las sillas, basureros, mesas, etc. desde ambos enfoques. Al ser así, éstas, como los sujetos, bien podrían tener libertad de la voluntad. Algo que, a todas luces, es un sinsentido. Puesto en las palabras de Warnock:

Si algo existe como un *noúmeno*, entonces ese algo es el hombre; la existencia de un hombre noumenal no puede establecer nada que no pueda igualmente ser establecido acerca de mesas y sillas; así ¿qué luz podría arrojarlos estos acerca de la libertad de la voluntad?²³

La segunda duda tiene que ver con uno de los pilares del pensamiento kantiano, su principio de significado. Sostengo esto debido a que, al afirmar que la causalidad por libertad —que opera en el mundo nouménico— puede tener efectos en el aspecto fenoménico de la realidad, Kant viola el principio de significado que él mismo sustentó: aquel principio que dice que no se puede hacer un uso legítimo de ideas o conceptos si no se les pone en relación con las condiciones experimentales de su aplicación. De este modo, me parece que, a pesar del gran esfuerzo que Kant hizo para conciliar al determinismo causal con la libertad, su respuesta al problema va en contra de uno de los principios más importantes de su filosofía.

La tercera duda que salta a la vista, y que se basa en la anterior, dice que, en principio, no se pueden ver los efectos de la necesidad práctica en las acciones ejecutadas por

²³ G. J. Warnock, “The philosophical review” p. 269. Las cursivas son del texto. “If anything exists as a *noumenon*, then so does man; the existence of noumenal man could establish nothing about men that could not equally well be established about tables and chairs; so what light could be thrown in this way on the freedom of the will?” La traducción es mía.

cualquier individuo. Y es que, a su parecer, sólo se puede observar la cara fenoménica de los sucesos; no así su aspecto nouménico. De esta forma, jamás se podrá saber si un individuo actuó por mor del deber, conforme a éste o contrario él. Ahora bien, si se tiene en mente lo dicho por él —en el primer capítulo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*—, sólo pueden calificarse de acciones morales a aquellas que se hacen por deber. Según Korsgaard: “El punto de partida del análisis de Kant es que una acción moralmente buena es aquella hecha por el motivo del deber.”²⁴ Si lo anterior es correcto, un individuo no podrá calificar de morales o inmorales las acciones de otro: es imposible, para aquél, discernir qué fue lo que llevó a realizar tales actos. La consecuencia que se desprende de todo esto es que, al ser ininteligibles los motivos que llevan a un individuo a ejecutar una acción, tanto los juicios como la atribución de responsabilidad que se haga, tomando como referencia tales actos, serán infundados.

Como puede notarse en las objeciones anteriores, los problemas que señalan se basan en el supuesto aspecto nouménico de los sujetos: según Kant, sólo se puede explicar la libertad de la voluntad a partir de esta idea. Empero, a pesar de lo poco verosímil de tal afirmación, hay una tesis que es implicada por dicha idea y que, en principio, parece ser muy atractiva: aquella que dice que se debe tratar a cualquier persona como un fin en sí mismo y nunca como un medio. Para el filósofo de Königsberg, se debe un igual respeto a los individuos en la medida en que estos, sin excepción, son agentes racionales, es decir, pertenecen a lo que llama “Reino de los Fines”. Asimismo, nos dice que esta última característica —la de ser un agente racional— no depende de ninguna capacidad de carácter empírico; sino que es, más bien, de carácter trascendental. Puesto en palabras de Williams:

²⁴ Christine Korsgaard, “El análisis Kantiano de la obligación” en Platts, Mark (comp.), *Conceptos éticos fundamentales*, p. 110.

El respeto que se debe a cada ser humano como miembro del Reino de los Fines no se le debe en relación con una característica empírica que pueda poseer, sino exclusivamente con la característica trascendental de ser una voluntad libre y racional.²⁵

Con base en lo anterior, Kant sustenta que, en la medida en que todos los seres humanos comparten esa característica, se les debe dar igual respeto. De ahí que, a cada uno de los individuos, se les tiene que tratar como un fin en sí mismo y nunca como un medio. Sin embargo, como se observó en las objeciones anteriores, darle un carácter trascendental o nouménico a los sujetos acarrea bastantes problemas. No los repetiré; aunque sí agregaré uno nuevo. Según Williams, la agencia moral y las nociones ligadas a ella como, por ejemplo, la responsabilidad, tienen un carácter empírico. Esto se debe a que, en términos generales, hay tanto grados de control racional sobre las acciones como grados de responsabilidad sobre las mismas. *P.ej.* el grado de responsabilidad que se le adscribe a una persona por un homicidio culposo no es el mismo que el que se le adjudica a otra por un homicidio doloso. A su vez, el grado de control racional que tiene una persona loca sobre sus acciones es distinto al que posee un individuo con sus facultades mentales plenas. Así, si esto es cierto, ¿tendría sentido seguir sosteniendo la idea de que se debe tratar a todos los sujetos como fines en sí mismos y no como medios? Según el propio Williams, seguiría teniendo sentido argüir tal idea. Aunado a que, con base en ella, cualquier individuo debe dirigirse a los demás con igual respeto. Sustento lo anterior debido a que, para él, parte del contenido de esa tesis consiste en que, al evaluar la vida de las personas, se tiene que hacer desde lo que llama “el punto de vista humano”. Este punto de vista, a diferencia de otros, considera al sujeto como lo que es, un ser humano. Independientemente de su estatus económico, su rol social, etc.

²⁵ Bernard Williams, “La idea de igualdad” en *Problemas del yo*, p. 312

Lo que intentan enfatizar las personas que defienden este enfoque es que, a partir de él, uno es consciente del hecho de que todos somos humanos con ciertos propósitos, intereses, intenciones, etc. A diferencia de otros enfoques como, por ejemplo, el académico: en éste, en términos generales, a la persona se le evalúa apelando a sus títulos profesionales, proyectos de investigación, etc. No así en el punto de vista humano: como ya se sugirió, en éste se busca que las personas sean tratadas como lo que son. Dicho en términos de Williams: “El que deba contemplarse a los individuos desde el punto de vista humano, y no sólo bajo esta clase de títulos, es parte del contenido que podría atribuirse al celebrado precepto de Kant `trata a cada persona como un fin en sí mismo, y nunca como un simple medio’”²⁶

Ahora bien, volviendo al tema de las graves consecuencias que acarrearán las objeciones planteadas con anterioridad para aquellas personas que conciben a la necesidad práctica en términos de obligación moral, el problema que considero más grave, en la propuesta kantiana, es el siguiente. La mayor dificultad que percibo en este planteamiento es que, como bien lo apunta Bernard Williams en uno de sus trabajos²⁷, la apuesta kantiana resulta poco convincente a la hora de tratar temas como, por ejemplo, el del carácter. Según Williams, el proyecto de Kant es bastante exigente que hace que, en aras de que se cumpla con lo prescrito por el imperativo categórico, los agentes morales se abstraigan de su personalidad, situación concreta, etc. Si esto es el caso, los individuos podrían dejar de lado un aspecto importante de sus vidas: el sentido de las mismas. Pero, ¿por qué afirma esto Williams? En el siguiente capítulo haré una breve exposición de lo dicho por él. Sobre todo, porque, a su parecer, puede prescindirse de la noción de

²⁶ *Ibid.*, p. 313

²⁷ *Id.*, “Persona, carácter y moralidad” en *La fortuna moral*, trad. Susana María, UNAM-IIF, México, 1993.

obligación moral para explicar la idea de necesidad práctica. En vez de ello, dicho autor afirma que hay otro concepto que sirve para entender mejor a ésta última, el de carácter.

2. CARÁCTER, DESEOS Y NECESIDAD

2.1 Carácter, deseos condicionales y deseos categóricos

Para Bernard Williams, todas las personas poseen un carácter. Además, éste se ve configurado por los proyectos, intereses y deseos de las personas. Empero, no por cualquier tipo de deseos. Si es así, ¿por cuáles? A su parecer, existen dos tipos de deseos: los condicionales y los categóricos. Los deseos condicionales se caracterizan por querer el objeto del deseo bajo el supuesto de que uno seguirá vivo. En un ensayo titulado “El caso Makropolis”, Williams afirma lo siguiente sobre este tipo de deseos: “Se admite como verdadero que muchas de las cosas que deseo, las deseo sólo si supongo que voy a estar vivo; y alguna gente —algunos viejos, por ejemplo— desean desesperadamente ciertas cosas aun cuando, sin embargo, preferiría estar muerta junto con sus deseos.”²⁸ A diario, uno puede llegar a tener e, inclusive, tiene muchos deseos de este tipo como, por ejemplo, el deseo que uno tiene de fumar un cigarro, de ver un partido de fútbol por televisión, etc. Sin embargo, para Bernard Williams existen otro tipo de deseos que no se condicionan a la mera existencia. Más bien, este tipo de deseos sirven para que, si se llega a plantear la pregunta de si tiene sentido seguir viviendo, ésta se resuelva.

Ciertos deseos indudablemente dependen de que uno esté vivo, pero no todos los deseos pueden ser condicionados a ese hecho, puesto que es posible imaginar a una persona que considera racionalmente el suicidio frente a cierto mal previsto, y si decide estar viviendo, entonces lo empuja cierto deseo [sin importar cuán rudimentario sea] que no puede operar

²⁸ *Id.*, “El caso Makropolis”, en *Problemas del yo*, p. 117.

condicionalmente a que esté vivo, puesto que así se resuelve la cuestión si va a estar vivo o no.²⁹

Para este tipo de deseos, Williams propone hacer un cálculo prospectivo de un suicidio. En tal situación, uno tiene que hacer una evaluación sobre el futuro. Si uno quiere seguir viviendo, entonces existe un deseo que, al parecer de Williams, lo motiva a seguir con vida. A este tipo de deseos los llama “deseos categóricos”. A su parecer, estos configuran el carácter de las personas. En la tragedia de *Antígona*, uno podría interpretar el accionar de ésta apelando a lo que Williams sugiere, es decir, sustentar que lo que la llevó a enterrar el cuerpo de su hermano fue un deseo categórico: cumplir con lo que las leyes sagradas prescriben a toda costa. Deseo que, si Williams está en lo correcto, dice algo sobre el carácter de dicha mujer: para ella, su vida pudo haber perdido sentido si incumplía con las leyes sagradas y, por ende, no enterraba el cuerpo de su hermano. Algo similar podría decirse del *Fígaro* de Mozart. Y digo esto porque, en el aria de celos del último acto, éste demuestra que su mundo se le viene encima al creer que ha perdido a Susanna, “el único propósito de sus ingeniosos recursos”³⁰.

A los deseos categóricos, como ya se hizo mención, Williams los identifica con el carácter de los individuos. Sin ellos, según este filósofo, la vida de las personas podría carecer de sentido: muchos de estos son necesarios, entre otras cosas, para la felicidad y la deseabilidad de la vida misma. En esto radica su importancia.

2.2 Críticas a la propuesta de Williams

Sin embargo, uno podría plantearse ciertas dudas al respecto. En este ensayo sólo me plantearé las siguientes dos. En primer lugar, parece que no hay una identidad entre el carácter y los deseos categóricos. Sostengo esto puesto que el carácter de las personas

²⁹ *Id.*, “Persona...”, p. 24.

³⁰ *Id.*, “Don Giovanni” en *Sobre la opera*, p. 57.

no se agota en los deseos categóricos que ésta pudiera llegar a tener. Inclusive, muchas personas pueden no tener deseos de ese tipo y, sin embargo, poseer un carácter. Joel Kupperman afirma lo siguiente con respecto a la noción de carácter de Williams:

Podría ser tentador equiparar tener un carácter con tener proyectos y deseos categóricos, como Bernard Williams parece sugerir ¿Son los proyectos de alguien y sus deseos categóricos una gran parte de ésta o de su carácter? Ciertamente revelan parte del carácter; sin embargo, nuestra concepción ordinaria es independiente de lo que son los proyectos de alguien.³¹

Como bien lo apunta Kupperman, la concepción habitual del carácter es independiente de los proyectos que uno tiene. Si bien es cierto que los deseos categóricos forman parte del carácter de los individuos, no es cierto que estos se identifiquen con él. Hay otras cuestiones como la ocupación, nexos familiares, amistades, etc. que tienen que ver con el carácter y que nos dicen poco o nada acerca de los deseos categóricos de las personas. Además, existe gente que, a lo largo de su vida, tiene diversos deseos categóricos. Empero, hay algo que permanece en ellas y que sí nos dice algo sobre su carácter. *V.gr.* la “niña mala”, de la que habla Vargas Llosa en *Las travesuras de la niña mala*, es un personaje que, a lo largo de su vida, tuvo diversos deseos categóricos: quiso ser guerrillera (la camarada Arlette); una dama honorable (madame Robert Arnoux); una mujer sofisticada (Mrs. Richardson), etc. Sin embargo, a pesar de todas las facetas por las que pasó, hubo rasgos en ella que se conservaron durante toda su vida: la ambición que la caracterizaba, la suspicacia con la que se desenvolvía, etc. Rasgos que, si bien no tenían mucho que ver con sus deseos categóricos, sí dicen mucho sobre su personalidad.

³¹ Joel Kupperman, *Character*, p. 10--11. “It might be tempting to equate having a character with having projects and categorical desires, as Bernard Williams seems to suggest. Are someone’s projects and categorical desires a large part of her or his character? They certainly reveal character; nevertheless, our ordinary conception is independent of *what* someone’s projects are.” La traducción es mía.

En ese sentido, con base en lo anterior, se puede afirmar que la noción de carácter no se reduce a los deseos categóricos que las personas pudieran llegar a tener.

En segundo lugar, no queda clara la relación que hay entre el carácter y la noción del “sentido de la vida”. Para Williams, ambas nociones están íntimamente relacionadas: los deseos categóricos le dan sentido a la vida de los individuos. Sin embargo, como se vio anteriormente, la noción de carácter no se agota con el conjunto de deseos categóricos que la persona posee. De esta forma, puede ser el caso que una persona tenga un carácter y que su vida carezca totalmente de sentido. En la obra *El extranjero*, Camus relata un episodio de la vida del señor Mersault. En él, uno puede notar que la vida de dicho individuo no tiene sentido alguno. Empero, no por eso deja de tener un carácter. La indiferencia que el personaje demuestra ante ciertos sucesos como, por ejemplo, la muerte de su madre y el asesinato que comete nos dice algo sobre él. Así, se puede decir que, aunque posee un carácter, su vida carece de sentido.

Retornando al problema del carácter y la relevancia que tiene éste en la moralidad, se puede observar que la moral kantiana omite tal relevancia. Al parecer de Kant, cualquier acción que tenga el calificativo de moral debe ajustarse a lo prescrito por el imperativo categórico. Éste, y sólo éste, es el que debe guiar la acción moral. Así, si algún aspecto del carácter de los individuos llega a chocar con el imperativo moral, debe dejarse de lado para cumplir con los requisitos de la moralidad.

Ahora bien, el kantismo no es el único tipo de moralidad que no toma en cuenta, dentro de su marco teórico, a la noción de carácter. Tanto el utilitarismo como el contractualismo siguen una línea similar. Por parte del utilitarismo, en términos muy generales, lo único que importa es la maximización de la felicidad sobre la infelicidad, esto es, lo que se evalúa de las acciones es la cantidad de felicidad que éstas hayan

traído al mundo. Según Mill: “El credo que acepta como fundamento la moral de la utilidad, como el principio de mayor felicidad, mantiene que las acciones son correctas en la medida en que tienden a promover la felicidad, incorrectas en cuanto tienden a producir lo contrario de la felicidad.”³² Independientemente de quién sea la persona que maximice la felicidad y cuáles personas se vean afectadas por dicha maximización. Lo primordial en este tipo de moralidad es que se dé cierto estado de cosas. Así, si el carácter que se tenga llega a chocar con esto, uno debe dejarlo de lado en aras de que la acción sea considerada como moral.

Asimismo, el contractualismo no pone, dentro de su marco teórico, ninguna atención a la noción de carácter. Uno de sus últimos y grandes exponentes, John Rawls, hace caso omiso de tal noción en su *Teoría de la justicia*: a la hora de pactar en la llamada posición original, se prescinde, principalmente, de los intereses particulares de las partes. Como se recordará, Rawls afirma que se llega a los dos principios de justicia tras un velo de ignorancia: “Se supone, entonces, que las partes no conocen cierto tipo de hechos determinados. Ante todo, nadie conoce su lugar en la sociedad, su posición o clase social; tampoco cuál será su suerte en la distribución de talentos y capacidades naturales, su inteligencia y su fuerza, etc.”³³

Regresando al punto nodal, líneas atrás mencioné que, al parecer de Williams, hay una estrecha relación entre dos nociones: la de carácter y la de necesidad práctica. Además, sostuve que dicha necesidad no debe entenderse en el sentido kantiano: deja muy poco espacio para el desarrollo del carácter. Vistas así las cosas, uno podría preguntarse lo siguiente: ¿cuál es la relación que guarda el carácter con la necesidad práctica? Antes de responder a esta pregunta me permitiré hacer una pequeña digresión: con base en ella,

³² John Stuart Mill, *El utilitarismo*, p. 49--50.

³³ John Rawls, *Teoría de la justicia*, p. 135.

se podrán entender mejor las ideas de Williams. En tal desvío, expondré la relación que, para Hume, existe entre las nociones de carácter, acción y necesidad.

2.3 Carácter, acciones y necesidad

En una tónica similar a la de Kant, Hume acepta que los seres humanos llegamos a sostener que ciertos sucesos físicos, al observar una conjunción constante entre ellos, están enlazados causalmente. *P.ej.*, un cielo nublado con la lluvia, la puesta de sol con el atardecer, etc. Sin embargo, él cree que, al igual que los sucesos físicos, los sucesos mentales también lo están.

Hume piensa que lo que natural e inevitablemente nos lleva a creer en la causalidad dentro del mundo inanimado también nos lleva a la misma creencia en el dominio de las acciones humanas. Llegamos a creer que ciertos eventos físicos se encuentran enlazados necesaria o causalmente cuando hemos observado en el pasado una conjunción constante entre los eventos de esas dos especies. Pero si esto es cierto, entonces es obvio que los asuntos humanos constituyen casos de “operaciones necesarias” exactamente del mismo modo que el comportamiento de los cuerpos. Hay tanta uniformidad en los asuntos humanos como en la naturaleza inanimada.³⁴

De este modo, al igual que en los sucesos físicos, nos vemos llevados a esgrimir que ciertos sucesos mentales están enlazados necesariamente. Esto es gracias a la conjunción constante en la que se han venido manteniendo. En ese sentido, postulamos una uniformidad no sólo en el terreno de los eventos físicos; también lo hacemos en el de los sucesos mentales. Así, el principio que dice que causas semejantes producen efectos semejantes es verdadero tanto para sucesos físicos como mentales. Sin embargo, uno podría preguntarse lo siguiente: ¿qué sucesos mentales están enlazados

³⁴ Barry Stroud, *Hume*, p. 201.

causalmente? Según Hume, los sucesos mentales relacionados causalmente son el carácter, los motivos, los propósitos, etc. de una persona y las acciones mentales que la gente realiza. Puesto en sus términos:

Desde luego no podemos querer decir que las acciones tienen tan poca conexión con motivos, inclinaciones y circunstancias que las unas no se siguen de los otros y que las unas no nos permiten inferir la existencia de los otros. Pues se trata de cuestiones de hecho y manifiestas y reconocidas.³⁵

Hume sostiene que, cuando uno conoce a un individuo, con frecuencia uno puede predecir las acciones que éste ejecutará, *i.e.*, afirma que los seres humanos nos guiamos en lo que conocemos de él para saber de qué manera actuará. *V. gr.*, en la obra *Don Giovanni* de Mozart, el sirviente de éste, Leporello, infiere la forma en la que se va a conducir su amo cuando se encuentra frente a cualquier mujer: conoce la manera en la que aquél se comporta delante de ellas. Al igual que en este caso, en cualquier situación de la vida cotidiana uno suele predecir las acciones de la gente con base en lo que conocemos sobre ellas: en eso se basan las relaciones humanas.

Continuamente nos formamos creencias sobre la conducta futura de la gente basándonos en lo que conocemos de ella —sus motivos, creencias y circunstancias—. Si no lo hiciéramos así ¿Cómo podríamos de algún modo sostener relaciones humanas? ¿Cómo podríamos confiar en otras personas o actuar nosotros mismos de acuerdo con lo que esperamos que hagan?³⁶

Las inferencias causales, como ya se mencionó, se basan en ciertas conjunciones constantes que se observan ante el hecho de que, por un lado, los individuos posean un determinado carácter, tenga cierto tipo de propósitos, etc. y que, por otro lado, la gente

³⁵ David Hume, *Investigaciones sobre el conocimiento humano*, p. 131.

³⁶ Barry Stroud, *op. cit.*, p. 203.

actúe de determinada manera. Es un hecho que, con base en tales inferencias, los seres humanos nos movemos en el mundo. Aunque es cierto que, en algunos casos, o hacemos inferencias erróneas o dicha regularidad no es el caso.

Ahora bien, al igual que Kant, Hume cree que el problema entre el determinismo causal y la libertad de la voluntad es un problema aparente. Además, dice que ambas tesis son compatibles. Sin embargo, a diferencia de Kant, no sustenta que, en el mundo, operan dos diferentes tipos de causalidad. Más bien, sostiene que, gracias al mismo determinismo causal que opera en la naturaleza, uno puede hablar de libre albedrío. La razón de esto estriba en lo siguiente. Al parecer de Hume, uno puede afirmar que ciertas acciones fueron hechas por un individuo y que, por tal motivo, uno tendría que premiarlo o castigarlo sólo si él las realizó, es decir, sólo se puede adscribir responsabilidad a los sujetos por sucesos que estos hayan causado. De lo contrario, si dichas acciones no fueran causadas por nada, entonces no podrían ser efectos de algo en particular. Incluyendo al carácter. De esta forma, Hume sostiene lo siguiente: “Las acciones son por naturaleza temporales y efímeras; si no procedieran de una causa debida al carácter y disposición de la persona que las realiza, no podrían ser atribuidas a ella, ni redundar en su honor —de ser buenas— o en su descrédito —de ser malas—.”³⁷

Para precisar esa idea, Hume deja muy en claro lo siguiente. Según él, no se deben confundir dos nociones que, pese a que se han asociado con regularidad, tienen connotaciones distintas: la libertad y la espontaneidad. La primera, a su parecer, requiere forzosamente de la causalidad: la segunda permite que se conciba a la acción a partir de la ausencia de causas previas a la misma. Asimismo, mientras que la primera es condición para poder responsabilizar a las personas por sus acciones, la última iría en contra del sentido mismo de la atribución de responsabilidad. En ese sentido, arguye

³⁷ David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, p. 556.

que sólo a partir de la primera es que se puede explicar una acción. *P.ej.*, puedo decir que deposité unas cuantas monedas en una máquina de refrescos porque, a causa de mi sed, quería sacar de ella una lata de soda. Empero, si la tesis de la espontaneidad fuese verdadera, bien podría no depositar las monedas en la máquina y, en vez de eso, aventárselas en la cara a una persona que está a unos cuantos metros de mí; a pesar de no tener ningún motivo de llevar a cabo esa acción particular. De esta manera, en tanto que la espontaneidad no requiere que haya una relación causal entre la acción y ciertos motivos del agente, cualquier acción podría esperarse. Puesto en palabras de Philippa Foot:

Sin duda sería extraño suponer que el libre albedrío requiere de la ausencia de motivos para actuar. Naturalmente no esperamos que todo lo que hace un hombre racional deba ser hecho con un motivo; si se levanta y camina por una habitación, no es necesario que lo esté haciendo para hacer ejercicio; es bastante común que las personas hagan este tipo de cosas sin un motivo particular, y a nadie se le considera irracional por hacerlo. Y sin embargo esperamos que un hombre tenga un motivo para hacer un gran número de cosas, y consideraríamos irracional a cualquier persona que constantemente realizara acciones problemáticas sin motivo.³⁸

Así, la tesis de la espontaneidad es errónea en la medida en que no permite una adecuada explicación de las acciones. Cosa que con la tesis de la libertad sí es posible: hay una relación causal entre el carácter, motivos, etc. del agente y sus acciones. Sin embargo, afirmar que debe haber una relación causal entre la acción y los motivos, inclinaciones, carácter, etc. del agente no implica que, como en los eventos físicos, se pueda formular una ley a raíz de esto. Lo anterior se debe a que, para Hume, no hay un

³⁸ Philippa Foot, "El libre albedrío en tanto que implica el determinismo" en *Las virtudes y los vicios*, p. 85.

grado de uniformidad preciso entre las acciones de los individuos y su carácter, motivos, etc. Así, se impediría la formulación apropiada de una ley. Puesto en sus términos:

[N]o debemos suponer que esta uniformidad de las acciones humanas se realiza hasta el punto de que todo hombre, en las mismas circunstancias, obrará de la misma manera, sin contar con la diversidad de caracteres, prejuicios y opiniones. En ningún ámbito de la naturaleza se encuentra uniformidad de todos los detalles. Por el contrario, con la observación de la diversidad de conducta de distintos hombres, podemos formar una variedad de principios que, sin embargo, suponen cierto grado de uniformidad y regularidad.³⁹

Con base en lo dicho hasta aquí, uno puede afirmar que, pese a lo anterior, Hume arguye que hay una estrecha relación entre las acciones que lleva a cabo un individuo y su carácter: existe una conjunción constante entre ambas nociones. Si bien es cierto que no hace una distinción, como Kant, entre la necesidad de la naturaleza y la necesidad práctica, reconoce que la necesidad opera en el terreno de la moralidad. Y es que, como se dijo líneas atrás, sólo se puede responsabilizar a un individuo por una acción que haya emanado de su carácter. Según Ted Kinnaman: “La base de la posición de Hume es la afirmación de que una persona se hace responsable sólo por acciones que genuinamente le pertenecen.”⁴⁰

³⁹ David Hume, *Investigación...*, p. 121.

⁴⁰ Ted Kinnaman, “The role of character in Hume’s account of moral responsibility”, p. 12. “The basis for Hume’s view is the claim that a person can be held responsible only for actions that genuinely belongs to the person.” La traducción es mía.

2.4 Críticas a la propuesta de Hume

Una primera pregunta que surge a raíz del planteamiento de Hume es la siguiente: ¿se puede atribuir responsabilidad a gente con la que no se ha tenido el menor trato? De manera intuitiva, uno puede afirmar que hay acciones que la gente hace y que, a pesar de no tener algún conocimiento sobre ella, son dignas de admiración o son completamente reprobables. *V.gr.*, en la ópera *Tosca* de Puccini, el Baron Scarpia apresó al pintor Cavaradossi por haber ayudado y dado refugio a Angelotti, el ex cónsul de la república de Roma que había huido de prisión. Scarpia desconocía el carácter del pintor Cavaradossi. Sin embargo, le atribuyó responsabilidad por lo que hizo en la medida en que ayudó a un prófugo de la justicia. En ese sentido, uno puede notar que, a pesar del desconocimiento que puede tenerse con respecto al carácter, existen ocasiones en la que la adscripción de responsabilidad no depende de este hecho. Sin embargo, Hume podría decir que uno explica acciones de personas desconocidas apelando al comportamiento de otras, *i.e.*, dada la conjunción constante que se ha percibido entre dos eventos mentales en otros individuos, uno podría inferir que una acción determinada se debe a ciertos motivos, propósitos, etc. de una persona. En ese sentido, se podría afirmar que una persona, a la que no se conoce, realizó una acción determinada por motivos iguales o similares a las que sí se conoce. Aunque, si gracias al comportamiento de otro sujeto uno explica estas otras acciones, lo que sirvió para explicarla no fue su carácter; sino el de aquella otra persona que ejecutó la acción. Cuestión que iría en contra de lo que Hume afirma: se habla de las acciones de un sujeto en la medida en que se recurre al carácter de éste.

Una segunda objeción surge de cierto tipo de sospechas relacionadas con las emociones, enfermedades, etc. Según Hume, una persona no puede realizar una acción que no tenga relación causal con su carácter. Sin embargo, existen personas como, por ejemplo, los

locos que realizan actos dentro de su carácter. Pero, ¿se les puede adjudicar el mismo grado de responsabilidad que aquellas otras personas que están bien de sus facultades mentales? Me parece que Hume no ofrece buenos elementos para poder discernir entre acciones que son ocasionados por alguna enfermedad y aquellas que emanan del carácter de una persona sana.

Sabemos, de la teoría causal de Hume, que cada evento, incluida cada acción humana, es un miembro de una clase de eventos que está constantemente unido con otra clase de eventos, y la mente toma los eventos que están necesariamente conectados. Pero esta afirmación no distingue las acciones que son causadas por una patología; por ejemplo por enfermedades mentales, de acciones por las que una persona puede razonablemente hacerse responsable, y por lo tanto surgir del carácter de una persona.⁴¹

Una tercera y última objeción que, a mi parecer, es más fuerte que las anteriores, se basa en lo siguiente. Según Hume, sólo se puede responsabilizar a un individuo por acciones que le pertenecen, *i.e.*, que los individuos sólo son responsables por aquellas acciones que emanan de su carácter. Puesto en términos de Kinnaman: “Es claro, pues, que tenemos que tomar la postura de Hume para que sea imposible para una persona realizar una acción que no es acorde con su carácter.”⁴² En ese sentido, no se puede adjudicar responsabilidad a un sujeto que, en una acción determinada, actuó fuera de carácter. Según él, sólo se pueden evaluar moralmente las acciones de un sujeto que hayan tenido una relación causal con su carácter. Sin embargo, es un hecho que, en ocasiones, la

⁴¹ *Ibid.*, p. 18--19. “We know, from Hume’s causal theory, that every event, including every human action, is a member of a class of events that is constantly conjoined with some other class of events, and the mind takes the events to be necessarily connected. But this view does nothing to distinguish actions that are caused pathologically, for example by mental illness, from actions for which a person can reasonably be held responsible, and thus arise from a person’s character.” La traducción es mía.

⁴² *Ibid.*, p. 16. “It is thus clear that we have to take Hume’s position to be that it is impossible for a person to perform an action that is not keeping with her character.” La traducción es mía.

gente actúa fuera de carácter. Si bien es cierto que no lo hacen a menudo, es posible que lleguen a ejecutar acciones de ese tipo. *P. ej.*, el crimen cometido por el señor Mersault, en *El extranjero* de Camus, muestra que —a pesar de que hay ocasiones en las que la gente actúa fuera de carácter— éstas deben ser responsabilizadas por los actos que cometieron. Si bien es cierto que, en el caso concreto del señor Mersault, a pesar de que su acción es inexplicable, éste merece un castigo por lo que hizo. Aún si, en el pasado, nunca cometió una acción similar. Ahora bien, lo que quiero resaltar con este ejemplo es la siguiente tesis: que, en ocasiones, los individuos realizan acciones fuera de carácter y que, además, es justo responsabilizarlos por éstas. Puesto en palabras de Philippa Foot, “es perfectamente racional castigar [o premiar] a la gente por lo que ha hecho aun cuando no haya razón para pensar que lo pudiera hacer de nuevo.”⁴³

Con base en esta serie de problemas, sustento que es poco convincente la manera en la que Hume trata la relación que hay entre el carácter, las acciones que emanan de él y la necesidad con la que ambas nociones están enlazadas causalmente. Sobre todo, porque hay ocasiones en las que, a pesar de haber efectuado una acción fuera de carácter, es justo adscribirle responsabilidad a un sujeto por tal acto. En el ejemplo que ofrecí, a pesar de que debería castigarse al individuo que mató a la otra persona, sería injusto que se le diera el mismo castigo que si sólo lo hubiese intentado. En esa medida, considero que debe optarse por otra vía para dar cuenta de la relación que hay entre la necesidad y el carácter. Empero, lo que sí se puede rescatar de esta postura es que, a pesar de las objeciones que se le plantean, toma en cuenta una noción de la que prescindió el kantismo, la del carácter. Y digo esto debido a que, en la medida en que tal doctrina no le dio relevancia a éste, se optó por abandonarla: el nivel de exigencia que pide de los agentes morales es bastante. Asimismo, tal postura ofreció una explicación sobre la

⁴³ Philippa Foot, *op cit.*, p. 88.

relación que hay entre las acciones de un sujeto, su carácter y la necesidad con las que, dado éste, aquéllas ocurren. Relación que, en términos generales, no pasó desapercibida para Williams: según él, a partir de cierta concepción de necesidad⁴⁴, uno puede llegar a saber el tipo de acciones que, dado el carácter de un sujeto, éste *debe* hacer. En el siguiente capítulo de esta tesis explicaré en qué consiste tal relación.

⁴⁴ El término que, en específico, Williams utiliza es el de “necesidad práctica”.

3. CARÁCTER, NECESIDAD PRÁCTICA Y DELIBERACIÓN

3.1 Necesidad práctica

Para Williams, hay usos del término necesidad práctica que, a diferencia de la pretensión de Kant, no implican forzosamente obligación moral. Asimismo, ese mismo uso de necesidad práctica puede tener una relación estrecha con el carácter de un individuo. Cuestión que Kant pasó por alto. Tomando esto en cuenta, uno podría preguntarse lo siguiente: ¿qué entiende Williams por necesidad práctica? Uno de los verbos fundamentales para entender esta noción es el de deber⁴⁵. Afirmo lo anterior porque, según él, hay usos del verbo deber que son relativos al carácter, motivos, proyectos, deseos, etc. de un agente. *P.ej.*, en la tragedia de *Antígona*, se puede afirmar que ella *debía* o *tenía que* darle sepultura al cuerpo de su hermano debido a que uno de sus principales deseos en su vida fue el de cumplir con lo prescrito por las leyes sagradas. No se concebía a sí misma no acatando dichas leyes. En esa medida, uno puede observar que el *deber* que ella tenía, el de darle sepultura al cuerpo de su hermano para cumplir con lo prescrito por las leyes sagradas, no se entiende a partir de la obligación moral, *i.e.*, su deber no se explica a partir de que ella tenía que ajustar sus máximas a lo prescrito por el imperativo categórico. Así, Williams afirma que, sin generar ninguna inconsistencia al respecto, uno puede utilizar el verbo *deber* sin darle el mismo sentido que Kant le da, el de obligación moral.

Sin embargo, si no es a partir del imperativo categórico que se debe usar este término, ¿cómo uno puede saber qué acción debe hacer? Según Williams, uno puede saber qué acción *debe* hacer tras haber deliberado, *i.e.*, al reflexionar sobre algo en específico, uno llega a la conclusión de que *debe* realizar un determinado acto. Puesto en los términos

⁴⁵ El verbo que utiliza Williams, en los textos que se analizarán a continuación, es el de “must”. A diferencia de la palabra que Kant utiliza: en inglés, “duty”.

del propio Williams: “Ciertamente hay cosas tales como conclusiones de la necesidad práctica; pero no es cierto que están determinadas por ningún deseo o proyecto del agente en absoluto. Más bien, están determinadas por proyectos que son esenciales para el agente.”⁴⁶ En el caso de *Antígona*, ésta, tras deliberar un poco acerca de lo que debía hacer con el cuerpo de su hermano, llegó a la conclusión de que debía enterrarlo: así lo prescribían las leyes sagradas. De lo contrario, sentiría un gran pesar y viviría desdichada. “Y si muero antes de tiempo, yo lo llamo ganancia. Porque quien, como yo, viva entre desgracias sin cuento, ¿cómo no va a obtener desgracia al morir? Así, a mí no me supone pensar alcanzar este destino. Por el contrario, que el cadáver que ha nacido de mi madre estuviera insepulto, entonces sí sentiría pesar.”⁴⁷

El resultado de la deliberación, lo que uno debe hacer, se expresa de la siguiente manera: debo hacer X. Si bien es cierto que el deber de cada persona —tras haber llevado a cabo el proceso deliberativo— es relativo a sus deseos, carácter, motivos, proyectos, etc., la descripción acerca de la acción a realizar tiene la misma forma. Así como en el caso de *Antígona* ella “debe darle sepultura al cuerpo de su hermano”; yo puedo afirmar que, tras haber deliberado, “debo platicar con mi esposa sobre las sospechas que tengo acerca de su infidelidad”. Asimismo, si uno conoce el carácter, proyectos, etc. de una persona, uno puede afirmar que ésta debe hacer X.

Sin embargo, Williams deja en claro que no toda deliberación que dé como resultado un curso de acción determinado es un ejemplo de necesidad práctica, es decir, sustenta que no todo proceso deliberativo que produzca una conclusión única es una instancia de lo que se considera como “necesidad práctica”. *V.gr.*, tras deliberar un poco, puedo llegar a

⁴⁶ Bernard Williams, “How free does the will need to be?” en *Making sense of humanity*, p. 17. “There are certainly such things as conclusions of practical necessity, but it is not that they are determined by no desires or projects of the agent at all. Rather, they are determined by projects that are essential to the agent.” La traducción es mía.

⁴⁷ Sófocles, “Antígona” en *Tragedias* p. 93--94.

la conclusión de que debo comprar el pastel de chocolate. Empero, llego a dicha conclusión sólo en la medida en que, con respecto a otras alternativas, es la que me parece más convincente. Afirmando esto puesto que, a comparación de la alternativa de escoger el de “tres leche” o el de fresa, el de chocolate se ajusta más al dinero que tengo. En este ejemplo, uno puede notar que llegué a la conclusión de comprar el pastel de chocolate sólo porque, a diferencia de las demás alternativas, es la opción que se ajusta más al presupuesto que tengo. Además, no hay ninguna conexión con algún rasgo de mi carácter: se opta por una de esas opciones sólo en la medida en que uno se beneficiará más de ella. Sin embargo, Williams sostiene que “en los casos serios de necesidad práctica, (...) la noción de necesidad se aplica a las limitaciones y objetivos mismos”⁴⁸.

3.2 Incapacidad moral

Una pregunta que uno se podría plantear, después de haber leído esta última cita de Williams, es la siguiente: ¿a qué tipo de limitaciones se refiere? En términos generales, a lo que se refiere es a las limitaciones que se tiene en la deliberación, esto es, al descarte que uno hace, al momento de deliberar, de ciertos posibles cursos de acción: creemos que no *podemos* llevar a cabo tales actos. Sin embargo, con esto no se refiere al tipo de casos en los que, dada nuestra naturaleza física, es imposible para los seres humanos realizarlos. *P. ej.*, mantenerse suspendido en el aire sin la ayuda de algún artefacto tecnológico, permanecer en un mismo lugar cuando uno está en movimiento, etc. Como puede notarse, en ambos casos somos incapaces de poder efectuarlos en la medida en que, al formar parte de la naturaleza, no podemos ir en contra de las leyes de la física: estamos sujetos a ellas. En vez de eso, arguye que, cuando uno afirma —a la hora de deliberar— que no *puede* efectuar un determinado acto, a lo que uno se refiere

⁴⁸ Bernard Williams, “La necesidad práctica” en *La fortuna moral*, p. 162.

es a un tipo de incapacidad relacionado con su carácter. A este tipo de incapacidad la llama “incapacidad moral”. Dicho en sus palabras:

No estoy preocupado con una incapacidad que se comprometa o esté comprometida en la vida moral, mas, por el contrario, con incapacidades que son en sí mismas una expresión de la vida moral: el tipo de incapacidad que está en cuestión cuando decimos de alguien, en elogio de él, que no podría actuar o que no hubiese sido capaz de actuar de ciertas formas.⁴⁹

Ahora bien, con base en lo anterior, se puede afirmar que, cuando uno habla de la necesidad práctica, uno también aborda el tema de la incapacidad moral. Y digo esto porque, al concluir en la deliberación lo que uno *debe* hacer, también toma en cuenta lo que uno no *puede* realizar. Dicho de otro modo, cuando uno expresa que *debe* hacer X, implica a su vez que no *puede* hacer Y. *P.ej.*, al concluir Antígona que debía darle sepultura al cuerpo de su hermano, sabía que no podía incumplir con lo prescrito por las leyes sagradas. En su deliberación, como se ha observado, ni siquiera consideró tal escenario como una opción seria. Aunque, como bien lo apunta el propio Williams, “Puedo ser capaz de concebir tal curso de acción, pero no puedo abrigarlo como opción seria. O puedo considerarlo como opción, pero finalmente no elegirlo o no llevarlo a cabo.”⁵⁰ Regresando al caso de Antígona, ella concibió tal curso de acción, es decir, se imaginó a sí misma no dándole sepultura al cuerpo de su hermano. Empero, no lo tomó como una opción sería, *i.e.*, jamás contempló, como una de sus opciones a elegir, el hecho de no darle entierro: no se creía capaz de incumplir con lo prescrito por las leyes sagradas. En ese sentido, podemos sustentar que era incapaz de no cumplir con lo

⁴⁹ *Id.*, “Moral incapacity” en *Making sense of humanity*, p. 46. “I am not concerned with an incapacity to engage or be engaged in moral life, but, on the contrary, with incapacities that are themselves an expression of the moral life: the kind of incapacity that is in question when we say of someone, usually in commendation of him, that he could not act or was not capable of acting in certain ways.” La traducción es mía.

⁵⁰ *Id.*, “La necesidad...”, p. 164.

anterior. A pesar de que, al no acatar las leyes prescritas por la ciudad, podría traerle graves consecuencias. Un escenario distinto hubiese sido aquel en el que, tras reflexionar un poco, tomase como una opción a realizar el hecho de no darle sepultura a su hermano; a pesar de que, a la postre, no actuase de ese modo. Por último, un tercer escenario que, a pesar de que no viene ninguna referencia sobre él en la cita, pudo haberse suscitado es el hecho de no concebirse a sí misma cometiendo algún tipo de acción. Dicho de otra manera, una tercera situación en la que uno podría encontrarse consiste en ni siquiera pensarse a sí mismo efectuando algún curso de acción. En el ejemplo de Antígona, ella pudo haberse encontrado en una situación en la que no pasara por su cabeza alguna alternativa diversa a la que debía hacer, es decir, sólo pudo haber pensado en lo que *tenía que* hacer. Suceso que, al parecer de Williams, tanto podría ser una virtud como un defecto. Puesto en sus términos: “Ser incapaz de un cierto curso de conducta, en un sentido relevante, y más particularmente incapaz de pensar en ella, podría ser una virtud, pero también podría ser un defecto.”⁵¹

Por lo dicho hasta aquí, uno puede afirmar que hay cierto tipo de acciones que uno no podría hacer; que es incapaz de efectuarlas. Sin embargo, de esto no se sigue que jamás se podrá observar en el mundo una acción de ese tipo. Podría ser el caso de que uno efectúe una acción así y que, a pesar de ello, siga conservando la incapacidad moral. Afirmo esto porque, al parecer de Williams, éstas pertenecen al tipo de incapacidades de hacer algo a sabiendas, es decir, al afirmar que soy incapaz de hacer una determinada acción, lo que quiero decir es que no soy capaz de hacerla intencionalmente. *P.ej.*, en los homicidios considerados como “culposos”, se responsabiliza a los sujetos por haberle quitado la vida a otros. Sin embargo, se atenúa su responsabilidad en tanto que

⁵¹ *Id.*, “Moral...”, p. 46. “Being incapable of a certain course of conducts, in the relevant sense, and more particularly being incapable of thinking of it, may indeed be a virtue, but it can also be a failing.” La traducción es mía.

no quisieron hacerlo, es decir, no tenían la intención de matar; a pesar de que lo hicieron.

En el ejemplo anterior, uno puede observar que hay ocasiones en las que las personas llevan a cabo acciones de las que se consideran incapaces; sin embargo, no las efectúan de modo intencional: no quieren hacerlas. Empero, hay otros casos como, por ejemplo, el de la coacción en donde se obliga a los sujetos a realizar actos que, en otras situaciones, no estarían dispuestos a hacer. A pesar de que, en esa situación particular, sí están dispuestos a llevarlos a cabo. Si es así, ¿aún pueden considerarse a esos sujetos como incapaces de realizar ese tipo de acciones? Según Williams, la respuesta es afirmativa: puesto que las motivaciones de las personas se ven alteradas por estar bajo coacción, los vínculos existentes entre las incapacidades y las acciones efectuadas se rompen. Así, “Si, sin embargo, un agente hace bajo coerción lo que dijo que no podría hacer, esto no muestra necesariamente que estábamos en un error en adscribirle la incapacidad.”⁵²

Ahora bien, en los casos de coacción, las personas conservan su incapacidad moral; a pesar de que sus acciones son contrarias a ésta. Esto se debe a que se ven conducidas a someterse a la coerción en la medida en que, para ellos, es lo más razonable: de lo contrario, podrían sufrir un gran daño por parte de la persona que los está coaccionando. Aunque, de entrada, no hayan querido hacer tales actos. Para aclarar esto, creo conveniente recurrir a la siguiente cita de Mark Platts:

- 1) La víctima que se somete a una amenaza efectiva —la víctima de coerción tal como se utiliza el término aquí— no quiere hacer *por o en sí mismo* lo que de hecho hace;

⁵² *Ibid.*, 54. “If, however, an agent does under coercion what we said he could not do, this does not necessarily show that we were wrong in ascribing the incapacity to him.” La traducción es mía.

- 2) *hechas todas las consideraciones*, la víctima quiere hacer lo que de hecho hace; y
- 3) la víctima habría preferido —a menudo, habría preferido muchísimo— que no hubiera ocurrido el contexto [de amenaza] que da origen a (b) a pesar de que (a).⁵³

Los casos de robo son un ejemplo de esto. La víctima de un robo no quiere, de entrada, entregar sus pertenencias al delincuente, es decir, tiene una aversión a hacer *por o en sí mismo* lo que de hecho hace. Sin embargo, puesto que el delincuente la amenaza, considera que es mejor entregarle sus pertenencias. En ese sentido, sí quiere someterse a la amenaza de la víctima, es decir, tiene la intención de realizar la acción. Aunque, a pesar de que quiere entregar sus pertenencias al delincuente, la víctima habría preferido que no hubiese ocurrido la amenaza que origina ese deseo.

Empero, una cosa es tener aversiones a realizar lo que de hecho se hace y otra muy distinta es tener una aversión a recibir amenazas. La primera aversión consiste en ser renuente ante lo que se hace: la segunda consiste en serlo al ser amenazado. A pesar de ello, cualquier tipo de aversión puede activarse al momento de recibir una amenaza. Inclusive, pueden activarse las dos. Lo cierto es que ambas pueden arrojar luz acerca de las incapacidades morales y, por ende, del carácter de los individuos. Sin embargo, el grado de aversión que siente un individuo, al recibir una amenaza, puede decir más sobre el carácter de éste. Puesto en los términos de Mark Platts:

[L]o principal es que la fuerza de alguna aversión *estable* —aunque en esta ocasión vencida— de alguna “disposición” genuina, suele ser una guía confiable del carácter o la personalidad de la víctima, si no es que sencillamente un componente de ella, y por lo tanto suele ser una guía

⁵³ Mark Platts, *Ser responsable*, p. 94.

bastante confiable en torno a cómo es probable que se comporte dentro de una gama razonable de contextos más o menos comunes.⁵⁴

Ahora bien, dejando atrás estas objeciones, uno ya podría notar que, al igual que la noción de necesidad práctica, la de incapacidad moral tiene una gran relación con la de carácter. *P.ej.*, tener la incapacidad moral de mentirle a las personas, en aras de sacar un beneficio personal, nos dice mucho acerca de cómo es uno y de cómo tiende a desenvolverse frente a los demás: con base en tales limitaciones, sabemos qué tipo de acciones podemos hacer y cuáles no. Asimismo, si alguna persona nos conoce lo suficiente, tendrá alguna idea de cómo podemos conducirnos en ciertas circunstancias. Así, Williams afirma que “Las incapacidades no solamente pueden establecer los límites para el carácter y proporcionar condiciones para él, sino también, en parte, constituir su substancia.”⁵⁵ Sin embargo, la reflexión sobre este tema no se agota aquí: hay un cuarto elemento que nos permite relacionar al carácter con la necesidad práctica y la incapacidad moral. Ese elemento, como se puede notar líneas atrás, es la deliberación. Sustento esto porque, al deliberar, uno puede sacar conclusiones de lo que *debe* y, a su vez, de lo que *no puede* hacer. Por este motivo es que considera a la deliberación como el centro de la incapacidad moral.

3.3 Deliberación, razones internas y externas

Para Williams, la deliberación es un proceso mediante el cual el individuo reflexiona acerca de las razones que tiene para realizar cierta acción, es decir, es un razonamiento práctico, de carácter heurístico, en el que el sujeto llega a la conclusión de que tiene ciertos motivos para actuar de una determinada manera. Asimismo, sustenta que tales motivos deben de estar relacionados con los deseos, proyectos, inclinaciones, etc. del

⁵⁴ *Ibid.*, p. 139.

⁵⁵ Bernard Williams, “La necesidad...”, p. 166.

propio individuo. *P.ej.*, Antígona se vio motivada a darle sepultura a su hermano en la medida en que ese deseo, el de enterrar el cuerpo de su consanguíneo, estaba relacionado con otro que ella tenía: el de cumplir, ante todo, con lo prescrito por las leyes de su religión. A este tipo de razones, a las que se llega gracias a la deliberación, Williams las llama “razones internas”. Sin embargo, ¿qué se entiende por éstas? En lo que sigue, trataré de dar una breve explicación sobre las mismas.

Según Williams, mediante el siguiente par de enunciados, uno puede expresar que alguien tiene una razón para realizar una determinada acción: “A tiene una razón para Φ ” o “Existe una razón para que A Φ ”. En ellos, la letra Φ representa un verbo de acción: la A hace referencia a la persona que tiene una razón para ejecutar dicha acción. Así, por ejemplo, los enunciados “Víctor tiene una razón para tomar agua” y “Existe una razón para que Víctor tome Agua” son una muestra de ello. Sin embargo, Bernard Williams afirma que los enunciados que tienen esa forma pueden interpretarse de dos maneras. En la primera, la verdad del enunciado depende de que el sujeto posea una motivación que se verá satisfecha por el hecho de que haga Φ . En el ejemplo, se puede sustentar que el enunciado es verdadero sólo si Víctor tiene una motivación —digamos, que tiene sed— que se verá satisfecha por el hecho de tomar agua. Esta manera de interpretar los enunciados Williams la llama la “interpretación interna”. Interpretación que, a su parecer, es propia de las “razones internas”. Por otro lado, en la segunda interpretación, la verdad del enunciado no depende de las motivaciones que tenga el agente, es decir, no serán falsos por la ausencia de una determinada motivación. Así, en el ejemplo que expuse líneas atrás, se puede sustentar que Víctor, independientemente de sus motivaciones, tiene una razón para tomar agua: digamos, la tiene porque se está deshidratando. A esta segunda interpretación Williams la designa como la

“interpretación externa”. Interpretación que, de forma analógica con la primera, es propia de las “razones externas”.

Sobre la interpretación “interna”, que es la que importa aquí debido a la pregunta planteada con anterioridad, Williams sustenta que el modelo más simple sobre ella es el siguiente: “A tiene una razón para Φ si A tiene algún deseo que se verá satisfecho si A hace Φ ”⁵⁶ En ese sentido, cualquier enunciado acerca de una razón interna es relativo a los deseos que los individuos tienen. A la totalidad de deseos que los sujetos poseen lo llama el *conjunto motivacional subjetivo* o *S* del agente. Aunque, según Williams, esto último debe matizarse: el *S* de un agente no sólo está conformado por deseos —tanto categóricos como condicionales—; sino que, a su vez, también está configurado por los proyectos, patrones de reacción emotiva, etc. que las personas tienen⁵⁷.

Empero, Williams afirma que dicho modelo, dada su simpleza, es insuficiente para dar cuenta de las motivaciones que tiene un sujeto para actuar. A su parecer, no cualquier deseo o elemento de *S* origina una razón interna. Según él, “Un enunciado relativo a una razón interna se convierte en falso en ausencia de algún elemento *apropiado* de *S*”⁵⁸ Un elemento apropiado, en términos generales, es aquel que —en la acción— juega un papel importante. *V.gr.*, el enunciado “María tiene una razón para darle de comer a su mascota” es verdadero sólo en la medida en que, en su *S*, hay un elemento importante que la motivó a darle de comer a su mascota. Éste, por ejemplo, podría ser el afecto que siente hacia el animal. En ese sentido, sólo algunos deseos, inclinaciones, etc. originan razones para actuar.

⁵⁶ *Id.*, “Razones externas e internas” en *La fortuna moral*, p. 132.

⁵⁷ Como ya se puede observar, esos mismos elementos —al parecer de Williams— forman parte del carácter de los sujetos. Por tal razón, identificaré ambas nociones, es decir, utilizaré el término *carácter* y el de *conjunto motivacional subjetivo* de manera indiscriminada. Sin embargo, en lo que sigue del trabajo, se utilizará el término *conjunto motivacional subjetivo* con mayor frecuencia.

⁵⁸ Bernard Williams, “Razones...”, p. 132. Las cursivas son mías.

Aunque Williams acota lo anterior. Sustenta que, para poder decir que alguien tiene una razón interna para realizar una determinada acción, uno debe prever que el elemento de *S* no se basa en una creencia falsa. *P.ej.*, puedo decir que tengo una razón para patear el objeto redondo que está cerca de mis pies en la medida en que tengo un deseo de anotar un gol. Sin embargo, si ese objeto no es un balón —y es una piedra en forma esférica—, parecería que, bajo lo expuesto por Williams, no tengo una razón para patearla. Esto se debe a que, el deseo que tengo de meter un gol, está basado en una creencia errónea: aquella que dice que el objeto que está cerca de mis pies es un balón. Si bien es cierto que —si la pateo— habrá una explicación para mi acción, no existirá una razón para la misma. Según Williams, la diferencia entre creencias verdaderas y falsas no altera la forma de la explicación que se puede dar de una acción⁵⁹. Empero, él afirma que el enfoque de las razones internas no se limita a la explicación: a su parecer, tal concepción también se relaciona con la racionalidad del agente. Y es que, cuando se dice que alguien tiene una razón para actuar, se está pensando que esa misma persona se adscribiría la razón como resultado de haber deliberado. Más adelante se verá con mayor claridad esto. Por el momento, quiero recalcar que, al parecer de Williams: “Un elemento de *S*, *D*, no le dará a *A* una razón para hacer Φ si la existencia de *D* depende de creencias falsas, o si es falsa la creencia de *A* sobre la relevancia de hacer Φ para la satisfacción de *D*.”⁶⁰

Como ya se mencionó, un elemento de *S* no le dará a un sujeto una razón interna para realizar un determinado acto si aquél se basa en una creencia falsa. Empero, como se advierte en la cita, tampoco le dará una razón si la creencia que tiene sobre la relevancia de hacer un determinado acto —en aras de satisfacer el elemento de *S*— se basa en una creencia falsa. Esto es debido a que, dada la creencia falsa, la acción resultará

⁵⁹ *Ibid.*, p. 133.

⁶⁰ *Ibid.*

irrelevante para dar cuenta del elemento de *S*. *P.ej.* puedo afirmar que tengo una razón de tomarme el líquido transparente que está contenido en el vaso que está sobre la mesa: quiero saciar mi sed. Sin embargo, puesto que el líquido es vinagre, parecería que —por lo dicho por Williams— no tengo una razón para ello. Sobre todo, porque la acción que pretendo realizar, la de tomarme el líquido que está contenido en el vaso, es irrelevante para satisfacer el deseo que tengo: el de saciar mi sed. Por ese motivo, vemos que dichas creencias falsas —tanto las que dan sustento a un determinado elemento del *S* como aquellas que indican la relevancia de una acción para satisfacer tal elemento— impiden que una persona pueda afirmar que tiene una razón para hacer una determinada acción.

Según Williams, la consecuencia epistémica de esto es la siguiente: “a) *A* puede creer erróneamente un enunciado sobre una razón interna respecto a sí mismo (...) b) *A* puede no conocer un enunciado sobre una razón interna respecto a sí mismo.”⁶¹ Sobre el primer punto, no hay mucho que apuntar. Como ya se dijo, hay ocasiones en las que la gente cree tener una razón para realizar algo; a pesar de que no la tiene. En el caso de la esfera redonda que está cerca de mis pies, se puede observar que no tengo una razón para patearla. Asimismo, tampoco tengo una razón para tomarme el líquido transparente contenido en el vaso que está sobre la mesa. Con respecto al segundo punto, parece que no queda claro cómo alguien puede tener una razón interna que no conoce. Sin embargo, si se apela a lo que ya se ha dicho, se podría argüir que la deliberación sirve para encontrar ese tipo de razones. Así lo deja ver Williams en la siguiente cita: “En el razonamiento deliberativo pueden descubrirse los enunciados sobre razones internas.”⁶²

Con base en lo anterior, Bernard Williams reformula la interpretación interna. Afirma que un agente tiene una razón interna para Φ sólo en la medida en que hay una ruta

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, p. 134

deliberativa desde el *S* del agente hasta la acción que éste llegue a ejecutar. A raíz de esto, se puede decir que un enunciado toma la forma de una razón interna cuando, tras haber deliberado, el agente se percata que en su *S* existe un determinado elemento que lo motiva a actuar de una determinada manera. Tanto en la incapacidad moral como en la necesidad práctica, uno puede advertir lo anterior. En el caso de la incapacidad moral, uno se percata que, tras haber deliberado, no se debe realizar un determinado acto: en el caso de la necesidad práctica, uno observa, gracias a la deliberación, que se tiene que ejecutar una cierta acción. Los enunciados en los que se expresan ambas nociones, como se puede vislumbrar, tienen la forma de “razones internas”.

Ahora bien, a raíz de lo anterior, se puede afirmar que —gracias al proceso deliberativo— uno puede concebir un cúmulo de acciones para satisfacer una determinada razón que ya se tiene. *V.gr.*, puedo contemplar las acciones de ir al cine, acudir a una discoteca, etc. en la medida en que tengo la razón de divertirme: si voy a uno de esos lugares, quizás cumpla con mi objetivo de divertirme. Sin embargo, el proceso deliberativo también podría funcionar a la inversa, es decir, uno podría contemplar nuevas razones para realizar acciones existentes. *P.ej.* en un momento determinado, puedo verme motivado a no ayudar a mi amigo en la medida en que estoy enfadado con él. Empero, si reflexiono un poco y pondero mejor mis razones, quizás me vea conducido a ayudarlo dada la simpatía que siento por él. Así, se puede observar que el proceso deliberativo puede ayudar a las personas a concebir tanto acciones para una razón dada como razones para una acción existente. Puesto en palabras de Williams: “[E]l proceso deliberativo puede añadir nuevas acciones para las cuales existen razones

internas, de la misma manera en que puede también añadir nuevas razones internas para acciones existentes.”⁶³

Con base en lo anterior, parecería que los enunciados sobre razones internas son los únicos verdaderos. Lo que implicaría la falsedad de los enunciados sobre razones externas. Si lo anterior es correcto, ¿qué sucedería si a un individuo se le sugiere hacer una acción que no tiene ninguna relación con sus proyectos, deseos, inclinaciones, etc.? Pasaría que dicho sujeto no llevaría a cabo la acción propuesta. Y digo esto debido a que, según Williams, sólo las razones que son relativas a los deseos, lealtades, proyectos, etc. podrán motivar a las personas. Ninguna razón ajena a estos elementos, por muy buena que sea, logrará cumplir con ese objetivo: motivar al sujeto para que la realice. En ejemplo de la tragedia Antígona, la obligación que tenía ésta de cumplir con lo establecido por las leyes de la ciudad no la llevó a actuar en consecuencia: iban en contra de uno de sus propios proyectos. En ese sentido, cualquier propuesta de acción a realizar, que no tome en cuenta esos elementos, no encontrará en el individuo una motivación para efectuarla. Inclusive si la acción que se propone comprende la satisfacción de una “necesidad”. Por ejemplo, la toma de un medicamento que mejoraría nuestra salud, la ingesta de agua para saciar nuestra sed, etc. Para tales casos, también se requiere que el agente esté motivado, es decir, que el sujeto tenga un deseo que se verá satisfecho al llevar a cabo tales actos. Así, no habría modo de que algún enunciado sobre alguna razón logre motivar a un sujeto si aquél no hace referencia a los deseos, proyectos, inclinaciones, etc. o, como lo llama Williams, al conjunto motivacional subjetivo de éste. En ese sentido, los enunciados sobre razones externas —en tanto que no están relacionados con ningún elemento de *S*— parecen ser falsos.

⁶³ *Ibid.*, p. 135.

A pesar de lo anterior, Williams afirma que existen defensores de la postura contraria, es decir, hay sujetos que arguyen la veracidad de los enunciados sobre razones externas. Según él, dichos individuos sostienen que, a partir de la creencia en un enunciado sobre una razón que no hace referencia al conjunto motivacional subjetivo, las personas se ven conducidas a adquirir una motivación para ejecutar un determinado acto. *P.ej.*, la creencia de Tomás —un chico recién egresado del bachillerato— sobre estudiar derecho se debe a que, desde su bisabuelo, todos en su familia han estudiado tal profesión. Sin embargo, a él nunca le ha gustado ésta. La estudiará sólo porque muchos de sus familiares están entusiasmados en que sea un abogado. En este caso, como en algunos otros, se podría inferir que el sujeto no tiene, en su conjunto motivacional subjetivo, un elemento que lo lleva a estar motivado para efectuar la acción de la que cree poseer una razón. Empero, la motivación surge, según los defensores de esta postura, a partir de que el individuo llega a creer que tiene una razón para hacerla. En el ejemplo, la motivación surge a raíz de que el individuo cree que, dada su tradición familiar, sería bueno estudiar la carrera de derecho.

Prima facie, la posición anterior parece muy persuasiva. Sin embargo, Williams arguye que la relación existente entre la creencia y la adquisición de la motivación es un poco dudosa. Según los defensores de tal postura, el individuo se ve motivado a actuar de una determinada manera en la medida en que posee una creencia acerca de la existencia de una razón para realizarla; aunado a que consideró el asunto correctamente. El problema con esto es que, para mantener ambas condiciones, el defensor de dicha posición tendrá que afirmar que el agente llegó apropiadamente a poseer tal motivación en la medida en que deliberó correctamente. Al ser así, tendría que suceder lo siguiente que apunta Williams:

Dadas las motivaciones del agente existentes con anterioridad, y esta nueva motivación, lo que tiene que ser cierto para que los enunciados sobre razones externas sean verdaderos, siguiendo esta línea de interpretación, es que se pudiera llegar racionalmente de alguna manera a la nueva motivación, dadas las motivaciones anteriores. No obstante, al mismo tiempo, no debe guardar con las motivaciones anteriores (...) [ninguna] relación racional.⁶⁴

Como puede observarse, es imposible que se puedan tener ambas condiciones. Y digo esto puesto que, al tener una relación con anteriores motivaciones, la nueva motivación dirá, aunque sea de forma mínima, algo sobre algunas de las otras motivaciones. En el caso de Tomás, podríamos decir que él está motivado a estudiar derecho porque tiene otras motivaciones como, por ejemplo, cumplir con lo que su mamá le ordena. En este sentido, su nueva motivación no sólo guarda una relación causal con motivaciones anteriores; sino que también tiene una relación con lo que él mismo se adscribiría como resultado de una deliberación. A partir de lo anterior, y por todo lo dicho hasta aquí, uno podría concluir que las razones que no guardan una relación con los deseos, proyectos, etc. del individuo no pueden motivar las acciones de estos.

3.4 Razones internas vs razones externas: primer debate

Ahora bien, a pesar de lo anterior, hay autores que cuestionan lo expuesto por Williams. Por un lado, existen filósofos como John McDowell y Christine Korsgaard que niegan su tesis principal: para ellos, hay razones que no tienen una relación con el conjunto motivacional subjetivo del agente y que, sin embargo, motivan la acción. Puesto en otros términos, tales autores consideran que los enunciados sobre razones externas pueden ser verdaderos.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 140.

En el caso concreto de John McDowell, él señala que hay un punto crucial, en la argumentación que Williams les atribuye a los defensores de la postura que el mismo McDowell suscribe, que parece bastante dudoso. Según él, “La cuestión principal es esta: ¿por qué debe el teórico de las razones externas concebir esta transición de considerar el asunto correctamente como siendo efecto de la *deliberación correcta*?”⁶⁵ A su parecer, que una persona considere el asunto apropiadamente no es resultado de una deliberación. Esto se debe a que, en principio, una persona con una educación moral a la manera aristotélica —en donde, a través del hábito, adecua sus pensamientos y acciones a ciertos patrones— adquiere una manera correcta de considerar las cosas; sin intervención de la deliberación: sus motivaciones están moldeadas por esos patrones. De esta forma, al parecer de McDowell, una persona que está educada bajo esos lineamientos tenderá a considerar las cosas apropiadamente. Inclusive, afirma que “[H]ablar de haber sido educado apropiadamente y hablar de considerar las cosas correctamente son dos formas de expresar la misma valoración.”⁶⁶

Sin embargo, y si lo anterior es cierto, ¿qué sucedería con una persona que no está bien educada? Afirmando esto debido a que, a diferencia de los que sí lo están, tales individuos no tienen una motivación para actuar de una determinada manera, es decir, no consideran el asunto apropiadamente. Asimismo, no pueden estar motivados por la deliberación en la medida en que, como se dijo anteriormente, no es el resultado de ella. Si es así, ¿qué dice McDowell al respecto? Lo que afirma es que, para que lleguen a ser como el hombre educado moralmente y, por ende, consideren los asuntos correctamente

⁶⁵ John McDowell, “Might there be external reasons?” en *World, mind and ethics: Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*, p. 72. Las cursivas son del texto. “The crucial question is this: why must the external theorist envisage this transition to considering the matter aright as being effected by *correct deliberation*?” La traducción es mía.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 73. “Talking of have been properly brought up and talking of considering things aright are two ways of giving expression to the same assessment.” La traducción es mía.

o con prudencia, debe haber una conversión en ellos o un cambio de carácter, es decir, lo que tienen que hacer tales individuos es habituar, de manera paulatina, sus acciones y pensamientos a los patrones del *phronimos*. Así, podrá haber un cambio de orientación en la motivación de los individuos que, sin apelar a la deliberación, haga que estos consideren los asuntos correctamente. Con base en esto, McDowell arguye que: “La idea de la conversión funcionaría aquí como la idea de un cambio inteligible en la orientación motivacional que exactamente no es efecto de inducir a una persona a descubrir, mediante el razonamiento práctico controlado por motivaciones existentes, algunas razones internas que no se dio cuenta que tenía previamente.”⁶⁷

Esa conversión, al parecer de McDowell, no es un proceso racional: a diferencia de la deliberación, que sí lo es. Aunque, según él, tal proceso podría ser lo que el teórico de las razones externas necesita: a través de ella, los sujetos adquirirían una nueva motivación que no está relacionada con sus respectivos *S's*. Motivación que, a su vez, es adquirida al momento de creer en un enunciado sobre razones externas. Empero, uno podría preguntarse lo siguiente: ¿Por qué los agentes creen la razón? Según McDowell, adquieren tal creencia en la medida en que consideran que es la correcta. Puesto en sus términos: “Así que ¿por qué no suponer que el tipo de conversión que he concebido podría ser un caso de lo que el teórico de las razones externas necesitaba: la adquisición de una nueva motivación a través de la adquisición de creencias correctas?”⁶⁸

Según McDowell, una creencia acerca de una razón es correcta sólo en la medida en que ésta se ajusta a los patrones o valores del *phronimos*. Éste, al igual que en la filosofía

⁶⁷ *Ibid.*, p. 74. “The idea of conversion would function here as the idea of an intelligible shift in motivational orientation that is exactly not effected by inducing a person to discover, by practical reasoning controlled by existing motivations, some internal reasons that he did not previously realize he had.” La traducción es mía.

⁶⁸ *Ibid.*, “So why not suppose that the kind of conversion I have envisaged might be a case of what the external reasons theorist needed: acquisition of a new motivation by way of acquiring correct beliefs?” La traducción es mía.

aristotélica, es un ideal. Dicho de otro modo, es un paradigma al cual cualquier agente, si quiere actuar moralmente, debe aspirar. En ese sentido, al creer una razón externa, uno podrá verse motivado a actuar de la forma en la que el *phronimos* lo haría. Ahora bien, lo peculiar de esto es que, a diferencia de lo que ocurre con lo expuesto por Williams, en esta propuesta las razones no están relacionadas con el conjunto motivacional subjetivo del agente: como ya se observó, los valores con los que las razones externas están en consonancia son atributos de un hombre ideal. Así, se puede argüir que, a raíz de lo anterior, el *S* del agente pasa a un segundo plano.

La consecuencia más importante que acarrea el hecho de prescindir del *S* del agente, en aras de dar cuenta de las razones que motivan a los sujetos a actuar, es que se evita cualquier alusión a aspectos psicológicos. Según McDowell, esto es importante porque, gracias a ello, se le da un espacio al aspecto normativo de la moralidad: como se señaló, el sujeto, si quiere actuar moralmente, debe verse motivado por las razones que están en consonancia con los patrones o valores del sujeto *phronimos*.

Al parecer de McDowell, el conjunto motivacional subjetivo del agente no es el único elemento de la propuesta de Williams que, en su forma de exponer las razones para actuar, pasa a segundo plano. Según él, la deliberación tampoco tiene importancia a la hora en la que un sujeto se ve motivado para actuar. Como se recordará, un sujeto que no está motivado para actuar, si está educado moralmente, sólo tiene que creer una razón externa en aras de actuar moralmente. Asimismo, un hombre que no está educado moralmente sólo debe cambiar su carácter, es decir, pasar por un proceso de conversión en aras de modificar su orientación motivacional: esto lo llevará a creer las razones externas que lo motivarán a actuar de una determinada manera. En ese sentido, McDowell concluye que, como lo sugiere Williams, creer un enunciado sobre una razón ajena al conjunto motivacional subjetivo es, a su vez, creer en que, si uno delibera

correctamente, llegaría a estar motivado. Sin embargo, sustenta que de esto no se sigue la siguiente implicación que Williams parece hacer: la deliberación es el puente que lleva a una persona de no estar motivada a estarlo. Dicho en sus términos: “La transición a estar tan motivado es una transición a deliberar correctamente; no se efectúa por deliberar correctamente; efectuar la transición podría necesitar de alguna alteración no racional como la conversión.”⁶⁹

Si lo anterior es cierto, parece que se genera un gran problema. Y digo esto debido a que, si la deliberación no tiene un papel central en la transición de no estar motivado a estarlo, ella no puede servir como el elemento que relaciona al carácter con la necesidad práctica y con la incapacidad moral. Sin embargo, el mismo Williams ofrece una salida para tal problema. Según él, su argumento no presupone lo que McDowell le atribuye. Y digo esto porque, para este último, Bernard Williams arguye que el teórico de las razones externas debe presuponer que el tránsito en un individuo, de no estar motivado a estarlo, es un efecto de la deliberación correcta que éste haga. Puesto en palabras de Williams:

El presupuesto, según él [McDowell], es que el teórico de las razones externas debe tener una cierta visión del tránsito desde el estado en el que A no está motivado por la supuesta razón al del estado en el que está motivado por ella. El presupuesto se dice que es que un teórico de las razones externas debe ver esta transición como siendo efecto de la *deliberación correcta*.⁷⁰

⁶⁹ *Ibid.*, p. 78. The transition to being so motivated is a transition *to* deliberating correctly, not one effect *by* deliberating correctly; effecting the transition may need some non-rational alteration like conversion.” La traducción es mía.

⁷⁰ Bernard Williams, “Internal and external Reasons” en *World, mind and ethics: Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*, p. 187. Las cursivas son del texto. “The assumption, he claims, is that the external reasons theorist must take a certain view of the transition from the state in which A is not motivated by the alleged reason to a state in which he is motivated by it. The assumption is said to be that

Empero, para Williams, esto es falso: su argumentación no lo presupone. Para decir esto, sugiere que se consideren los siguientes enunciados: “(R) A tiene una razón para Φ ” y “(D) Si A deliberase correctamente, estaría motivado para Φ ”. A su parecer, McDowell piensa que creer el primero es —en cierto sentido— creer el segundo, es decir, considera que el enunciado (R) puede ser equivalente al enunciado (D). Aunque, según Williams, ambos enunciados no pueden ser equivalentes. Si bien admite que tienen una estrecha relación, niega que sean lo mismo. La razón de esto es que, *grosso modo*, lo que él trata de proponer es que el enunciado (R) se base en el enunciado (D), es decir, pretende que el enunciado (R) se entienda a partir del enunciado (D). En esa medida, no pueden ser identificados: de lo contrario, se llegaría a un sinsentido. Puesto en sus términos: “[C]iertamente no quise decir que A tendría que creer el enunciado (D) a través de la deliberación. Eso sería una idea bastante implausible.”⁷¹

Ahora bien, al parecer de Williams, muchos podrían interpretar el enunciado (D) de la siguiente manera: “(C) Si A fuese un correcto deliberador, A estaría motivado en ciertas circunstancias a Φ ”. En este enunciado, a diferencia del (D), aparece una nueva noción: la del correcto deliberador. Éste, siguiendo a Williams, podría ser identificado con el *phronimos* de la filosofía aristotélica. Sin embargo, no es lo único innovador del enunciado. Y es que, como se puede observar, lo que se pretende con éste es que el agente A intente ser como el *phronimos*: sólo así podrá estar motivado, en ciertas circunstancias, para hacer una determinada acción. Por tal motivo, dicho enunciado (C), según Williams, puede ser reinterpretado como sigue: “(G) Un correcto deliberador (*i.e.*, un *phronimos*) estaría motivado en estas circunstancias para Φ ”. Según Williams, (C) dice lo mismo que el enunciado (G); sólo que con referencia a A, *i.e.*, el enunciado

an external reasons theorist must see this transition as being effected by *correct deliberation*.” La traducción es mía.

⁷¹ *Ibid.*, p. 188. “I certainly did not want to say that A would have to come to believe *the statement (D)* through deliberation. That would be a very implausible idea.” La traducción es mía.

(C) quiere decir (G) aplicado a A. Por lo que, de lo dicho hasta aquí, uno podría deducir que lo que se sigue de todo esto es que el enunciado (R) se basa en el enunciado (G).

Sin embargo, hay dos formas de entender lo anterior: desde la postura externista y desde la internista. La posición externista basa simplemente el enunciado (R) en el enunciado (G). Sugiere que, para decir que una persona tiene una razón para hacer una determinada acción, debe ser como un correcto deliberador o como un *phronimos*. Por otro lado, la postura internista, al igual que la externista, también basa (R) en (G); aunque, a diferencia de ella, advierte que la relación entre ambos enunciados sólo tiene sentido bajo la premisa de que el primero, el enunciado (R), se explique desde la teoría de las razones internas. “[E]s importante distinguir dos diferentes posiciones. Una es la posición externista que he estado discutiendo; que basa (R) simplemente en (G). Esta trata a la persona A sólo como un punto de referencia u ocasión para el enunciado general (G). La otra posición también basa (R) en (G); *pero en conjunción con una explicación internista de (R)*.”⁷²

Esta última postura es la que defiende Williams. Para él, como ya se ha dicho, dar una explicación internista de (R) requiere que se haga alusión a ciertos aspectos de la individualidad de A. Tales aspectos de la individualidad del sujeto están contenidos en su *S* o conjunto motivacional subjetivo. Así, para poder decir que un determinado sujeto tiene una razón para hacer una determinada acción, se tiene que afirmar que existe un elemento en su *S* del agente —digamos, un deseo— que origina tal razón⁷³. Asimismo,

⁷² *Ibid.*, 192. Las cursivas son del texto “It is very important to distinguish two different positions. One is the externalist position I have been discussing, which bases (R) simply on (G). This treats the person A merely as a point of reference or occasion for general judgment (G). The other position also bases (R) on (G), *but in association with an internalist account of (R)*.” La traducción es mía.

⁷³ En ese sentido, según él, no habría ningún problema con la acusación que le hace McDowell acerca de que su postura peca de psicologista: su argumentación está basada en ese psicologismo. Además, eso no implica, a su parecer, que su propuesta —como pretende verla McDowell— prescinda del aspecto

sustenta que, para que (G) pueda respaldar a (R), se necesita suponer la premisa de que ese mismo sujeto puede llegar a ser un *phronimos* o “correcto deliberador”. Así lo deja ver Williams en la siguiente cita: “[P]odríamos ser capaces de decir que (G), por sí misma, no respalda a (R); más bien, respalda a (R) sólo en conjunción con la premisa de que existe una posibilidad real de que A debería ser un *phronimos*.”⁷⁴

Así, con base en lo anterior, se desvanecería la amenaza que parecía presentar la objeción de McDowell. Y es que, en la medida en que cualquier sujeto puede ser un *phronimos* o “correcto deliberador”, posibilita a que ellos puedan estar motivados por una razón interna. Razón interna que se origina, como ya se ha reiterado bastante, a partir del *S* o carácter del agente. En ese sentido, no hay ningún impedimento para sustentar que la deliberación es el elemento que posibilita la relación entre la noción del carácter y las de necesidad práctica e incapacidad moral.

3.5 Razones internas vs razones externas: segundo debate

Ahora bien, líneas atrás mencioné que, además de McDowell, Christine Korsgaard es otra de las personas que hace una crítica a la propuesta de Williams. Y es que, a diferencia de este último, ella arguye que los individuos son capaces de estar motivados a realizar un determinado acto por el influjo de la razón práctica pura. Puesto en sus propios términos: “[S]omos capaces de estar motivados por las conclusiones de las operaciones de la razón práctica pura como tal.”⁷⁵ Tales conclusiones no se establecen a partir de una cuestión subjetiva, es decir, dichas conclusiones, emanadas de la razón práctica pura, no están condicionadas por el conjunto motivacional subjetivo de los

normativo de la moralidad: como ya se observó, los elementos de *S* pueden ser múltiples. Dentro de ellos, podemos encontrar ciertos proyectos, compromisos, etc. relacionados con la moralidad.

⁷⁴ Bernard Williams, “Internal...”, p.194. “We might be able to say that (G), by itself, does not support (R); rather, it supports (R) only in conjunction with the premise that there is a real possibility that A should be a *phronimos*.” La traducción es mía.

⁷⁵ Christine Korsgaard “Escepticismo de la razón práctica” en *La creación del reino de los fines*, p. 589.

agentes; sino que, en vez de eso, están modeladas por el imperativo categórico kantiano. Más adelante se verá con mayor claridad esto. Por el momento, quiero poner énfasis en lo siguiente: si lo anterior es cierto, ¿qué pasa con la propuesta de Williams? Sobre todo porque, según Korsgaard, Williams es un escéptico con respecto a la razón práctica pura: para él, no existen razones que motiven a los sujetos y que sean independientes a su conjunto motivacional subjetivo. Si es así, ¿se pondría en jaque la tesis de Williams que dice que no hay razones externas? Y digo esto porque, según Korsgaard, tales conclusiones racionales —que no están condicionados por el conjunto motivacional subjetivo de los agentes— pueden proveer a estos de razones para actuar. Razones que, en la terminología de Williams, serían consideradas como “razones externas”.

Antes de continuar con la contestación a la pregunta planteada con anterioridad, creo conveniente hacer una pequeña digresión y decir, en términos generales, en qué consiste el “escepticismo de la razón práctica pura” y por qué, al parecer de Korsgaard, el escepticismo planteado por Williams no funciona. De esa forma, quedando eso claro, se podrá entender mejor la posible salida que Williams podría dar al problema. *Grosso modo*, el “escepticismo de la razón práctica” consiste, según Korsgaard, en negar la tesis que dice que la ética está basada en la razón práctica pura, *i.e.*, tal escepticismo se basa en la idea de que los juicios éticos no pueden explicarse en términos de estándares racionales que se aplican directamente a la deliberación o a la conducta. Una de las formas que toma tal escepticismo pone en entredicho la relación que existe entre los juicios éticos —explicados en términos de estándares racionales— y las deliberaciones y elecciones que realizan los individuos. Dicho de otra manera, este escepticismo arroja dudas sobre el contenido de lo que ella llama “principios formales” y sobre la capacidad que tienen estos para guiar las acciones y elecciones de los sujetos. A este tipo de escepticismo Korsgaard lo denomina como “escepticismo de contenido”. El ejemplo

que ella ofrece para aclarar este tipo de escepticismo es el de las dudas que se tienen sobre las pruebas de contradicción que, al parecer de Kant, están asociadas a la primera formulación del imperativo. Una segunda forma que toma el “escepticismo de la razón práctica” se basa en la duda sobre el alcance que tiene la razón con respecto a la motivación, es decir, este segundo tipo de escepticismo posibilita que uno afirme que la razón práctica pura, por sí sola, nunca puede proveer —a ningún sujeto— de una motivación que lo conduzca a realizar una acción. A este tipo de escepticismo Korsgaard le da el nombre de “escepticismo motivacional”. En ese sentido, bajo esta perspectiva, para poder decir que alguien está motivado a realizar un determinado acto, es indispensable que también se diga que ese alguien posee un deseo, una pasión, etc. que le ofrece una razón para ejecutar tal acto. De lo contrario, la razón práctica pura, por sí sola, jamás podrá motivarlo: a lo mucho, ésta podrá proveerlo de los medios necesarios para alcanzar su fin; aunque, para ello, tendrá que poseer un deseo, una pasión, etc. con respecto a tal fin.

Tanto el “escepticismo de contenido” como el “escepticismo motivacional” son, como ya se dijo, dos formas del “escepticismo de la razón práctica pura”. Sin embargo, ambos atentan contra uno de los postulados que Korsgaard adopta: la *demanda del internalismo*. Este requisito, en términos generales, dice lo siguiente: “Las exigencias de la razón práctica, si realmente nos van a presentar razones para la acción, deben ser capaces de motivar a las personas racionales.”⁷⁶ Y es que, a partir de esta demanda, Korsgaard va a defender que, si existen principios racionales (entre ellos el imperativo categórico), podrán motivar a cualquier persona. Con el simple hecho de que sean racionales, las personas podrán verse motivadas a actuar en conformidad con ellos.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 573.

Según Korsgaard, muchos autores han sostenido un “escepticismo motivacional” en aras de negar tanto la fundamentación de la ética en la razón práctica como el requisito del internalismo. Entre ellos se encuentra el propio Bernard Williams. Y es, que para él, sólo los elementos que se encuentran en el conjunto motivacional subjetivo del agente pueden proveer a éste de una razón para realizar una determinada acción, es decir, Williams sustenta que, para que un individuo se vea motivado a realizar un determinado acto, éste debe tener un deseo, un proyecto, etc. que lo mueva a efectuar dicho acto. Sin embargo, Korsgaard arguye que, para sostener un “escepticismo motivacional”, es indispensable que, a su vez, se sostenga un “escepticismo de contenido”: a su parecer, el “escepticismo motivacional” no tiene una fuerza independiente. De no ser así, no se podrá dar cuenta del escepticismo de la “razón práctica pura” como tal. Dicho en sus palabras: “Algunas personas piensan que las puras consideraciones motivacionales ofrecen fundamentos para el escepticismo con respecto al proyecto de fundamentación de la ética en la razón práctica. Defenderé, en contra de esta postura, que el escepticismo motivacional siempre tiene que estar basado en el escepticismo de contenido.”⁷⁷

La razón principal por la que Korsgaard arguye que el “escepticismo motivacional” depende del “escepticismo de contenido” es la siguiente. Según ella, sólo puede dudarse de que la razón práctica no es fuente de motivación para un individuo a partir de que se demuestra que, si hubiera principios racionales, estos no motivarían la acción de nadie. Lo que traería como consecuencia la negación del *requisito del internalismo*. Dicho de otra manera, sólo es posible sostener un “escepticismo de la razón práctica” a partir de que se demuestra que, si existieran principios racionales, estos serían ineficaces (escepticismo de contenido) al momento de motivar a una persona para actuar

⁷⁷ *Ibid.*, p. 564.

(escepticismo motivacional). Así, por ejemplo, las máximas emanadas del imperativo categórico (principio racional) podrían ser concebidas por cualquiera. Sin embargo, no motivarían la acción de nadie.

Ahora bien, al parecer de Korsgaard, lo único que hace Williams para sostener que los principios racionales —entre ellos el imperativo categórico— no motivan la acción de los individuos es negar su existencia. Sin embargo, Korsgaard arguye que eso es un error, es decir, afirma que —para poder decir que tales principios racionales no tienen fuerza motivacional— se tiene que demostrar que esos principios, si existieran, no motivarían la acción de nadie. Cosa que nunca hace. Puesto en sus términos:

El argumento de Williams no muestra que si hubiera principios incondicionales de la razón que aplicaran a la acción no podríamos estar motivados por ellos. Williams sólo piensa que no existen. Pero el argumento de Williams (...) da la apariencia de ir a la inversa: parece como si el punto motivacional (...) tuviera alguna fuerza para limitar lo que podría valer como un principio de razón práctica.⁷⁸

Con base en lo anterior, se puede decir que la tesis de Williams —aquella que dice que las razones externas no existen— parece ser falsa. Y digo esto porque, si se apela a lo dicho por Korsgaard, hay razones que no son relativas al conjunto motivacional subjetivo de los agentes y que, además, los motivan a actuar. Así, si todo lo anterior es correcto, debería haber una modificación en lo expuesto hasta aquí: la tesis principal que he defendido, esa que dice que la necesidad práctica se puede entender apelando a la noción de carácter, se basa en la otra que postula que la necesidad práctica se expresa en términos de razones internas. Sin embargo, me parece que —sin hacer ninguna

⁷⁸ *Ibid.*, p. 591.

modificación a lo expuesto por Williams— se puede ofrecer una respuesta a la objeción presentada por Korsgaard.

En principio, Williams sostiene que el conjunto motivacional subjetivo de un agente, además de deseos y proyectos, puede contener lealtades personales, disposiciones de evaluación, etc.⁷⁹ Inclusive, podría también contener los principios de acción a los que Korsgaard hace referencia. De hecho, ella misma lo reconoce en la siguiente cita: “él cree que los principios se adquieren a través de la educación, el entretenimiento, etc., y que no admiten justificación última”⁸⁰ En ese sentido, se puede afirmar que dichos principios, si se encuentran en el conjunto motivacional subjetivo de un agente, le podrían dar a éste una razón para actuar en conformidad con ellos. El problema es que, para Korsgaard, dichos principios se podrían encontrar en el conjunto motivacional subjetivo de *cualquier* agente racional. Cuestión que no ocurre con Williams: para él, sólo se encuentran en el carácter de los sujetos que los han adquirido.

Ahora bien, para dar cuenta de los principios de la razón práctica pura, Korsgaard se basa en lo expuesto por Kant. Según ella, éste mostró, en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, el tipo de exigencias que pondría la razón pura a la acción. Puesto en sus términos:

Al final de la segunda sección de la *Fundamentación*, hay *un* sentido en el que no hay duda de que Kant ha hecho lo que se ha propuesto: nos ha mostrado qué tipo de exigencia podría la razón pura a la acción. Con ideas como que las razones en general deben ser universales [ya sean teóricas o prácticas], que la razón busca lo incondicional, y que su fuerza de

⁷⁹ Bernard Williams, “Razones...”, p. 136.

⁸⁰ Christine Korsgaard, *op. cit.*, 590.

vinculación debe derivarse de la autonomía, Kant nos ha mostrado qué aspecto tendría una ley de la razón pura aplicada a la acción.⁸¹

Dichas exigencias, como se puede advertir, pueden ponerse en términos de principios. Sin embargo, eso no es lo importante. El punto es que, por lo dicho por el propio Kant, él no podría mostrar la existencia de tales exigencias. Y digo esto porque, al pretenderlo hacer, Kant estaría violando uno de los principios más importantes de su filosofía: su principio de significado. Esto se debe a que, al postular una razón práctica pura, se está usando un concepto que no puede ponerse en relación con las condiciones empíricas o experimentales de su aplicación. De esa forma, discutir la existencia o inexistencia de la razón práctica pura es algo que está más allá de las capacidades cognitivas de cualquier individuo. Lo mismo pasaría si se discutiera el mismo tema con respecto a los principios que son implicados por la razón práctica pura. En ese sentido, la objeción de Korsgaard no afectaría en nada la tesis principal de Williams, es decir, la tesis que dice que las razones internas son las únicas que pueden motivar las acciones de los individuos sigue siendo verosímil en la medida en que Korsgaard no ofrece un argumento convincente — que no viole el principio de significado kantiano— para poderla negar.

De esta forma, por todo lo dicho hasta aquí, se puede sostener que — pese a las objeciones planteadas tanto por McDowell como por Korsgaard— la tesis de Williams que dice que la deliberación es la facultad que permite a los sujetos descubrir enunciados sobre razones internas sigue siendo bastante convincente. Aunque no sólo eso. También se podría decir lo mismo acerca de la tesis principal de este trabajo: aquella que dice que la necesidad práctica puede entenderse a partir de la noción de carácter. Y digo esto porque, al ser verosímil la tesis en la cual se basa, no existe dificultad alguna para esgrimir que, gracias a la deliberación, los individuos pueden

⁸¹ *Ibid.*, p. 592. Las cursivas son del texto.

llegar a saber la manera en como *deben* conducirse. Así, a manera de conclusión, se puede argüir que — pese a las objeciones— es posible concebir la noción de necesidad práctica sin recurrir al concepto de obligación moral. En vez de eso, tal noción puede concebirse a partir de otro concepto: el de carácter. Concepto que, si se deja de lado, acarrearía graves problemas a la hora de querer dar cuenta de la naturaleza de la moralidad.

CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo traté de dar cuenta de la tesis que dice que la noción de necesidad práctica puede entenderse a partir del concepto de carácter. Sostuve que, si se concibe de esta manera, se pueden entender mejor algunos otros tópicos como el del sentido de la vida. A diferencia de otras concepciones en donde, por poner el acento en la obligación moral, estos otros temas pasan a un segundo plano.

En el primer capítulo expuse, en términos generales, la tesis kantiana con respecto a la necesidad práctica, *i.e.*, expliqué las razones por las que, según Kant, la noción de necesidad práctica debe de entenderse a partir del concepto de obligación moral. Mi objetivo en ese capítulo fue mostrar la falsedad de esa tesis. Para lograrlo, expliqué, en primer lugar, lo que Kant piensa con respecto a ese tema. Sustenté que, a su parecer, la necesidad opera en el terreno de la moralidad. Aunque no sólo eso. También sostuve que, para él, dicha necesidad es distinta que la que rige el mundo físico. A esa necesidad la llamé “necesidad práctica”.

Sostuve que Kant entendió la noción de necesidad práctica de una forma análoga a como Newton concibió el concepto de necesidad de la física clásica. Y es que, así como Newton esgrimió que la necesidad del mundo físico se ve expresada mediante las leyes de la mecánica clásica, Kant afirmó que la necesidad práctica también se concibe a partir de cierto tipo de leyes: las leyes de la moralidad. Después de eso, en ese mismo capítulo, expuse la manera en la que Kant concibió las leyes de la moral. Para ello, ofrecí un pequeño esbozo de la primera formulación del imperativo categórico: según Kant, las leyes de la moralidad están implicadas por el imperativo categórico. Mi intención con esto fue mostrar la manera en la que, para Kant, opera la necesidad

práctica: según él, ésta se manifiesta cuando los sujetos actúan motivados por las leyes morales.

Además, vertí algunas cuantas críticas en contra del planteamiento kantiano. La crítica más importante que consideré advierte que la propuesta kantiana, en muchas ocasiones, suele tornarse bastante exigente: en aras de que se cumpla con lo prescrito por el imperativo categórico, ordena que los agentes morales se abstraigan de su personalidad, situación concreta, etc. Al hacer esto, los individuos podrían dejar de lado aspectos importantes de sus vidas. Entre ellos, el sentido de las mismas. Por tal motivo, sugerí que, si se quería seguir hablando de necesidad práctica, se tendría que optar por otra opción.

En el segundo capítulo di una breve exposición acerca de lo que, a grandes rasgos, se puede entender por carácter. Para ello, me basé en lo dicho por Williams sobre este tema. Afirmé, en un primer acercamiento, que el carácter puede ser identificado con ciertos deseos que los individuos pueden llegar a tener: los deseos categóricos. Si bien es cierto que expuse algunas críticas con respecto a esta idea, insistí en que dicha noción, con algunas modificaciones, podía seguir resultando útil.

Después de eso expliqué, en unas cuantas cuartillas, lo que Hume piensa con respecto al tema de la necesidad. Afirmé que, para él, los sucesos mentales también están enlazados de forma necesaria. Entre los elementos que están enlazados de esa forma se encuentran el carácter y las acciones que, al parecer de él, emanan de éste. Lo que quise mostrar con esto es que, a pesar de las dificultades que tiene este planteamiento, puede hablarse de necesidad —en el terreno de la moralidad— sin apelar a la noción de obligación moral.

Por último, en el tercer capítulo de este trabajo, expuse lo que Bernard Williams entiende por necesidad práctica. Afirmé que ésta noción puede entenderse a partir del concepto de carácter. Asimismo, expuse una noción que está emparentada con la anterior: la de “incapacidad moral”. Y digo esto porque, a partir de que uno delibera, uno no sólo llega a la conclusión de que *debe* realizar determinadas acciones; sino que, a su vez, uno también concluye que *no puede* realizar cierto tipo de actos. Después de eso, expuse el papel que juega la deliberación en la necesidad práctica y en la incapacidad moral: al parecer de Williams, por medio de ella se llega a los enunciados de necesidad práctica e incapacidad moral.

Al final de este último capítulo, me adentré en uno de los temas que, en los últimos años, más se han discutido del pensamiento de Williams: el de las razones internas y externas. Expuse, a grandes rasgos, en qué consisten las razones internas y por qué, a mi parecer, sólo éstas motivan las acciones de los sujetos. Además, ofrecí las objeciones que tanto McDowell como Korsgaard plantearon con respecto a este tema, es decir, dije las razones por las que, según ellos, las razones externas sí motivan a los sujetos a actuar. Objeciones que, a mi parecer, no son del todo correctas. Por último, retomé la tesis de este trabajo y afirmé que, a pesar de las críticas, aquélla se sostiene, es decir, concluí que —a pesar de las objeciones planteadas— la tesis que dice que la noción de necesidad práctica puede entenderse a partir del concepto de carácter es bastante plausible.

BIBLIOGRAFÍA

- Altham James *et. al.* (comp.), *World, mind and ethics: Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*, Cambridge, 1995.
- Camus, Albert, *El extranjero*, trad. José Ángel Valente, 3era ed., Alianza, Madrid, 2012.
- Da Ponte Lorenzo, *Don Giovanni (libretto di opera)*, Casa Musicale Sonzogno di Piero Ostali, Milán, 2001.
- -----, *Le nozze di Fígaro (libretto di opera)*, Casa Musicale Sonzogno di Piero Ostali, Milán, 2007.
- Frankfurt, Harry, *La importancia de lo que nos preocupa*, trad. Verónica Inés Weinstabl y Servanda María de Hagen, Katz, Buenos Aires, 2006.
- Foot, Philipa, *Las virtudes y los vicios*, trad. Claudia Martínez, IIF-UNAM, México, 1994.
- Hume, David, *Investigaciones sobre el conocimiento humano*, trad. Jaime de Salas Ortueta, Alianza, Madrid, 2005.
- -----, *Tratado de la naturaleza humana*, trad Félix Duque, 3era ed., Tecnos, Madrid, 1998.
- Illiaca Luigi *et al*, *Tosca (libretto di opera)*, Casa Musicale Sonzogno di Piero Ostali, Milán, 2003.
- Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. Manuel García Morente, Porrúa, México, 2006.
- -----, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Taurus, Madrid, 2006.
- Kinnaman, Ted, “The role of character in Hume’s account of moral responsibility”, *The Journal of Value Inquiry*, vol. 2, no. 1, pp. 11-25, 2006.

- Korsgaard, Christine, *La creación del reino de los fines*, trad. Dulce María Granja Castro *et al*, UNAM, México, 2011.
- -----, *Las fuentes de la normatividad*, trad. Laura Lecuona *et al*, IIF-UNAM, México, 2000.
- Kupperman, Joel, *Character*, Oxford University Press, Nueva York, 1995.
- Mackie, John, *Ética: la invención de lo bueno y lo malo*, trad. Tomas Fernández Auz, Gedisa, Barcelona, 2000.
- Mill, John Stuart, *El utilitarismo*, trad. Esperanza Guisán, Alianza, Madrid, 2002.
- Ortiz Millán, Gustavo *et al* (coomp.), *Lenguaje, mente y moralidad. Ensayos en homenaje a Mark Platts*, IIF-UNAM, México, 2015.
- Platts, Mark (comp.), *Conceptos éticos fundamentales*, IIF-UNAM, México, 2006.
- -----, *Ser responsable*, UNAM-IIF, México, 2012.
- Rawls, John, *Teoría de la justicia*, trad. María Dolores González, 2ª ed., Fondo de Cultura Económica, México, 2006.
- Sófocles, *Tragedias*, trad. Assela Alamillo, Gredos, Madrid, 2000.
- Strawson, P.F., *Los límites del sentido*, trad. Luis-Andre Thiebaud, Rev. De occidente, Madrid, 1975.
- Vargas Llosa, Mario, *Las travesuras de la niña mala*, Alfaguara, México, 2006.
- Warnock, G. J., *Contemporary moral philosophy*, Mcmillan, Londres, 1967.
- Williams, Bernard, *La fortuna moral*, trad. Susana María, UNAM-IIF, México, 1993.
- -----, *Sobre la ópera*, trad. Gabriel Menéndez Torrellas, Alianza, Madrid, 2010.
- -----, *Problemas del yo*, trad. José N. Holguera, UNAM-IIF, México, 1986.

- -----, *Making sense of humanity*, University Press, Cambridge, 1995.