



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

Facultad de Filosofía y Letras

El hecho de la razón y su relación con la
Fundamentación de la metafísica de las
costumbres

TESIS

que para obtener el grado de

Licenciado en Filosofía

Presenta

Carlos Núñez Jiménez

Directora: Faviola Rivera Castro



México D. F.

2009



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.

A mis padres

Agradecimientos

A Faviola Rivera, que me mostró la fuerza y la profundidad de la filosofía kantiana, y al hacerlo me permitió recuperar el gusto por el oficio que decidí hacer mío. Agradezco su lucidez, su apoyo constante y su cercanía. Ella fue mi única luz en un horizonte oscuro.

Al Doctor Carlos Pereda, la Doctora Dulce María Granja, el Doctor Francisco Iracheta y el Maestro Ricardo Vázquez, que aceptaron amablemente leer este trabajo y brindarme su orientación y consejo.

A Jorge F. Hernández, que ha sido un respaldo insospechado e inmerecidamente generoso.

Al “Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica”, que a través del proyecto "Ciudadanía e identidad nacional"(IN403805), me apoyó en la elaboración de este trabajo.

A mi abuelo Carlos, por su ejemplo firme, inagotable.

Finalmente, me gustaría agradecer a Ilse, Javier y Pedro Antonio, que de tantas formas y acaso sin saberlo, me sostienen.

Índice

INTRODUCCIÓN	6
1. La estructura del proyecto kantiano de fundamentación	6
2. La estructura del presente estudio	9
CAPÍTULO I La voluntad libre y la ley moral	12
1. La estructura del argumento en la <i>Fundamentación</i>	12
2. El concepto de un agente racional	16
3. Principios prácticos objetivos	18
4. La relación entre la justificación y la universalización	23
CAPÍTULO II La libertad humana: el argumento según la <i>Fundamentación</i>	31
1. El esquema básico del argumento	31
2. La interpretación positiva	38
3. Las distintas estrategias posibles	44
a) La primera estrategia	44
b) La segunda estrategia	45
4. El argumento negativo	46
c) La tercera estrategia	46
5. La insuficiencia del argumento negativo	52
CAPÍTULO III El hecho de la razón	54
1. El problema	54
2. Primera aproximación al hecho de la razón	56
3. Una interpretación del hecho de la razón	61
4. El problema de la <i>Fundamentación</i> : la ley moral como <i>ratio cognoscendi</i> de la libertad	69
5. La relación entre la segunda <i>Crítica</i> y la <i>Fundamentación</i>	80
6. Sobre la imposibilidad de una deducción de la ley moral	84

CAPITULO IV	Anotaciones finales en torno a la unidad de la razón	87
1.	La doble función de la crítica	87
2.	La unidad de la razón	89
CONCLUSIONES		96
1.	La justificación normativa del principio moral	96
2.	El estatuto de los seres humanos como agentes libres y racionales	99
BIBLIOGRAFÍA		105

Introducción

La filosofía moral kantiana parece albergar una grave inconsistencia. El problema incumbe a la supuesta necesidad de proveer una justificación para la ley moral. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant argumenta a favor de dicha necesidad, mientras que en la *Crítica de la razón práctica* su postura aparenta ser exactamente la opuesta. Algunos comentaristas se han referido a esto como el “gran viraje”¹ del sistema moral kantiano, y en sí mismo constituye una de las fuentes más grandes de incertidumbre en torno al éxito general del método crítico en su aplicación a la filosofía moral. Sobre todo porque la presunta necesidad de una justificación se torna fútil a partir de lo que Kant llama “el hecho de la razón”. Esta apelación, por parte de Kant, a un “hecho” parece contraria a su original –y más atractiva– intención de proveer una fundamentación para la moral independiente de cualquier dato trascendente, para el cual resultaría imposible proporcionar una base racional.

En este trabajo intentaremos analizar el carácter de este llamado “viraje”, pero para ver este punto de forma más clara, es importante situar la doctrina del hecho de la razón en la estructura general del proyecto kantiano.

1. La estructura del proyecto kantiano de fundamentación

En el prólogo a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant describe el propósito central de la obra como una dilucidación y fundamentación del principio supremo de la moral (F 4:392). En este sentido, el objetivo de la

¹ Allison, H. *Kant's Theory of Freedom*, New York, Cambridge University Press, 1990, p. 236

Fundamentación se distingue del de la *Metafísica de las costumbres*, porque no intenta desarrollar el sistema completo de las obligaciones morales *a priori*, sino simplemente establecer las bases para dicho sistema. El objetivo de la *Fundamentación* consta, pues, de dos operaciones distintas: por un lado es necesario exponer cuál sería el principio moral supremo; por otro, demostrar la validez objetiva de dicho principio como norma suprema de la conducta humana.

Kant piensa que la primera operación es analítica, y a ella se dedica en los dos primeros capítulos de la *Fundamentación*. En ellos busca analizar las nociones comunes acerca de la moralidad para descubrir qué es lo que implican. La idea es que todas estas nociones están basadas en un mismo principio. El objetivo, entonces, es mostrar con claridad conceptual y sin mezcla de elementos empíricos cuál es ese principio y qué es lo que establece.

Pero eso no es todo lo que debe hacerse. Pues queda la posibilidad de que las opiniones morales comunes no sean más que meras ilusiones. Probablemente todo lo que ordinariamente se sostiene acerca de nuestros deberes y obligaciones no sea más que un repertorio de vanas e injustificadas esperanzas. Es necesario investigar si esto es así. Y la forma de hacerlo es justamente a través de un examen del principio moral que antes se expuso y que está a la base de dichas nociones. Si se puede mostrar que el principio es realmente una ley, entonces no sólo se habrán justificado racionalmente las opiniones morales comunes, sino el ámbito moral en general. Si, por el contrario, resulta imposible dar una fundamentación racional para este principio, entonces la moral quedará relegada al conjunto de los prejuicios y las fantasías infundadas de los seres humanos. Quizás la moral no sea, después de todo, sino un espejismo más que el ser humano haría bien en

dejar atrás, junto con el montón de creencias absurdas que poco a poco ha ido desechando con el avance de la ciencia y el pensamiento racional. Quizás la moral no sea sino una de tantas quimeras.

Esta última operación, la de la justificación del principio moral, es la que Kant se propone llevar a cabo en el tercer capítulo de la *Fundamentación*. Y para cumplirla ya no es suficiente, como en los dos primeros capítulos, un mero análisis. Ya no se trata simplemente de *exponer* lo que estaba implícito en los conceptos morales, ahora es necesario *justificar* dichas opiniones.

Ahora bien, según la interpretación que desarrollaremos en este trabajo, la segunda operación, esto es, la justificación del principio moral, se divide a su vez en dos tareas distintas. En un primer nivel tendríamos, entonces, la división —explícita en Kant— entre una exposición y una justificación del principio moral. Pero en un segundo nivel tendríamos que la justificación consta de dos tareas discernibles entre sí. En una de ellas se debe mostrar que el principio moral es el principio que rige la voluntad de un agente perfectamente racional. Dicho en otras palabras, el concepto de un agente racional debe unirse al concepto de la ley moral. Esta tarea ya no es analítica, porque el primer concepto no implica necesariamente al segundo. Así que una síntesis que los conecte es necesaria. Según Kant, esto puede lograrse con la ayuda de un tercer término: la idea de libertad.

La siguiente tarea, a su vez, consistiría en mostrar que los seres humanos somos el tipo de seres para los cuales la ley moral resulta, en efecto, obligatoria. Esto es, que somos agentes libres y racionales. Aunque ésta parece ser una pregunta de carácter metafísico, aquí argumentaremos que la forma en que la resuelve Kant no es metafísica

sino crítica: quiere decirse que no se prueba que seamos agentes libres y racionales como un hecho, sino que se presentan las razones que nos obligan a considerarnos a nosotros mismos desde esa perspectiva.

Así, pues, según esta interpretación el proyecto de fundamentación kantiano consta no sólo de dos, sino de tres tareas principales. La primera es analítica y las dos restantes sintéticas. La primera consiste en una *exposición* del principio moral; la segunda, en una *justificación* de sus pretensiones normativas con respecto a la voluntad de todo agente libre y racional; la tercera, por último, en una *justificación* de la normatividad del principio moral en el caso específico de los seres humanos, a través de una defensa de nuestra propia condición como agentes libres y racionales.

Las tres tareas son desarrolladas por Kant tanto en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, como en la *Crítica de la razón práctica*. Sin embargo, a pesar de que las dos primeras reciben un trato similar en ambas obras, la forma en que Kant intenta resolver la tercera tarea parece modificarse por completo de una obra a otra. Y es aquí donde la doctrina del hecho de la razón encuentra su papel. Qué papel es éste, cómo se lleva a cabo, y de dónde proviene la necesidad de apelar a este “hecho” son algunas de las cuestiones que intentaremos resolver en este trabajo.

2. La estructura del presente estudio

De la primera operación no diremos absolutamente nada, pues no atañe al objetivo central de este trabajo. Por el contrario, sí será necesario explicar cómo resuelve Kant la segunda tarea, pues consideramos que la forma en que lo hace alberga la clave

para entender qué es exactamente el hecho de la razón. El primer capítulo está dedicado a esta segunda tarea. Su intención es mostrar que la ley moral es el criterio último de racionalidad práctica y, así, justificar sus pretensiones normativas para la voluntad de todo agente libre y racional.

En el segundo capítulo analizaremos el argumento que presenta Kant, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en favor de la tercera tarea. Esto es, se estudiará la forma en que Kant intenta probar que los seres humanos estamos sujetos a obligaciones morales. Aquí sostendremos que es al menos posible entender este argumento como una *defensa* de la idea de libertad que naturalmente adoptamos como agentes, más que como una prueba positiva que busca extraer esa idea de algún otro elemento. Ello nos permitirá concebir la relación entre la *Fundamentación* y la segunda *Crítica* como una continuación fundamentalmente armónica, a pesar de la necesidad, indiscutible, de llevar a cabo una revisión importante en la segunda obra.

El tercer capítulo se refiere, por su parte, a esta revisión. Y es aquí donde surge el problema del hecho de la razón. Como argumentaremos, Kant depende, subrepticia y acaso confusamente, de aquel hecho como una premisa, incluso dentro de los límites de la *Fundamentación*. Lo que hace Kant en la segunda *Crítica* es, simplemente, sacar a la luz ese supuesto. Intentaremos defender la tesis de que ello no implica un rompimiento radical frente a la obra previa. Al menos en el sentido de que no existe, en la segunda *Crítica*, un regreso injustificado a una postura precrítica y dogmática de intuiciones directas de valores o normas trascendentes. Por el contrario, tanto en la *Fundamentación* como en la segunda *Crítica*, Kant concibe a la ley moral, y a partir de ella, al sistema

entero de obligaciones *a priori*, como la expresión necesaria del funcionamiento y estructura interna de la razón.

Por último, en el capítulo cuarto apuntaremos brevemente algunas de las ideas que surgen de la concepción kantiana de la razón práctica y su relación con la razón teórica.

CAPÍTULO I

La voluntad libre y la ley moral

“una voluntad libre y una voluntad sometida a leyes morales son una y la misma cosa.” (F 4:447)

“Así, pues, la libertad y la ley práctica incondicionada se implican recíprocamente una a otra.” (CRPr 5:29)

Como muestran estas citas, tanto en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* como en la *Crítica de la razón práctica*, Kant sostiene que la libertad de la voluntad es una condición tanto suficiente como necesaria para la normatividad de la ley moral. Esto es a lo que algunos comentaristas se han referido como la “tesis de reciprocidad”², y en este capítulo intentaremos explicar en qué consiste.

Lo primero que haremos será presentar el argumento exactamente como Kant lo formula en el tercer capítulo de la *Fundamentación*; expondremos una interpretación de su estructura y señalaremos cuáles son los pasos que pueden resultar a simple vista problemáticos. Posteriormente, en la segunda sección, trataremos responder a estos problemas ofreciendo una interpretación de la forma en que podría funcionar el argumento. Para ello será necesario: 1) hablar de lo que implica el concepto de agencia racional, especialmente de aquello que, siguiendo a Allison, llamaremos el “requisito de justificación racional”³; 2) mostrar en qué sentido una justificación puede entenderse

² Ibid. pp. 201-213

³ Ibid. p. 204

como la universalización de la máxima de acción; y por último 3) explicar por qué la ley moral tiene prioridad frente a otros principios prácticos.

El éxito de este capítulo radicaría en mostrar en qué sentido podemos entender a la ley moral como el requerimiento fundamental de la racionalidad práctica.

1. La estructura del argumento en la *Fundamentación*

El tercer capítulo de la *Fundamentación* comienza con un grupo de definiciones:

“*Voluntad* es una especie de causalidad de los seres vivos, en cuanto que son racionales, y *libertad* sería la propiedad de esta causalidad, por la cual puede ser eficiente, independientemente de extrañas causas que *la determinen*; así como *necesidad natural* es la propiedad de la causalidad de todos los seres irracionales de ser determinados a la actividad por el influjo de causas extrañas.” (F. 4:446)

Esta definición de libertad corresponde propiamente, como Kant aclara enseguida, a la *libertad negativa*. Un ser que no está determinado por fuerzas naturales es libre en sentido negativo. Ahora bien, inmediatamente después de decirnos esto, Kant menciona que de esta libertad “*se deriva un concepto positivo de la misma, que es tanto más rico y fructífero.*” (F. 4:446). Más aún, Kant continua diciendo que la definición positiva de la libertad, contrario a lo que sucede con la definición negativa, es capaz de darnos a conocer la verdadera esencia de la libertad. Y según el argumento que a continuación presentaremos, la esencia de la libertad resulta ser, justamente, la ley moral.

En todo caso, el propósito del argumento es claro: Kant busca unir el concepto de un agente racional con el concepto de la ley moral. Por eso lo llama un argumento sintético. La forma en que lo hace es asignando al agente libertad. La libertad sería el

tercer término a través del cual se unen los otros dos conceptos. Para facilitar su estudio, presentaremos el argumento en su totalidad:

“El concepto de una causalidad lleva consigo el concepto de leyes según las cuales, por medio de algo que llamamos causa, ha de ser puesto algo, a saber: la consecuencia. De donde resulta que la libertad, aunque no es una propiedad de la voluntad según leyes naturales, no por eso carece de ley, sino que ha de ser más bien una causalidad, según leyes inmutables, si bien de particular especie; de otro modo, una voluntad libre sería un absurdo. La necesidad natural era una heteronomía de las causas eficientes; pues todo efecto no era posible sino según la ley de que alguna otra cosa determine a la causalidad la causa eficiente. ¿Qué puede ser, pues, la libertad de la voluntad sino autonomía? Pero la proposición: ‘la voluntad es, en todas las acciones, una ley de sí misma’, caracteriza tan sólo el principio de no obrar según ninguna otra máxima que la que pueda ser objeto de sí misma, como ley universal. Ésta es justamente la fórmula del imperativo categórico y el principio de la moralidad; así, pues, voluntad libre y voluntad sometida a leyes morales son una y la misma cosa.” (F 4:446-447)

Sigo a Allison en su reconstrucción de este argumento⁴:

1. En tanto la voluntad es una especie de causalidad, debe regirse mediante leyes.
2. En la medida en que la concebamos como libre, la voluntad no puede regirse por leyes que le son impuestas desde fuera, como lo serían las leyes naturales.
3. La voluntad tiene que regirse por leyes que surgen de ella y que ella misma se impone.
4. La ley moral es justamente la ley que la voluntad crea y se impone a sí misma.

⁴ Ibid. p. 203

Por lo tanto, una voluntad libre es una voluntad sometida a la ley moral

Allison cuestiona el argumento aduciendo que los pasos 1 y 4 no son de ninguna forma evidentes. En principio, Kant no presenta ninguna razón para sostener 1. Desde luego, si por definición decimos que toda causalidad funciona mediante leyes y que la voluntad es una especie de causalidad, entonces se sigue lógicamente que la voluntad funciona mediante leyes. El problema no radica en esta inferencia sino en la ausencia de razones para sostener las definiciones que le sirven como premisas: ¿en qué sentido la voluntad es una “especie de causalidad? y si esto es así ¿cómo se relacionan las leyes naturales de la causalidad con las leyes racionales? Obviamente, si la voluntad es una especie de causalidad, entonces es muy distinta de la especie natural. Pues, como veremos, la forma en que opera la causalidad de la voluntad no responde a la necesidad natural sino a la libertad.

Por otro lado, y aún suponiendo que es cierto que una voluntad debe regirse mediante leyes (1) y que éstas no pueden ser leyes naturales sino leyes que se da la voluntad a sí misma (2 y 3), es difícil entender por qué la ley moral es la única opción disponible (4).

Lo que intentaremos a continuación es dar una interpretación del argumento que evita este tipo de complicaciones o, al menos, muestra de forma más clara los pasos que nos llevan de una voluntad libre a una voluntad bajo la ley moral. La clave de esta interpretación radica en entender las exigencias legales como exigencias racionales, por lo cual es necesario hablar antes de lo que implica el concepto de agencia racional.

2. El concepto de un agente racional

“Cada cosa, en la naturaleza, actúa según leyes. Sólo un ser racional posee la facultad de obrar por *la representación* de las leyes, esto es, por principios; posee una *voluntad*. Como para derivar las acciones de las leyes se exige *razón*, resulta que la voluntad no es otra cosa que razón práctica.” (F. 4:412)

Como muestra esta cita, la característica distintiva de un agente racional⁵ es que actúa guiado por principios y no determinado por causas naturales. Una forma de interpretar esta afirmación, que se ha vuelto común en la literatura secundaria, es diciendo que tal agente actúa por razones que justifican sus cursos de acción, pues los principios que guían su conducta expresan justamente las razones que lo llevan a actuar.

La idea detrás de esta caracterización es que la única forma en que podemos comprender una acción como racional es si el agente que la lleva a cabo la considera en algún sentido valiosa o perseguible, esto es, si tiene una *razón* para llevarla a cabo o, lo que es lo mismo, si la hace con miras a un *fin*. Cuando preguntamos, por ejemplo, por qué un agente racional toma X curso de acción, lo que buscamos es conocer el punto de vista desde el cual esa operación resulta para él buena. Contrario a lo que sucede con un evento natural, donde lo único que necesitamos para explicar su ocurrencia es apuntar a las leyes que lo determinan, en el caso de una acción racional la referencia a leyes naturales simplemente no es suficiente. En otras palabras, un agente racional debe ser

⁵ Una primera aclaración es precisa: para evitar confusiones innecesarias, a lo largo de este estudio haremos una distinción que Kant mismo no emplea sistemáticamente, entre el concepto de un “ser racional” y lo que aquí llamaremos –siguiendo la costumbre de muchos comentaristas– un “agente racional”. Por “ser racional” entenderemos un ser dotado de razón teórica. Por “agente racional”, un ser dotado de razón práctica, esto es, de voluntad. Desde luego, un ser racional podría ser también un agente racional, pero no es claro que el primer concepto implique necesariamente al segundo. En muchas ocasiones –por ejemplo, en la cita anterior– Kant parece pensar que sí lo hace. Pero existen otros pasajes (entre ellos F 4:395) en donde Kant mismo acepta la posibilidad de que existan *seres* racionales que no sean, a la vez, *agentes* racionales. En todo caso, la importancia de esta distinción se verá más adelante.

capaz de proveer una perspectiva desde la cual su acción “tenga sentido” o resulte justificable a los ojos de otros agentes racionales. A esto es a lo que Henry Allison ha llamado el “requisito de justificación racional”. Una acción que el agente no puede comprender como buena en ningún sentido; una acción que no es desde ningún punto de vista su fin o el medio necesario para su fin; una acción, pues, para la cual el agente no puede proporcionar razón alguna, es una acción que pertenece al mundo de los eventos naturales y que no tiene cabida en el mundo de la agencia racional. Los estornudos y movimientos irreflexivos de esa índole pertenecen a ese tipo de actos en el sentido de que el agente no los estima como racionales o voluntarios. Cabe aclarar que, desde la perspectiva de un espectador, todo tipo de conducta humana puede ser explicada como un evento natural determinado por leyes causales. Pero en el momento en que el agente asume el punto de vista de la primera persona; en el momento mismo en que se concibe como el autor de sus actos, entonces se ve obligado a concebirlas como la expresión de principios racionales que guían su conducta. Es importante aclarar que ésta no es una constatación empírica o un concepto obtenido de la experiencia; es, por el contrario, una idea de la razón. La *Crítica de la razón pura* estableció que todo lo que experimentamos se encuentra sometido a las leyes de la causalidad natural, así que la agencia racional simplemente no puede ser percibida. Sin embargo, puede ser pensada y, como tal, servir de criterio práctico en la dirección de la conducta humana.

Así, pues, el requisito de justificación exige, para considerar a una acción como racional, que ésta pueda mostrarse a los ojos de otros agentes racionales como buena. Ahora bien, ¿cómo puede lograrse esto? La respuesta es: mostrando que la acción concuerda con aquello que la razón misma exige de un agente racional; con aquello que

Kant llama “prácticamente necesario” o, sencillamente, “bueno” (F 4:412).⁶ A las exigencias de la razón en el plano práctico, Kant las llama “principios prácticos objetivos”.

3. Los principios prácticos objetivos

No todos los principios prácticos son, sin embargo, objetivos:

“Principios fundamentales prácticos son las proposiciones que contienen una determinación universal de la voluntad, a la cual se subordinan varias reglas prácticas. Son subjetivos o máximas si la condición es considerada por el sujeto como válida sólo para su voluntad; en cambio, son objetivos o leyes prácticas si la condición es reconocida como objetiva, es decir, válida para la voluntad de todo ser racional”. (CRPr 5:19)

Así, pues, los principios prácticos se pueden dividir en subjetivos y objetivos. Los principios subjetivos son llamados por Kant *máximas*. Kant los llama subjetivos porque son proposiciones mediante las cuales una persona guía su propia, individual, conducta. Una máxima “es, pues, el principio según el cual *obra* el sujeto” (F. 4:421). Son las “políticas de acción” que cada persona adopta. Los principios objetivos, en cambio, expresan la forma en que un agente perfectamente racional actuaría y, consecuentemente, la forma en que seres imperfectamente racionales (como los seres humanos) *deben* obrar (F 4:421). Dicho de otra forma, en relación con la voluntad de un agente imperfectamente racional, los principios objetivos expresan *deberes* (F 4:413); esto es, sirven como

⁶ Bueno es “aquello que determina a la voluntad por medio de representaciones de la razón y, consiguientemente, no por causas subjetivas, sino objetivas, esto es, por fundamentos que son válidos para todo ser racional como tal.” (F 4:413)

criterios para evaluar los principios subjetivos (o máximas) mediante los cuales el agente se conduce. Es por ello que pueden justificar un curso de acción.⁷

Otra forma de expresar el mismo punto es diciendo que los principios objetivos constituyen un criterio para juzgar la *bondad* de los principios subjetivos. Ahora bien, hay sentidos distintos en los que una acción puede ser buena:

“Resulta, pues, que todos los imperativos son fórmulas de la determinación de la acción, que es necesaria según el principio de una voluntad buena **en algún modo**. Ahora bien, *si la acción es buena sólo como medio para alguna otra cosa, entonces es el imperativo hipotético*; pero si la acción es representada como buena *en sí* [...] entonces es el imperativo categórico. [...] El imperativo hipotético dice solamente que la acción es buena para algún propósito *posible o real*. En el primer caso es un principio *problemático-práctico*; en el segundo caso es un principio *asertórico-práctico*. El imperativo categórico, que, sin referencia a propósito alguno, es decir, sin ningún otro fin, declara la acción objetivamente necesaria en sí, tiene un valor *apodíctico-práctico*.” (F 4:414-415, énfasis añadido)

Esta cita haría pensar que tenemos tres principios objetivos de los cuales emergen tres tipos de bondad práctica: el problemático-práctico, el asertórico-práctico y el apodíctico-práctico. Sin embargo, en la *Fundamentación* Kant habla sólo de dos imperativos: el hipotético y el categórico. No intentaremos resolver aquí el problema de la relación entre los principios problemático-práctico y asertórico-práctico en el sistema moral kantiano,

⁷ Una forma de entender la diferencia entre principios objetivos y subjetivos es hablando de principios prácticos de primer orden y principios prácticos de segundo orden. Los principios prácticos de primer orden (esto es, las máximas) guían *directamente* la acción del agente. Por eso dice Kant que son los principios según los cuales obra, *de hecho*, el agente. En cambio, los principios prácticos de segundo orden sirven como guías para la selección y evaluación de principios prácticos de primer orden: las leyes son criterios racionales para la evaluación de máximas. Por eso dice Kant que son los principios según los cuales *debemos* actuar. Ésta es, por ejemplo, la forma en que Allison concibe la diferencia. Véase *Kant's Theory of Freedom*, p. 88

porque el tema es complicado y no atañe al objetivo central de este trabajo. Siguiendo la exposición de la *Fundamentación*, asumiremos aquí que ambos son principios hipotéticos y dejaremos a un lado el problema de la articulación jerárquica entre los tipos de bondad que cada uno establece.

En todo caso, el principio hipotético supone como condición la presencia de un fin por parte del agente. Lo que dice es que el que se propone a sí mismo un fin, se propone también ejecutar los medios que resulten necesarios para conseguirlo. Ahora bien, formulado como principio objetivo, describe lo que haría un agente perfectamente racional, pero dirigido a agentes que no son perfectamente racionales, se formula como imperativo. La fórmula clásica de este imperativo en español es: “el que *quiere* el fin debe querer los medios necesarios para conseguirlo”, aunque quizás sea más atinado decir “el que se *propone* a sí mismo un fin debe proponerse los medios necesarios para conseguirlo”.⁸ A este imperativo Kant lo llama *hipotético* por su estructura condicional: “si quieres x debes hacer y”, donde *x* es un fin cualquiera mientras que *y* son los medios necesarios para conseguirlo. Lo hipotético del imperativo está en la presencia de un fin, y es en este sentido que crea una obligación condicional. En el momento mismo en que una persona se propone un fin, queda sometida a la obligación expresada en el imperativo.

⁸ La forma clásica del imperativo hipotético en español es: el que quiere el fin debe querer los medios. Sin embargo, el verbo *querer* no traduce exactamente el significado del alemán *wollen*. *Querer* se entiende simplemente como desear, como una mera reacción pasiva frente a un objeto, y es difícil ver por qué razón alguien debería *desear* los medios para su fin, o por qué sería irracional no desearlos. Pero *Wollen* implica una actitud de autodeterminación positiva hacia el objeto. Lo que dice el imperativo es que si alguien establece voluntaria y racionalmente un objeto como su fin, entonces también debe establecer para sí mismo los medios necesarios como objeto de su voluntad. No es que los deba *desear*. Es que debe asumirlos y buscar su cumplimiento como una parte necesaria de lo que se ha resuelto conseguir. Es lo racional. Supongamos el siguiente caso: Mi propósito es alcanzar una buena condición física y uno de los medios necesarios es hacer ejercicio. A mí no me gusta hacer ejercicio y de ninguna forma deseo hacerlo. En este sentido, quiero el fin y no quiero los medios y no hay nada de irracional en ello. Pero si realmente me he *propuesto* la meta de alcanzar una buena condición física y el ejercicio es un medio necesario, entonces *debo proponerme* hacer ejercicio. Aunque no lo quiera, aunque no lo desee, ése es mi deber si he de ser consecuente con mis decisiones, esto es, si he de ser racional.

Pero antes de proponérselo, o una vez abandonado el propósito, la obligación desaparece. Además, como es evidente, cada fin implicará distintas obligaciones, según los medios que resulten necesarios.

Así, como la obligación depende de aquellos fines o propósitos que pueda tener un agente en virtud de factores empíricos y contingentes (deseos, intereses e inclinaciones más o menos fortuitos), las obligaciones hipotéticas no son obligaciones que compartan *necesariamente* todos los agentes racionales. El imperativo es problemático porque la presencia del fin es contingente.

Ahora bien, hay un fin que, a pesar de no ser *necesario* para un agente racional como tal, sí podemos dar por supuesto en el caso de los agentes sometidos a necesidades sensibles, como somos los seres humanos. Ese fin es la felicidad, donde por felicidad Kant se refiere a “*la conciencia del agrado de la vida, que acompaña permanentemente toda su existencia* [del agente, se entiende]” (CRPr 5:22), o bien, a la “*satisfacción más grande, posible y duradera*” de sus inclinaciones (CRPr 5:147). Frente a este fin está la pluralidad de intereses meramente posibles que puede o no tener un agente dependiendo de un número indeterminable de factores. Cuando el imperativo hipotético se refiere a los fines meramente posibles, se trata de un principio problemático-práctico o, como también lo llama Kant, de un imperativo técnico, o de habilidad (F 4:415-417). Siguiendo a Christine Korsgaard⁹, que se ha referido a este principio como el principio *instrumental*, podríamos decir que una acción que cumple con este criterio es instrumentalmente buena.

Por otro lado, cuando el imperativo hipotético se refiere a la felicidad, se trata de un principio asertórico-práctico, aunque Kant también lo llama el principio prudencial, de

⁹ Véase, por ejemplo, “The normativity of instrumental reason”, en *Ethics and Practical Reason*, ed. Garrett Cullity y Berys Gaut, Oxford Clarendon Press, 1997.

la felicidad o del amor propio (F 4:415-417, CRPr 5:22). Este principio es *asertórico* porque se refiere a un fin que podemos presuponer en todos los agentes sometidos a necesidades sensibles. Cuando una acción cumple con este criterio, podemos decir que es buena en sentido prudencial.

Además, Kant sugiere la posibilidad de que exista un criterio de racionalidad al que esté sujeto todo agente racional, independientemente de cualquier factor aledaño, sean sus deseos, inclinaciones, intereses, o cualquier tipo de fin subjetivo. Un criterio que sería él mismo incondicionado. Si existe, ese otro criterio de racionalidad práctica sería, justamente, el criterio moral. Este criterio nos diría qué es lo que hace un agente perfectamente racional, exclusivamente en virtud de su condición racional. Esto es, cuál es la ley que guía necesariamente su conducta. Este criterio, en tanto incondicionado, representaría la pauta última de conducta y funcionaría como un factor limitante para la racionalidad instrumental y prudencial. Contrario a lo que sucede con los otros dos principios, que son criterios para juzgar la bondad relativa de una máxima de acción, este principio serviría como un criterio para determinar su bondad absoluta. Lo cual significa que tendríamos máximas de acción: 1) instrumentalmente buenas, 2) prudencialmente buenas y 3) moralmente buenas. De las cuales, en efecto, sólo las últimas son buenas en sentido incondicional.

Como este principio sería válido para la voluntad de todo agente racional, independientemente de cualquier otra cosa, tiene un estatuto especial dentro del grupo de principios prácticos objetivos: es una ley.¹⁰ La ley moral dice lo siguiente: “Un agente

¹⁰ Existen distintos pasajes en donde Kant parece hacer una división exhaustiva entre leyes (principios objetivos) y máximas (principios subjetivos). Además del pasaje ya citado (CRPr 5:19), podríamos dar este ejemplo de la *Fundamentación*: “Máxima es el principio subjetivo del querer; el principio objetivo – esto es, el que serviría de principio práctico, aun subjetivamente, a todos los seres racionales, si la razón tuviera

perfectamente racional sólo actúa bajo aquellas máximas que puede al mismo tiempo querer como leyes universales”. A su vez, como un principio que describe la conducta de un agente perfectamente racional, la ley moral instituiría, en relación con agentes imperfectamente racionales, un *imperativo categórico*, esto es, la expresión de un deber incondicional: “Un agente imperfectamente racional *debe* actuar sólo bajo aquellas máximas que pueda al mismo tiempo querer como leyes universales”. Estas obligaciones ya no serían hipotéticas sino incondicionales: obligaciones universales y necesarias para todo agente racional.

En todo caso, podemos ver, intuitivamente, en qué sentido las primeras dos perspectivas funcionan como justificaciones racionales de la conducta de un agente. En el momento en que sabemos que un agente que lleva a cabo x acción, concibe a esa acción como un medio (o como un componente) de la satisfacción de sus deseos (sea a mediano o largo plazo), podemos comprender la acción como un caso de agencia racional. En efecto, muchas veces utilizamos este mismo criterio como una forma de distinguir las acciones racionales de las reacciones instintivas. Falta ver en qué sentido el criterio moral funciona como una justificación de una máxima de acción, y ése es el tema del siguiente apartado.

4. La relación entre la universalización y la justificación

La justificación de un curso de acción tiene que ver, entonces, con la capacidad de volver dicho curso de acción “aceptable” o “comprensible” a los ojos de cualquier agente racional que se comporte como tal. Algo similar sucede con una justificación teórica:

pleno dominio sobre la facultad de desear – es la *ley práctica*.” (F. 4:402). Sin embargo, como se ha explicado, existen principios objetivos que *no* son leyes, como es el caso con los principios instrumental y prudencial.

cuando intentamos justificar una proposición, lo que buscamos hacer es presentar las razones que la vuelvan “aceptable” a cualquier otro ser racional, independientemente de sus creencias o intereses particulares. Esto no significa que vayamos a lograrlo. Y aún cuando lo hacemos; aún cuando conseguimos presentar razones que compelen a todo ser racional a aceptar la proposición en juego, no podemos estar seguros de que otros seres racionales se comportarán racionalmente y aceptarán aquello a lo que están racionalmente obligados.

Pues bien, los principios instrumental y prudencial cumplen ese propósito de manera relativa. Apelando a ellos podemos volver una acción medianamente aceptable o comprensible: podemos entender su valor *en relación* a los intereses del agente. El problema es que ninguna de esas dos perspectivas puede justificar plenamente un curso de acción. Esto es, ninguna de ellas nos sirve para mostrar una acción como buena en sentido absoluto y con independencia de los intereses particulares de éste o aquel agente.

Una razón evidente para esta incapacidad es que la gente se propone fines diferentes, y el placer de uno muchas veces implica el sufrimiento de otro. Así que lo que es bueno para uno en virtud del criterio del placer será malo para otro bajo el mismo criterio. Pero la razón fundamental es que incluso la búsqueda del placer y la felicidad son fines y, como tales, necesitan ser justificados para poder ser concebidos como casos de agencia racional. Para lo cual, obviamente, no son suficientes ni el principio instrumental ni el principio prudencial, pues son precisamente las condiciones que les confieren sentido las que estamos poniendo en duda. Podemos justificar la acción X demostrando que es un medio para nuestra felicidad, pero a menos que podamos justificar la búsqueda misma de felicidad, entonces hay un sentido en el cual X misma permanece

injustificada. Y no podemos justificar la búsqueda de felicidad diciendo que se trata de una tendencia natural. Esa tendencia puede explicarla, pero no nos la muestra como racionalmente perseguible, porque no nos hace concebirla como buena o valiosa.

Como apunta Korsgaard¹¹, a la hora de intentar justificar un curso de acción hay dos salidas que quedan bloqueadas por la estructura misma del requisito. Primero, el agente no puede apelar a su naturaleza. No puede justificar su interés en satisfacer sus deseos argumentando, por ejemplo, que todo ser vivo tiende necesariamente a la satisfacción de sus deseos. Esta tendencia puede ser cierta, pero no constituye una *razón* justificante porque no nos muestra el fin como algo bueno. La otra salida que queda bloqueada es la apelación a una elección arbitraria. Lo arbitrario es, por definición, lo que no tiene razón de ser. Y lo que no tiene razón de ser no puede proporcionar una *razón* justificante.

Así que, como dice Korsgaard, nos vemos en un problema singular, pues parece que el requisito nos haría caer en un regreso infinito: un principio de acción necesita justificarse en uno más amplio, que a su vez necesita justificarse en uno más amplio, que a su vez... En palabras de Korsgaard “para ponerle un alto a una regresión de este tipo necesitamos un principio acerca del cual sea imposible, innecesario, o incoherente preguntar por qué una persona libre lo habría adoptado”.¹² Y como puede ya intuirse, si la empresa de Kant ha de ser exitosa, necesitaría mostrar que la ley moral es justamente ese principio.

Ahora bien, es importante poner atención a lo que hemos venido haciendo hasta ahora. Comenzamos diciendo que el requisito de un agente racional es justificar sus

¹¹ Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, New York, 1996 p. 164

¹² *Ibid*, p. 164

máximas o principios de acción. Éste no es un principio accesorio a la racionalidad, algo que le vaya bien pero que sea al fin y al cabo prescindible. Este principio es precisamente aquello en lo que consiste ser un agente racional. Como tal, el agente racional puede y debe cuestionar todo principio de acción. Pero hay un solo principio que no debe por la simple razón de que no *puede* cuestionar: justamente el principio que le dicta justificar sus principios de acción. Exigir razones para aceptarlo como principio supone, precisamente, que ya lo hemos adoptado como válido. Negarse irracionalmente a él (y no hay otra forma de negarse a él, pues si buscamos hacerlo mediante razones lo estaríamos aceptando) es, por el contrario, dejar de ser un agente racional, pues el principio describe justamente aquello en lo que consiste ser un agente racional. Así que hemos llegado a un principio frente al cual es “imposible, innecesario, o incoherente” preguntar por qué hemos de adoptarlo. Si pudiéramos mostrar que la ley moral es la expresión de este requisito, habríamos mostrado que la ley moral es el criterio último, incuestionable e irrenunciable de la racionalidad práctica.

Sin embargo, la terminología del principio moral no pertenece al ámbito de las razones sino al de las leyes. La ley moral dicta que “*un ser perfectamente racional actúa sólo bajo aquellas máximas que puede querer al mismo tiempo como leyes universales*”. Ello muestra que la reconstrucción del argumento que aquí se presenta no sigue los pasos que el propio Kant recorre. El problema que enfrentamos es, entonces, mostrar en qué sentido la referencia a leyes podría entenderse como una referencia a razones. Pero esto ya ha sido hecho, al menos en parte, al principio de este apartado: la idea es que la racionalidad exige actuar sólo bajo aquellas máximas para las cuales podamos presentar razones. Quien presenta una razón pretende mostrar que su curso de acción es legítimo (o

bueno en un sentido amplio) dadas las circunstancias que lo rodean. Si cree que sus razones logran justificar su acción, entonces está dando por sentado que las mismas razones serían suficientes para justificar el mismo curso de acción para el caso de *cualquier* otro agente racional que comparta sus circunstancias (entendiendo por circunstancias tanto el plano “interior” de los deseos, aversiones, intereses, habilidades, etc., como el plano “exterior” del estado de cosas en que se llevaría a cabo la acción). O sea que la exigencia de actuar sólo siguiendo aquellas máximas que podamos justificar resulta ser lo mismo que la exigencia de actuar sólo bajo aquellas máximas que puedan valer universalmente para todos los agentes que compartan las circunstancias en que se formula la máxima. Dicho de otra forma, el criterio de racionalidad de una máxima es su capacidad para funcionar universalmente como ley.

Y esto parecería conectar inmediatamente con la ley moral: el requisito de universalidad puede ser entendido como un requisito de racionalidad, porque sólo es racional una máxima si puede funcionar como una justificación en *cualquier* caso similar. Ahora bien, como se dijo antes, una justificación no puede ser plena si se queda en el plano instrumental o prudencial, porque esos principios sólo justifican la bondad relativa del curso de acción. En realidad, es extremadamente sencillo pensar en ocasiones en las cuales acciones que se justifican desde *ese* punto de vista (el de los deseos privados del agente), nos parecen en realidad malas o injustificables desde un punto de vista más amplio: una persona que secuestra niños para obtener el dinero que necesita para ser feliz, un país que tortura a prisioneros de guerra para obtener información que necesita para protegerse, un violador que abusa de una mujer para satisfacer sus deseos, etc. Por lo tanto, una máxima no puede funcionar realmente como una ley universal si no se justifica

incondicionalmente. ¿Qué implicaría justificar una máxima incondicionalmente? Implicaría constatar que funciona universalmente, que no tenemos razones o perspectivas para rechazarla, que podemos quererla como una ley universal. O sea, que cumple justamente con las exigencias del imperativo categórico: “actúa sólo de acuerdo a aquellas máximas que puedas querer como leyes universales”.

Aquí se podría rebatir que incluso máximas que cumplen con el imperativo categórico pueden ser rechazadas desde la perspectiva de nuestros intereses patológicos: hay acciones moralmente buenas que pueden ir en contra de nuestra tendencia natural al placer. Así que ni siquiera las máximas moralmente buenas son incondicionalmente buenas o universalmente aceptables. Pero hay una razón que nos lleva a rechazar esta objeción: la búsqueda de placer, en la cual se basan todos los intereses patológicos, no puede justificarse a sí misma, porque se trata de una tendencia natural, de un hecho bruto desprovisto de cualquier fuerza normativa. Así que no puede esgrimirse como una *razón* en contra de las razones morales. Si rechazamos la perspectiva que la moral nos ofrece para justificar nuestras acciones, entonces rechazamos la posibilidad de dar una plena justificación de nuestra conducta. En realidad, sólo el principio moral es capaz de ponerle un alto a la cadena que solicita razones, por el simple hecho de que el principio moral coincide con el principio que echa a andar y guía la cadena. Rechazar el principio moral es renunciar a la racionalidad práctica.

Aquí es importante recordar que le estamos asignando al agente libertad, pues, de nuevo, la libertad es, según Kant, el tercer término que une el concepto de un agente racional con el concepto de la ley moral. Esto se debe a que sólo un agente libre tiene la capacidad de cumplir a cabalidad el requisito racional.

La razón es la siguiente: un agente necesita justificar sus máximas. Y necesita ponerle un fin a la cadena de justificaciones, bajo riesgo de que toda la cadena quede injustificada. Pero lo único que podría ponerle fin a esa regresión es que hubiera un curso de acción que fuera por sí mismo racional. O, dicho de otra forma, sería necesario que la razón misma exigiera del agente un curso de acción. Pero como lo único que exige la razón es un curso de acción racional, entonces el agente se ve obligado, so pena de irracionalidad, a tomar *esa* exigencia como su razón para actuar. La exigencia de actuar racionalmente *es* la conducta racional por sí misma. En otras palabras, el interés del agente en la racionalidad misma de sus máximas se vuelve el requisito indispensable de su plena justificación. Así, el requisito de justificación exige, en última instancia, no sólo conformidad con la razón, sino un *interés* en la racionalidad misma de la máxima de acción. Puesto en terminología legal: el requisito de justificación exige que el agente tome un interés en la capacidad de sus máximas para servir como leyes universales. Éste es un interés que surge de la razón y va dirigido a la razón misma. En vocabulario kantiano, se trata de un interés *práctico* y no *patológico* (F 4:414), es decir, un interés que surge de la razón pura y no de nuestra naturaleza sensible. Pero decir que la razón tiene un interés práctico sólo es otra forma de decir que la razón *pura* puede ser *práctica*. Surge en ella un fin que no está dado por la sensibilidad sino que ella se da a sí misma: la racionalidad es el fin de la razón pura práctica. Por ende, sólo un agente capaz de verse motivado por la razón pura puede justificar plenamente sus actos. La libertad es la capacidad de actuar con independencia de la sensibilidad, mediante la representación de principios. Así que sólo un agente libre es capaz de cumplir con lo que exige de él la ley moral. Pero si es capaz, entonces por ello mismo está obligado, pues éste es un

requerimiento que surge de la razón misma y como tal no puede ser cuestionado. De nuevo, la autoridad de la razón no puede disputarse: uno no puede usar razones para rechazarla ni puede rechazarla sin razones. Demostrar que una norma tiene su origen en la razón es suficiente para justificar su fuerza normativa. Y ello sólo muestra que la libertad es una condición tanto suficiente como necesaria para la sujeción a la ley moral. Esto no significa que un agente sujeto a las exigencias normativas de la ley haya de comportarse, de hecho, como ésta dicta. Simplemente significa que está obligado a hacerlo.

CAPÍTULO II

La libertad humana: el argumento según la *Fundamentación*

Después de argumentar en favor de la tesis de la reciprocidad, el paso natural que tendría que dar Kant es llevar a cabo una prueba de nuestra libertad. El problema es que una de las conclusiones de la *Crítica de la razón pura* se refiere justamente a la imposibilidad de proporcionar una prueba teórica para la libertad. Y si esto es así, entonces parecería ser que la empresa está destinada al fracaso desde un principio. Por un lado, hay que recordar que la libertad no puede ser experimentada, y el ámbito del conocimiento se encuentra irremediablemente limitado por la posibilidad de experiencia. Por ende, no puede apelarse a los hechos para demostrar que los seres humanos somos libres. Por otro lado, aun cuando fuera posible experimentar la libertad, de la experiencia no podríamos obtener el tipo de proposición que el argumento requiere, esto es, una proposición universal y necesaria. Así que Kant parece estar en un aprieto: una prueba de nuestra libertad es necesaria para la plena justificación de la moral, sin embargo, su demostración teórica es imposible. La pregunta es si existe una salida de este aprieto.

1. El esquema básico del argumento.

Ahora bien, en lo que constituye un giro familiar a la empresa crítica kantiana, la solución que no puede provenir de una prueba teórica va a ser buscada en la constitución interna de la razón. Y éste parece ser el propósito del argumento que Kant presenta a continuación:

Digo, pues: todo ser que no puede obrar de otra suerte que bajo la idea de la libertad es por eso mismo verdaderamente libre en sentido práctico, es decir, valen para tal ser todas las leyes que están inseparablemente unidas con la libertad, lo mismo que si su voluntad fuese definida como libre en sí misma y por modo válido en la filosofía teórica. Ahora bien, yo sostengo que a todo ser racional que tiene una voluntad debemos atribuirle necesariamente también la idea de la libertad bajo la cual obra. Pues en tal ser pensamos una razón que es práctica, es decir, que tiene causalidad respecto de sus objetos. Mas es imposible pensar una razón que con su propia conciencia reciba respecto de sus juicios una dirección cuyo impulso proceda de alguna otra parte, pues entonces el sujeto atribuiría, no a su razón, sino a un impulso, la determinación del Juicio. Tiene que considerarse a sí misma como autora de sus principios, independientemente de ajenos influjos; por consiguiente, como razón práctica o como voluntad de un ser racional, debe considerarse a sí misma como libre, esto es, su voluntad no puede ser voluntad propia sino bajo la idea de la libertad y, por lo tanto, ha de atribuirse, en sentido práctico, a todos los seres racionales. (F 4: 448)

El argumento precedente tiene, a nuestro parecer, la siguiente estructura. Para facilitar su análisis posterior, llamaremos a este argumento A1:

1. Todo ser que no puede obrar de otra suerte que bajo la idea de la libertad es por eso mismo verdaderamente libre en sentido práctico, es decir, valen para tal ser todas las leyes que están inseparablemente unidas con la libertad.
2. La ley moral está inseparablemente unida con la libertad.
3. El ser humano no puede obrar de otra suerte que bajo la idea de libertad.
4. Por lo tanto, la ley moral es válida para el ser humano y, como tal, es fuente de un imperativo categórico.

La premisa 2 se sigue del argumento del apartado anterior, según el cual la libertad implica la ley moral. La premisa 3 la analizaremos en el siguiente capítulo, pues, como explicaremos más adelante, constituye un empleo subrepticio del hecho de la razón.

El problema con la primera premisa parece radicar en la idea de que para un ser que no puede actuar de otra suerte que bajo la idea de libertad “*valen [...] todas las leyes que están inseparablemente unidas con la libertad*”. Pues, ¿qué es lo que quiere dar a entender Kant cuando dice que estas leyes “valen” para tal ser? Desde luego, hay un sentido palmario en que esto es así: ya se argumentó que la libertad implica a la ley moral, así que la concepción de uno mismo como libre necesariamente implica la concepción de uno mismo como sujeto a las normas morales. En este sentido es cierto que la ley moral “vale” para cualquier ser que se conciba como libre. Pero de esto no se sigue que sea capaz de cumplir con las exigencias de esa ley y, por ende, que la obligación sea objetiva.

Dicho en otras palabras, no parece de ninguna forma obvio que una incapacidad subjetiva de actuar “de otra suerte que bajo la idea de libertad” implique la capacidad objetiva de actuar como la ley moral exige, esto es, con completa independencia de la sensibilidad y motivados por el puro respeto a la ley. Pero si un agente no tiene esa capacidad, entonces la ley moral simplemente no puede ser normativa para él. Si deber implica poder (en el sentido de poder ser motivado), como Kant mismo sostiene¹³, entonces la posibilidad es una condición lógicamente necesaria para la obligación. Por lo tanto, un agente que no es objetivamente libre, al grado de que la mera representación de la ley pueda ser para él una fuente de motivación, entonces la ley moral simplemente no es para él normativa. Si el ser humano no es capaz de verse motivado por respeto a la ley

¹³ CRPr 5:30, 5:159

moral, entonces la moralidad sería, justamente, un fantasma de la imaginación. Una fantasía que los seres humanos hemos concebido (un sistema de normas incondicionales) pero que no es más que un producto ocioso de la imaginación, como lo son las quimeras y los centauros.

Sin embargo, es imposible explicar cómo la ley moral puede, o incluso cómo podría, resultar motivadora: “pues no podemos explicar nada sino reduciéndolo a leyes cuyo objeto pueda darse en alguna experiencia posible” (F 4:459). ¿Por qué mantiene Kant, entonces, que un ser que no puede actuar de otra suerte que bajo la idea de libertad está en realidad sujeto a las leyes de la libertad (1)?

Según la interpretación que propondremos en este capítulo, la respuesta a esta pregunta radica en la forma en que comprendamos esta supuesta “incapacidad de actuar de otra suerte que bajo la idea de libertad”. Esta incapacidad debe referirse a algo más profundo que un mero estado circunstancial o psicológico en que se encuentra el agente. Más bien, tiene que ser entendido como un presupuesto racional ineludible. Esto es, la libertad tendría que ser una idea tanto racionalmente *coherente* como *inevitable* o, dicho en otras palabras: la libertad tendría que ser una idea racionalmente *posible* y *necesaria*.

Pues, si un agente encuentra que está racionalmente obligado a actuar bajo la idea de libertad, y además sabe que esto es racionalmente posible, entonces no restaría ningún punto de vista desde el cual cuestionar esa idea. Como vimos en el capítulo anterior, la razón es el criterio último e insuperable que posee un agente. Así que, aunque ninguna experiencia o evidencia externa pueda confirmar esta idea como verdadera, la suposición de su propia libertad y de su consecuente sujeción a la ley moral tendría una validez completamente objetiva.

En todo caso, tal como se presenta, el argumento es insuficiente para arribar a la conclusión que nos interesa, esto es: que la ley moral es normativa para los seres humanos. Y esto es así incluso si tomamos en cuenta una parte del argumento que antes no mencionamos, a saber: que *“es imposible pensar una razón que con su propia conciencia reciba respecto de sus juicios una dirección cuyo impulso proceda de alguna otra parte, pues entonces el sujeto atribuiría, no a su razón, sino a un impulso, la determinación del Juicio.”* (F 4:448)

A lo que parece apuntar Kant con esto es simplemente a que la razón, incluso en su uso teórico, y no sólo en el práctico, tiene que suponerse libre para que su actividad tenga para ella misma sentido. Pues si la razón no se conduce de acuerdo con sus propias normas sino que es determinada por causas naturales, entonces términos como “verdad” o “validez”, referidos respectivamente a sus juicios e inferencias, pierden todo sentido inteligible. Quiere decirse que incluso los términos con que calificamos las actividades teóricas de la razón pertenecen a, y dependen de, un universo normativo. La facultad mediante la cual juzgamos, por ejemplo, que A es B, tiene que ser concebida como libre para que su decreto sea en modo alguno significativo. Esto no significa que la libertad sea algo que podamos conocer; significa, simplemente, que la libertad es algo sin lo cual no podríamos conocer. La libertad es un supuesto, pero un supuesto que se justifica a sí mismo porque sin él ningún uso de la razón sería posible. Dicho de otra forma, aunque la libertad de la razón en su uso teórico no es un hecho que podamos experimentar, su estatus como proposición no se ve por ello menguado: se trata de una proposición *legítima*, en el sentido de que la razón al examinarse a sí misma la encuentra incuestionable. Argumentar en contra de la libertad de la razón en su uso teórico implica

ya asumirla, pues quien argumenta no presenta su tesis como un mero efecto en una cadena causal inexorable, sino que la presenta como justificada en virtud de criterios que la razón establece para sí misma.

Ahora bien, que la razón teórica tenga que concebirse como libre no significa que la razón práctica también deba hacerlo. Quiere decirse que hasta ahora sólo se ha legitimado lo que podríamos llamar la espontaneidad de la razón en su uso teórico, pero no la espontaneidad de la razón en su uso práctico: mostrar que tenemos que ser libres en el pensamiento no implica que seamos libres en la acción. Y esto va de la mano con una distinción que hace Kant¹⁴ y que haríamos mal en olvidar: el concepto de ser racional no implica el de agente racional; razón teórica no implica razón práctica. Por ende, la espontaneidad teórica no puede fundar por sí sola la espontaneidad práctica.

Pero si la libertad de la razón en su uso teórico no es suficiente por sí sola para justificar la libertad en el uso práctico, entonces parecería ser que Kant necesita presentar una prueba directa de la libertad en el uso práctico, esto es, tiene que demostrar que la razón pura puede ser práctica.

Pero esto, ya se dijo, es imposible. Así que o bien la tarea kantiana no tiene conclusión posible, o bien la estrategia tiene que ser radicalmente distinta de lo que podría esperarse. Y como es frecuente con Kant, la última es la opción correcta. En lugar de una prueba positiva de la libertad de la razón en su uso práctico, Kant va a llevar a cabo una crítica de la facultad en la que podríamos basarnos para poner en duda la perspectiva que desde el punto de vista práctico inevitablemente adoptamos. Esa facultad es la razón y esa perspectiva es la libertad. Si resulta ser que la razón no sólo no nos exige

¹⁴ Por ejemplo, F 4:395

poner en duda su libertad en el uso práctico, sino que además nos exige suponerla, entonces su tarea quedará cumplida.

La forma en que Kant va a hacer esto es recuperando los resultados de la *Crítica de la razón pura* en lo referente a su teoría del idealismo trascendental y, más específicamente, atendiendo a dos puntos clave: la distinción entre las cosas como son en sí mismas y las cosas como son en apariencia, y la necesidad *racional* de concebirnos a nosotros mismos desde esas dos perspectivas. Esto le permitirá evadir el problema de una supuesta contradicción entre la libertad y la causalidad natural y, a partir de ello, *autorizar* el punto de vista de la libertad.

Es necesario aclarar, sin embargo, que esta forma de entender el argumento kantiano de *Fundamentación III* se aleja de otra común interpretación.

Por cuestiones de claridad, hablaré de dos formas en las que se puede interpretar el argumento en esta tercera sección. Una de ellas lo interpreta como un argumento *positivo* (o directo) en favor de la libertad. La intención de Kant, según esta línea de interpretación, es proveer una premisa *no moral* que nos permita deducir nuestra libertad y, a partir de ello y por las razones ya expuestas, concluir nuestra sujeción a la ley moral.

La otra manera de interpretar el argumento es la que aquí defenderemos. Según ella, lo que hace Kant es proporcionar un argumento *negativo* (o indirecto) en favor de la libertad. Como tal, su argumento no requiere la completa ausencia de premisas morales. Lo único que necesita es mostrar por qué el punto de vista que como agentes naturalmente adoptamos no necesita ser abandonado. La diferencia entre estas dos vías es incuestionable, pero su importancia se torna todavía más palmaria cuando vemos lo que implica para la relación entre la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y la

Crítica de la razón práctica. Por razones que después veremos, en el caso de la interpretación del argumento como positivo, la relación presenta una clara discontinuidad. En cambio, la interpretación del argumento como negativo permite una relación armónica, a pesar de que no niega la existencia de una revisión importante.

Para caracterizar la primera postura tomaremos como base la exposición que hace Allison en un capítulo titulado, precisamente, “The deduction in *Groundwork* III” de su obra *Kant’s Theory of Freedom*. Las razones por las que acudimos a esta exposición antes que a otras es porque la consideramos la más clara y consistente versión de esta corriente interpretativa. Presentaremos primero la interpretación positiva y sólo después defenderemos la interpretación negativa.

2. La interpretación positiva

Allison parte del argumento que ya bosquejamos (A1) y llega a la misma conclusión que aquí se presentó: en todo caso, lo que Kant logra con ese argumento es mostrar que si el ser humano presupone su libertad, entonces debe suponer que la ley moral es para él normativa. Pero de ahí no es posible pasar a la conclusión de que la ley moral efectivamente lo es. Como apunta Allison, este salto equivaldría a caer en el círculo vicioso al que Kant apunta inmediatamente, esto es, que “*nos consideramos como libres en el orden de las causas eficientes, para pensarnos sometidos a leyes morales en el orden de los fines, y luego nos pensamos como sometidos a estas leyes porque nos hemos atribuido la libertad de la voluntad*” (F 4:450). En efecto, si la conclusión del argumento kantiano fuera que la ley moral es normativa para el ser humano sólo porque éste supone que lo es, entonces parecería que estamos cayendo en una petición de

principio: actuamos bajo la idea de libertad porque nos suponemos sometidos a la ley moral, y esta suposición a su vez es utilizada para demostrar que, en efecto, somos libres. Así que el argumento tiene que ser otro. Y en opinión de Allison, la estrategia kantiana para evitar el círculo es encontrar una premisa, independiente de la ley moral, que nos permita inferir nuestra libertad. Y esto es justamente lo que busca hacer Kant, según Allison, al introducir la distinción entre los dos puntos de vista desde los cuales puede concebirse un ser racional. Esta distinción es uno de los resultados del idealismo trascendental y por ello Kant no presenta en la *Fundamentación* ningún argumento extenso en su favor (aunque algo dice al respecto en 4:451-52). En todo caso, basta decir aquí que la idea es que hay dos puntos de vista desde los cuales puede concebirse un ser racional: por un lado, puede concebirse como un fenómeno más en el mundo sensible, como un ser pasivo determinado completamente por las distintas fuerzas que sobre él se ejercen; por otro lado, puede concebirse como un ser plenamente libre que forma parte del mundo de las cosas como son en sí mismas, lo que Kant llama el mundo inteligible. Una de las conclusiones de Kant en la *Crítica de la razón pura* es que los dos puntos de vista son legítimos y que no tenemos razones para abandonar ninguno de ellos. Más aún, sólo la adopción de esta doble perspectiva evita que la razón caiga en antinomias y se vea sumida en el escepticismo. Pero esto es algo que ya se explicará.

De cualquier manera, si tuviéramos un argumento mediante el cual fuera posible justificar nuestra pertenencia al mundo inteligible, y que fuera independiente de consideraciones morales, y tuviéramos a la vez un argumento que mostrara que la pertenencia al mundo inteligible implica nuestra libertad, entonces tendríamos razones para considerarnos como seres sometidos a la ley moral. Según Allison, ésta es

precisamente la estrategia de Kant en *Fundamentación III*. Y todo ello basado en nuestra condición como seres racionales:

“Ahora bien; el ser humano encuentra realmente en sí mismo una facultad por la cual se distingue de todas las demás cosas y aun de sí mismo en cuanto que es afectado por objetos; esa facultad es la *razón*. Ésta, como pura actividad propia, es incluso más alta que el entendimiento; porque aunque éste es también actividad propia y no contiene, como la sensibilidad, meras representaciones, que sólo se producen cuando somos afectados por cosas (por lo tanto, pasivos), sin embargo, de su actividad no puede sacar otros conceptos que aquellos que sólo sirven para reducir a reglas las representaciones sensibles y reunir las así en una conciencia, y no puede pensar en absoluto sin ese uso de la sensibilidad. En cambio, la razón muestra, bajo el nombre de las ideas, una espontaneidad tan pura, que por ella excede la razón con mucho todo lo que la sensibilidad pueda darle, y muestra su más principal asunto en la tarea de distinguir el mundo sensible y el mundo inteligible, señalando así sus límites al entendimiento mismo.” (F. 4:452)

Allison arguye que este argumento no puede ir en la misma dirección que el anterior argumento que, partiendo de la espontaneidad de la razón en su uso epistémico, buscaba concluir directamente nuestra libertad. Y esto no sólo por el hecho de que aquí Kant parece hablar de la espontaneidad de la razón como una facultad específica distinta del entendimiento, sino porque el argumento anterior ya probó su inutilidad: de la necesidad de suponer la libertad de la razón en su empleo teórico no puede concluirse su capacidad en su empleo práctico. La espontaneidad de la razón, por ende, cumple aquí otra función: es la prueba que necesitamos para aceptar nuestra pertenencia al mundo inteligible. Si pudiera mostrarse ahora que esa pertenencia asegura nuestra libertad en el plano de la acción, entonces podríamos concluir nuestra sujeción a la ley moral a partir de un

argumento que no emplea premisas morales. Kant habría proporcionado con ello una prueba positiva de la libertad.

Pero el problema es, de nuevo, que nuestra pertenencia a un mundo inteligible no es suficiente para probar que la razón pura pueda ser práctica, y Kant comete el error de asumir que sí lo es. O al menos no presenta un argumento que justifique este paso. En esto, la interpretación de Allison coincide perfectamente con la de Dieter Henrich en su artículo “*The Deduction of the Moral Law*”¹⁵. El problema es que Kant transita injustificadamente de nuestra pertenencia a un mundo “meramente inteligible” (*Verstandeswelt*), en el sentido negativo de ser ajeno a condiciones sensibles, a un “reino de los fines” (*intelligibelen Welt*), en el sentido positivo de un reino gobernado por leyes morales. La espontaneidad de la razón teórica asegura nuestra pertenencia al primero, pero nuestra pertenencia al segundo no se sigue de ello. El problema del argumento radica justamente en que Kant supone que sí lo hace. Así, por ejemplo:

“Por todo lo cual, un ser racional debe considerarse a sí mismo como *inteligencia* (esto es, no por la parte de sus potencias inferiores) y como perteneciente, no al mundo sensible, sino al inteligible; por lo tanto, tiene dos puntos de vista desde los cuales puede considerarse a sí mismo, y conocer leyes del uso de sus fuerzas y, por consiguiente, de todas sus acciones: el *primero*, en cuanto que pertenece al mundo sensible, bajo leyes naturales (heteronomía), y el *segundo*, como perteneciente al mundo inteligible, bajo leyes que, independientes de la naturaleza, no son empíricas, sino que se fundan solamente en la razón” (F. 4:452)

¹⁵ Aparece en *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals – Critical Essays*, compilado por Paul Guyer, Ed. Rowman & Littlefield Publishers, Inc. Boston, 1998. pp 303-341. En esta objeción coincide también con Paton: “The intelligible world” en *The Categorical Imperative – A Study in Kant's Moral Philosophy*, University of Pennsylvania Press, 1971. 1º ed., Hutchison & Company, Ltd., Londres, 1947.

Suponer que la necesidad racional de considerarnos a nosotros mismos como seres inteligibles es suficiente para demostrar nuestra sujeción a leyes morales constituye para Allison el gran error de la deducción trascendental según se presenta en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. El argumento no sirve porque su intención es *demostrar* nuestra libertad y nuestra sujeción a la ley moral a través de premisas no morales. El argumento tendría la siguiente forma:

1. La actividad de la razón nos hace conscientes de su espontaneidad.
2. La espontaneidad de la razón nos muestra nuestra pertenencia a un mundo inteligible.
3. El mundo inteligible *es* el reino de los fines, esto es, el reino de agentes libres sometidos a la ley moral.
4. Por lo tanto, somos agentes libres sometidos a la ley moral.

El problema del argumento está en la falta de razones para sostener 3, pues de la necesidad de concebirnos a nosotros mismos como seres inteligibles (pertenecientes a un mundo inteligible) no se sigue la necesidad de concebirnos a nosotros mismos como agentes libres sujetos a la ley moral (pertenecientes a un reino de los fines). Kant da este paso sin presentar para él ninguna justificación y es por ello que su argumento fracasa. El problema se puede expresar también, y así lo hace Henrich,¹⁶ como una asignación injustificada de voluntad al ser racional por su mera pertenencia al mundo inteligible.

Así, por ejemplo:

“Como ser racional y, por tanto, perteneciente al mundo inteligible, no puede el ser humano pensar nunca la causalidad de su propia voluntad sino bajo la idea de libertad, pues la

¹⁶ “The Deduction of the Moral Law”, en *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Ed. P. Guyer, pp. 303-341

independencia de las causas determinantes del mundo sensible (independencia que la razón tiene siempre que atribuirse) es libertad. Con la idea de la libertad hállase, empero, inseparablemente unido el concepto de autonomía, y con éste el principio universal de la moralidad” (F. 4:452)

El argumento que precede a esta afirmación es el ya citado argumento que pasa de la actividad de la razón en su producción de ideas a la conciencia de la propia espontaneidad. Pero de dicha espontaneidad no se puede seguir la posesión de una voluntad, que es ya razón práctica. Y esto se agudiza cuando atendemos a la definición de voluntad que Kant proporciona más adelante: voluntad es “*la facultad de obrar de tal suerte que el principio de las acciones sea conforme a la esencial propiedad de una causa racional, esto es, a la condición de la validez universal de la máxima, como una ley*” (F 4:458). Esta definición de voluntad no es otra cosa que la capacidad de actuar de acuerdo a la ley moral, lo cual querría decir que poseer una voluntad implica poseer una razón pura que puede ser práctica. Pero esto es algo que no puede ser experimentado. Así que la asignación de voluntad al ser humano no puede ser hecha en virtud de ningún tipo de constatación empírica.

Pero tampoco la espontaneidad de la razón en su producción de ideas puede por sí sola implicar una *voluntad*. Así que ya sea que intentemos inferir de la pertenencia a un mundo inteligible la pertenencia a un reino de los fines; o bien que intentemos inferir de la espontaneidad de la razón la posesión de voluntad, la empresa está destinada al fracaso y Kant no proporciona un argumento que permita salir de este aprieto.

Por eso es que el argumento, interpretado como un argumento positivo en favor de la libertad, no funciona. Y es en el reconocimiento de esta falla donde radicaría la

necesidad del gran viraje teórico que normalmente se le adjudica a Kant entre la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y la *Crítica de la razón práctica*.

El propósito a continuación será mostrar que, aunque esa falla es real, no es *necesario* atribuírsela a Kant, pues es al menos *posible* que su argumento no tenga las pretensiones que la harían efectiva. Quiere decirse que podemos entender el argumento como un intento de bloquear la fuente de donde surge la duda en torno a la libertad, más que como un intento de demostrar su realidad.

3. Las distintas estrategias posibles

Para volver este punto más claro, vamos a recuperar distintas estrategias que podríamos atribuirle a Kant la formulación de su argumento. Las llamamos “estrategias” y no propiamente “argumentos”, porque simplemente apuntan hacia el tipo de argumentos que requerirían.

a) La primera estrategia

La primera estrategia posible (E1) es una a la que el mismo Kant se opone y que llamaremos la “estrategia del círculo vicioso”. Ésta seguiría los siguientes pasos:

1. Mostrar que la libertad es una condición suficiente y necesaria para la normatividad de ley moral.
2. Mostrar que los seres humanos somos libres porque nos consideramos sometidos a la ley moral

3. Concluir que estamos sometidos a dicha ley porque (según 2) los seres humanos somos libres.

El paso número 1 lo lleva a cabo Kant al principio de *Fundamentación III* y fue el tema del capítulo anterior, así que –aunque una precisión posterior será necesaria– aquí lo daremos por supuesto. El problema, obviamente, está en la estructura circular del resto del argumento y es precisamente por ello que Kant evita seguir este curso.

b) La segunda estrategia

La segunda estrategia posible (E2) es la que ya mencionamos y que Allison atribuye a Kant. Esta estrategia, que llamaremos “el argumento positivo”, sigue los siguientes pasos:

1. Mostrar que la libertad es una condición suficiente y necesaria para la normatividad de ley moral.
2. Mostrar, mediante una premisa no moral (a saber, nuestra espontaneidad en el uso teórico de la razón) que los seres humanos somos libres.
3. Concluir que la ley moral es normativa para los seres humanos.

El problema de esta segunda estrategia es que tenemos que distinguir entre dos planos en los que podemos ser libres, uno teórico y otro práctico, y la premisa no moral con que podemos defender nuestra libertad sólo nos sirve para defender nuestra libertad en el uso teórico de la razón. Pero la libertad que es una condición suficiente y necesaria para la ley moral, la libertad de la cual se habla en 1, es una libertad en el uso práctico, y del hecho que seamos libres en el plano teórico no podemos concluir que somos libres en el plano

práctico. Por eso esta estrategia es fallida y por ello Allison supone que el argumento kantiano es erróneo.

4. El argumento negativo

c) La tercera estrategia

Pero todavía existe una forma más de interpretar este argumento. Podríamos referirnos a esta estrategia (E3) como un “argumento negativo” que lejos de buscar *probar* la libertad práctica lo que busca es simplemente legitimarla como una idea de la razón.

El punto natural para comenzar con esta tercera estrategia sería el primer argumento kantiano en favor de la espontaneidad de la razón, específicamente del juicio, en su uso teórico (F. 4:448)¹⁷. Este argumento no puede demostrar la libertad práctica, menos aún si recordamos que se opone al principio de causalidad que rige en la naturaleza. Pero sí funciona como una especie de recordatorio frente a la razón teórica de que ella misma requiere de un supuesto análogo para validar su propio empleo. La razón teórica no puede probar su libertad, sino que ésta es solamente una *idea* de la razón teórica, pero dicha idea se justifica al remontar su origen a la condición de posibilidad del uso mismo de la razón. En otras palabras: el escéptico que niega la posibilidad de la libertad apelando a la causalidad universal está él mismo suponiendo su propia libertad, al menos en el plano teórico. Ahora bien, si la razón teórica puede usar legítimamente esa idea, entonces queda abierta la posibilidad de que la razón práctica legitime también su idea de libertad.

¹⁷ “*es imposible pensar una razón que con su propia conciencia reciba respecto de sus juicios una dirección cuyo impulso proceda de alguna otra parte, pues entonces el sujeto atribuiría, no a su razón, sino a un impulso, la determinación del Juicio.*”

En este momento, sin embargo, todavía no se ha explicado cómo sea posible la compatibilidad de la naturaleza con la libertad, incluso con la libertad teórica. Y si no es posible explicar esta compatibilidad, entonces la razón entraría en una contradicción consigo misma. Lo cual no podría sino llevarnos al escepticismo.

Pero a ello apunta Kant inmediatamente: el segundo paso se da con el argumento de la división del mundo inteligible frente al mundo sensible a través de la espontaneidad de las ideas de la razón. Esta división, para la cual, ya se ha dicho, Kant no presenta en la *Fundamentación* mayores pruebas pero que apunta a los resultados de la *Crítica de la razón pura*, permite concebir la relación entre libertad y naturaleza como una relación de proposiciones que no son contradictorias. En esto consiste la solución de la tercera antinomia: libertad y naturaleza no se contradicen porque constituyen dos puntos de vista distintos desde los cuales podemos concebir el mundo. La necesidad teórica de admitir la idea de libertad encuentra en esta división su condición de posibilidad. La razón teórica muestra en la división del mundo sensible y el mundo inteligible que la libertad es posible y de esa forma satisface su propia necesidad. De esta forma, la razón evita contradecirse a sí misma y verse arrojada al escepticismo.

Ahora bien, al mostrar que la libertad es posible, deja el camino abierto a la posibilidad de la libertad en la esfera práctica. Más aún, la única razón que tendríamos para dudar de la libertad de nuestra voluntad proviene de la misma razón teórica que legitima la perspectiva de la libertad. Pues es la razón teórica (en sentido amplio) la que estructura el mundo natural como un orden causal universal. La causalidad universal no la obtiene la razón de la naturaleza como un hecho trascendente, sino que espontáneamente la estructura así. De hecho, en la medida en que naturaleza *significa*

orden causal universal, la razón es la que hace posible la naturaleza, al organizar legalmente lo dado en la sensibilidad. Pero de la misma facultad –la razón– que organiza la naturaleza a través de conexiones causales surge la idea, la necesidad y la posibilidad de la libertad. Aunque de ello no podemos inferir nuestra libertad en el plano práctico, sí queda bloqueada la única vía por la cual podríamos ponerla en duda: la causalidad universal tiene su origen en una razón que se supone a sí misma ajena a ella.

Si este fuera el único logro del argumento, sería ya muy exitoso, pero su potencial no acaba aquí. Aunque este punto es problemático, tenemos que atender a las posibilidades que de aquí se siguen. Kant no desarrolla este punto explícitamente en *Fundamentación III*, y es hasta la *Crítica de la razón práctica* que el tema obtiene el tratamiento que requiere. Sin embargo, las premisas necesarias están ya dadas desde la *Fundamentación* y por lo tanto es posible obtener desde este momento sus consecuencias.

Y esto es algo que resalta Henrich de forma muy conspicua en el artículo antes citado. La idea básica es que la razón teórica por sí sola no puede pensar en el mundo inteligible de forma determinada, si no es con la ayuda de la ley moral que surge de la razón práctica. Pero la razón teórica misma pertenece, en tanto actividad, al mundo inteligible. Esto significa que de no ser por la ley moral, la razón teórica tendría en su seno mismo una carencia imposible de aliviar: un “lugar vacío”, como lo llama Kant (CRPr 5:49), que proviene de su incapacidad para determinar la ley que rige el mundo de su propia actividad. Pero la razón práctica muestra que ella es capaz de proporcionar el eslabón que falta para la completud o cabalidad de la razón; es ella, y sólo ella, la que puede colmar ese lugar vacío. Pero si ello es posible, entonces es una necesidad racional atenderla: lo que está en juego es la unidad de la razón. Cito a Henrich:

“Sin embargo, la razón teórica sólo puede relacionarse con el mundo al cual pertenece su actividad de manera indeterminada. Debe pensar en una ley de este mundo, sin ser capaz de pensarla de ningún modo determinado. Es a partir de de la existencia de una voluntad que se torna capaz de completar el pensamiento vacío de un segundo mundo y de una actividad y por primera vez representar la relación determinada del mundo del entendimiento con el mundo de las apariencias. Aún concebido de esta forma, el mundo inteligible permanece como una idea. Pero eso quiere decir que el pensamiento del mundo inteligible implica que este mundo tiene tal determinación en sí mismo. Así, el pensamiento del mundo inteligible como un mundo de libertad moral es una ampliación del pensamiento del mundo inteligible como tal, motivado por el concepto del mundo inteligible mismo. Y ello significa: si es posible, entonces es también inevitable. Pues si una idea que es necesaria para la razón puede provenir de una conciencia inmediata aunque opaca y obtener de ahí su determinación y la consistencia con dicha conciencia, entonces sería irracional rechazar esa noción de consistencia, aun cuando no se trate de una relación de implicación analítica.”¹⁸

Si este argumento apunta en una dirección correcta, entonces la razón teórica misma se encuentra necesitada de un principio que instituya y gobierne el carácter legal de su actividad en el mundo que le es propio. Y el mundo que le es propio a la razón es el mundo inteligible de la libertad. Esto no significa que de esa necesidad podamos obtener el principio; como dice Henrich, no se trata de una implicación analítica. Pero esa necesidad funciona como una razón para adoptar el único candidato que tenemos para cumplir esa función, y ese candidato no proviene de la razón teórica misma sino de la razón práctica: la ley moral es el principio que determina el carácter legal del mundo inteligible y, como tal, es la pieza que completa y corona el edificio de la razón.

¹⁸ Ibid, p. 319

Si esto es correcto, Kant no habría demostrado positivamente que somos libres ni que la ley moral es normativa para nosotros. Lo único que habría hecho es mostrar que, lejos de tener razones para abandonar el punto de vista práctico que como agentes naturalmente adoptamos –y que es el punto de vista de la libertad– tenemos razones para conservarlo y defenderlo frente a cualquier ataque. Si el ataque proviene de la razón teórica, podemos demostrar que la razón teórica misma necesita y legitima la idea de libertad. Y no sólo de la libertad teórica, sino incluso de la libertad práctica, a la cual necesita como fundamento de determinación de su propia actividad. Dicho de otra forma, no es sólo que la razón admita la posibilidad de la libertad práctica al no encontrar una contradicción lógica en ella como supuesto; es que la *requiere* para sí misma como condición de posibilidad de la satisfacción de su tarea primordial: la búsqueda de completud. Por otro lado, si el ataque proviene del escepticismo, podemos ignorarlo como absurdo, pues todo lo que pueda ser argumentado en contra de la razón, supone ya su validez y vigencia. El único rechazo posible a la normatividad de la ley moral sería, entonces, el embrutecimiento, es decir, la renuncia efectiva (no ilusoria) a nuestra identidad como agentes racionales.

Entendida de esta forma, la estrategia de *Fundamentación* III es presentar un argumento que 1) rechaza cualquier posibilidad de poner en duda la libertad necesaria y suficiente para la ley moral y que 2) muestre que la razón (toda la razón, tanto práctica como teórica) tiene razones para admitirla como idea. Pero nada de esto implica que se haya demostrado la normatividad de la ley moral a través de una prueba positiva de la libertad. No se prueba ni que seamos libres ni que la razón pura pueda ser práctica. Pero tampoco se intenta hacerlo. Lo que se intenta llevar a cabo es una *defensa* del punto de

vista práctico. Y si esto es así, entonces el argumento, lejos de ser un fracaso, es un éxito. Y ello a pesar de que el cáliz del éxito es, en todo caso, negativo.

Esta interpretación, según la cual la tarea del argumento no es probar la libertad sino simplemente defenderla y justificarla, coincide plenamente, por cierto, con el tono que mantiene Kant en las últimas secciones de la *Fundamentación*.

Así, en la sección titulada “De los extremos límites de toda filosofía práctica”, después de congratularse por los distintos logros del argumento precedente, Kant afirma:

“Pero si la razón emprendiera la tarea de *explicar cómo* puede la razón pura ser práctica, lo cual sería lo mismo que explicar *cómo la libertad sea posible*, entonces sí que la razón traspasaría todos sus límites. Pues no podemos explicar nada sino reduciéndolo a leyes cuyo objeto pueda darse en alguna experiencia posible. Mas la libertad es una mera idea, cuya realidad objetiva no puede exponerse de ninguna manera por leyes naturales y, por lo tanto, en ninguna experiencia posible; por consiguiente, puesto que no puede darse de ella nunca un ejemplo, por ninguna analogía, no cabe comprenderla ni aun sólo percibirla. Vale sólo como una necesaria suposición de la razón en un ser que crea tener conciencia de una voluntad...” (F 4:459)

De forma todavía más conspicua remata Kant en ese mismo apartado:

“Mas donde quiera que cesa la determinación por leyes naturales, allí también cesa toda *explicación* y sólo resta *la defensa*, esto es, rechazar los argumentos de quienes, pretendiendo haber intuido la esencia de las cosas, declaran sin ambages que la libertad es imposible.” (F 4:459)

Y por último, en la “Observación final” la sentencia que con la que concluye la *Fundamentación*:

“Así, pues, no comprendemos, ciertamente, la necesidad práctica incondicionada del imperativo moral; pero comprendemos, sin embargo, su incomprendibilidad, y esto es todo

lo que, en equidad, puede exigirse de una filosofía que aspira a los límites de la razón humana en sus principios.” (F 4:463)

5. La insuficiencia del argumento negativo

El problema obvio que enfrenta esta interpretación es que tornaría completamente inexplicable el posterior viraje que sufre el argumento en la *Crítica de la razón práctica*. Pues si el presente argumento es un éxito, entonces no se entiende que Kant haya puesto de cabeza su estrategia argumentativa en la segunda *Crítica*.

El mayor obstáculo en este momento, por ende, es el de explicar qué motivó el viraje argumentativo entre la *Fundamentación* y la *Crítica de la razón práctica*. Y aunque ése será el tema del próximo capítulo, podemos apuntar de una vez al punto clave. Para ello será necesario presentar la estrategia que, según esta interpretación, sigue Kant en *Fundamentación* III.

La estructura de esta estrategia (E3) sería, entonces, la siguiente:

1. Mostrar que la libertad de la razón en su uso *práctico* es una condición suficiente y necesaria para la normatividad de ley moral.
2. Mostrar que los seres humanos no podemos evitar concebirnos como libres en sentido *práctico* (esto es, es una idea subjetivamente necesaria y no arbitraria).
3. Mostrar que la razón (como tal) requiere admitir la posibilidad de la libertad como la condición *sine qua non* de su propia actividad y para no caer en antinomias (esto es, la libertad –sea teórica o práctica– es una idea posible y no contradictoria).

4. Mostrar que la razón (como tal) necesita del principio que surgiría de la razón práctica si ésta fuera libre, como el fundamento determinante de su propia actividad (esto es, la libertad práctica es una idea racionalmente necesaria y no arbitraria).

5. Concluir que como la libertad práctica es una idea tanto posible como racionalmente necesaria, tenemos razones que nos constriñen a considerarnos como seres libres.

6. Concluir, a partir de 1 y 5, que tenemos razones que nos constriñen a considerarnos como seres sujetos a las exigencias normativas de la ley moral.

Esta estrategia es distinta de E2 en la medida en que no intenta probar la libertad sino simplemente defenderla y a partir de esa defensa apoyar las pretensiones de la moralidad.

El problema, sin embargo, es que hay una premisa en el argumento (2) para la cual Kant no proporciona justificación. Aquí se argumentará que es en el reconocimiento de este problema, por parte de Kant, que radicaría la necesidad de llevar a cabo el ajuste argumentativo en su obra posterior.

La premisa 2 de esta estrategia es, en realidad, la premisa 3 de A1, según la cual “El ser humano no puede obrar de otra suerte que bajo la idea de libertad”. Como se intentará mostrar, esta premisa supone, subrepticia y acaso confusamente, el hecho de la razón al que apela Kant en la segunda *Crítica* y que constituye la piedra angular de la nueva argumentación.

CAPÍTULO III

El hecho de la razón

1. El problema

Como es bien sabido, contrario al supuesto programa de la *Fundamentación*, que consistiría en deducir la realidad problemática de la moralidad a partir de la libertad, en la *Crítica de la razón práctica* el camino parecería ser justamente el inverso: la realidad problemática de la libertad se sigue del hecho, considerado ahora como indiscutible, de la moralidad. El cambio es sorprendente porque parece implicar una ruptura decisiva con respecto a su antigua postura. Y ello resulta perturbador no sólo porque parecería implicar un regreso inadmisibles a un esquema metafísico, abandonado por Kant en su filosofía crítica, de corte llanamente dogmático y realista (la autoridad objetiva de la ley está dada, es auto-evidente e incuestionable, y los seres humanos simplemente la intuimos). Sino que además está el factor de que Kant nunca llega siquiera a insinuar que dicha ruptura exista. Lo cual sería, por decir lo menos, decepcionante para un pensador que, como Kant, había mostrado siempre una gran disposición a reconocer errores pasados. Después de todo, éste es el mismo pensador que habló de sus creencias pre-críticas como un mero “sueño dogmático”.

Pero la realidad es que Kant nunca se retracta de lo dicho en la *Fundamentación*. Más aún, afirma explícitamente en la *Crítica de la razón práctica* que dicha obra presupone a la *Fundamentación* “en cuanto ésta nos da un conocimiento provisional del

principio del deber y **justifica** una determinada fórmula de éste.” (CRPr. 5:8, énfasis añadido).

En este estudio intentaremos hacer justicia a esta afirmación. Así que, contrario a la opinión común, defenderemos la tesis de que no existe una ruptura substancial entre la *Fundamentación* y la segunda *Crítica*. Lo que sí hay, y es ello lo que explica el cambio, es una dilucidación del contenido confuso de una de las premisas del argumento de la *Fundamentación*. El argumento de la segunda *Crítica* aclara un punto que probablemente Kant no supo ver de forma nítida en la obra previa. Ello lo habría obligado a reformular algunos de sus argumentos. Pero esta reformulación debe verse como un perfeccionamiento y no como un rompimiento; como una evolución y no como una revolución. Al menos ésa es la tesis que aquí intentaremos defender.

Es necesario decir, sin embargo, que la posibilidad de esta tesis depende de la interpretación de *Fundamentación* III que se propuso en el capítulo anterior. Es decir, la estrategia que debemos atribuir a Kant es la del argumento negativo (E3) y no la del argumento positivo (E2). Si lo que Kant intentaba presentar en *Fundamentación* III es un argumento positivo en favor de la libertad, entonces entre dicha obra y la segunda *Crítica* hay necesariamente una ruptura. Y esa ruptura se originaría en el reconocimiento, por parte de Kant, del indudable fracaso de su argumento.

En el presente capítulo vamos a explorar, primero, el posible significado del llamado “hecho de la razón”. Después vamos a analizar la premisa del argumento de la *Fundamentación* que suponemos contiene de manera confusa al hecho de la razón. Y, por último, vamos a analizar la forma en que la estrategia que le hemos atribuido a Kant en

Fundamentación III (E3), se relaciona con la estrategia que le atribuimos a la segunda *Crítica* (E4).

2. Primera aproximación al hecho de la razón

¿Qué es el hecho de la razón? El punto no es evidente a pesar de que –o quizás precisamente porque– Kant ofrece de él numerosas definiciones. Así, por ejemplo, las siguientes:

1) “La conciencia de esta ley fundamental se puede llamar un hecho de la razón porque no se le puede deducir de los datos precedentes de la razón, *e.g.*, de la conciencia de la libertad (porque no se nos da esta conciencia anteriormente), sino porque ella se nos impone por sí misma como proposición sintética *a priori*, la cual no está fundada en ninguna intuición, ni pura ni empírica, mientras que sería analítica si se presupusiera la libertad de la voluntad, pero para ella, como concepto positivo, se requeriría una intuición intelectual, la cual de ningún modo puede ser admitida aquí. Sin embargo, para no caer en una falsa interpretación al considerar esta ley como dada, es preciso notar que ella no es un hecho empírico, sino que es el único hecho de la razón pura por el cual ésta se manifiesta como originariamente legisladora (*sic volo, sic jubeo*).” (CRPr 5:31)

2) “Esta analítica muestra que la razón pura puede ser práctica, i.e., puede determinar por sí misma a la voluntad, independientemente de todo elemento empírico y lo demuestra por un hecho en el cual la razón pura realmente se revela en nosotros en la práctica, a saber, la autonomía en el principio moral mediante el cual la voluntad determina a la acción. Al mismo tiempo, la analítica muestra que este hecho está conectado inseparablemente con la conciencia de la libertad de la voluntad, e incluso es idéntico a ella...” (CRPr 5:42)

- 3) “Más aún, la ley moral se da, por así decir, como un hecho de la razón pura del cual tenemos conciencia *a priori* y que es apodícticamente cierto...” (CRPr 5:47)
- 4) “La realidad objetiva de una voluntad pura, o lo que es lo mismo, de una razón pura práctica, es dada *a priori* en la ley moral mediante un hecho, por decirlo así, ya que así puede llamarse una determinación de la voluntad la cual es inevitable, si bien no se funda en principios empíricos” (CRPr 5:55)
- 5) “Pero que la razón pura sea por sí misma también práctica, sin mezcla de algún fundamento determinante empírico, se debía poder demostrar *por el uso racional práctico más común*, certificando el principio fundamental práctico supremo como un principio tal que toda razón humana natural lo reconoce completamente *a priori*, independientemente de todo dato sensible, como la ley suprema de su voluntad. Este principio fundamental primeramente debía ser probado y justificado, en cuanto a la pureza de su origen, aun en el juicio de esta razón común, antes de que la ciencia lo pudiera tomar en sus manos para servirse de él, como de un hecho, por así decirlo, que precede a toda sutileza sobre su posibilidad y a todas las consecuencias que de ello se pudieran sacar.” (CRPr 5:91)¹⁹

Esta lista es suficiente para hacer ver un punto que Beck señala²⁰: parecería ser que Kant mismo no se había decidido bien a bien qué era o al menos cómo podía definir al hecho de la razón. Atendiendo nada más a estas citas, es claro que por “hecho de la razón” podemos entender una pluralidad de cosas. La primera cita se refiere a él como la conciencia de la ley, aunque después cambia y parece referirse al hecho como si fuera la ley misma. Lo mismo sucede en la tercera, cuarta y quinta cita: el hecho parece ser la ley, no la conciencia de ella. Además, en la segunda cita el hecho parece referirse primero a la autonomía (que podríamos entender como libertad) y luego a la conciencia de la libertad.

¹⁹ A esta lista podríamos añadir las siguientes referencias al “hecho”: CRPr 5:6, 5:47-48, 5:104.

²⁰ *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, 1° ed., The University of Chicago Press, 1960. p. 167.

Dejando a un lado estas dificultades, podemos seguir a Beck²¹ cuando habla de una distinción *prima facie* entre el hecho de la razón como la *conciencia* de la ley moral y el hecho de la razón como la ley moral misma. En el primer caso se trata de un hecho subjetivo, mientras que en el segundo se trata de un hecho objetivo. Una división análoga se podría llevar a cabo cuando en lugar de ley moral, Kant caracteriza al hecho de la razón en términos de libertad: el hecho podría ser la conciencia de la libertad o la libertad misma. Más tarde se verá por qué Kant se siente autorizado a hablar del hecho en términos de libertad, así que por lo pronto podemos concentrarnos en la distinción *prima facie* entre el hecho como conciencia de la ley moral y el hecho como la ley moral misma.

Beck piensa que es fácil aceptar el “hecho” en el primer sentido, esto es, que podríamos admitir que los seres humanos son conscientes de la ley moral. Pero también piensa que de dicha conciencia no podríamos de ninguna forma deducir la validez objetiva de la ley. Lo cual nos sume en un dilema: si el hecho es la conciencia subjetiva en la ley, entonces podemos aceptar el hecho pero difícilmente deducir de él la validez objetiva de la ley. Por otro lado, si el hecho es la ley misma, entonces no podemos aceptar dicho “hecho” sin cometer una seria petición de principio, pues lo que está en duda es, justamente, que dicha ley sea un hecho.

Interpretar el hecho de la razón como la validez objetiva de la ley, sin ninguna referencia ulterior, es lo que podría llevarnos a suponer que Kant incurre en un regreso injustificable y en realidad vergonzoso a una tesis realista que él mismo había rechazado con tanto ahínco y efectividad en sus obras anteriores. La ley moral sería, en este caso, un simple dato trascendente, indubitable e injustificable, que simplemente nos es dado y

²¹ Ibid. p. 168

frente al cual no tenemos otra opción que un servil y reverencial sometimiento. Algo similar a la forma en que algunos realistas hablaban del carácter incuestionable de los mandatos divinos.

Aquí se buscará mostrar en qué sentido esta interpretación es incorrecta, pero incluso desde este momento es fácil ver que intentar presentar una interpretación alternativa que evite una inconsistencia de ese tamaño es menester por simple principio de caridad. Principio, por cierto, que el propio Kant asumiría como el correcto en términos metodológicos.²²

Así que la única opción que parece disponible es entender el hecho de la razón como la conciencia de la autoridad de la ley moral. Esto no quiere decir que se trate de una “creencia” en la validez de la ley, pues es evidente que no es de ninguna forma un “hecho” que todos los seres humanos crean que la ley moral, tal como la fórmula Kant, es la ley supremamente normativa de la conducta humana.

Una forma de tratar de resolver este problema es arguyendo que aunque no podamos afirmar que la específica fórmula kantiana de la ley moral sea, en efecto, un contenido necesario en la paleta de creencias de los seres humanos, aun así sus convicciones y opiniones morales la suponen como condición de posibilidad. Y esto se relaciona con lo que intentaba hacer Kant en el método analítico de la *Fundamentación*:

²² Aunque no lo llama “principio de caridad”, Kant mismo defiende una postura que puede ser entendida como “caritativa” en este mismo sentido. Así, por ejemplo, una cita que me proporcionó la Doctora Granja, que aparece en la Reflexión 2564, volumen XVI, pp. 418-419 de la *Akademie Ausgabe*, y dice lo siguiente “Puesto que la validez universal de nuestros juicios indica la verdad objetiva para cualquier razón, se sigue la necesidad de una razón participativa, que se opone al egoísmo; por lo mismo el derecho de dar a conocer los propios juicios y la lealtad como el motivo impulsor de las ciencias. Un entendimiento y una voluntad participativas son buenas siempre; un entendimiento sano y correcto va siempre unido a la honradez, o al menos a la inversa. El juicio provisional en beneficio de los otros consiste en pensar que cuando los otros (ostensiblemente) parecen haber cometido un error, se prefiere creer que uno no los ha entendido.” La relación entre esta postura y lo que filósofos como Davidson han llamado el “principio de caridad” es evidente.

un análisis de las opiniones comunes y corrientes de los hombres en torno a la moralidad nos puede llevar a conocer el principio que las subyace, y ese principio es el imperativo categórico, aun cuando la fórmula precisa de ese principio no sea un contenido explícito de sus creencias.

Por lo tanto, si pudiéramos admitir que los seres humanos creen que existe realmente un sistema de obligaciones categóricas tendríamos que admitir la validez del imperativo que las soporta.

Pero incluso admitiendo esto, hay dos problemas que no han sido resueltos. Por un lado, el argumento se aplicaría sólo a aquellos seres humanos que creen realmente que hay obligaciones morales, o categóricas. Pero hay personas -digamos Philippa Foot²³- que afirman no creer en la existencia de obligaciones categóricas. Pero si el llamado “hecho” no es un hecho en el caso de todos los seres humanos, entonces no puede ser en realidad un hecho de la razón pura.

Por otro lado, aún suponiendo que fuera cierto, como a veces parece suponer Kant, que todos los seres humanos creen en obligaciones categóricas, de dicha creencia por sí sola no se sigue, de ninguna forma, la validez del imperativo categórico. Kant mismo admite la posibilidad de que la moralidad no sea más que un fantasma de la imaginación y que las obligaciones que supuestamente son categóricas resulten ser, bajo un atento escrutinio, obligaciones meramente hipotéticas que surgen de intereses patológicos. Puede argumentarse que la *creencia* en obligaciones categóricas nos compromete con la *creencia* en la validez del imperativo categórico. Pero de la mera creencia en la validez del imperativo no se sigue su validez objetiva.

²³ “Morality as a System of Hypothetical Imperatives”, *The Philosophical Review*, Vol. 81, No. 3 (Jul., 1972), pp. 305-316

Así que las meras creencias u opiniones de los seres humanos, sean comunes y corrientes o sutiles y sofisticadas, no son suficientes para demostrar la validez del imperativo categórico como la norma última de acción humana.

Por lo tanto, si el hecho de la razón ha de ser efectivamente un hecho, entonces tiene que ser algo más que una mera creencia. Kant tendría que argumentar que el imperativo categórico es, independientemente de lo que se crea al respecto, el criterio irrenunciable con el que *de hecho* juzgamos la validez o bondad de las acciones humanas; Tendría que presentar razones para sostener que: “**De hecho**, cada quien juzga según esta regla si las acciones son moralmente buenas o malas” (CRPr 5:69, énfasis añadido).

Por eso es que no podemos interpretar al hecho de la razón como una creencia u opinión. El hecho tiene que ser la conciencia de la autoridad suprema de la ley moral, esto es, de su validez objetiva. Pero esto no nos obliga a atribuirle a Kant un regreso injustificado a una moral realista: el hecho de la razón es la validez objetiva de la ley, pero no de la ley como un hecho trascendente, sino de la ley como un criterio inmanente de la agencia racional humana. Trataremos de explicar esto de forma más detallada.

3. Una interpretación del hecho de la razón

Que la ley es un criterio inmanente de la agencia racional es algo que ya se demostró en un capítulo anterior. Como se dijo entonces, el imperativo categórico puede ser interpretado como la necesidad racional de justificar un curso o máxima de acción. Esta necesidad de proporcionar una justificación nos llevó a la necesidad de tomar un interés en la racionalidad misma de las máximas o, expresado en lenguaje legal, a la

necesidad de actuar sólo bajo aquellas máximas que el agente pudiera querer como leyes universales. Lo cual significa que, en tanto nos concebamos a nosotros mismos como agentes racionales, tenemos que concebirnos como sometidos a esta exigencia. Y eso es, efectivamente, lo que sucede: como agentes estamos, por así decirlo, condenados a justificar nuestras máximas de acción, a tomar un interés en la racionalidad de nuestras máximas. O, dicho de otra forma, *en tanto agentes* no podemos evitar actuar por razones, esto es, guiados por principios que justifiquen nuestros cursos de acción.

Korsgaard explica este punto atendiendo a la naturaleza reflexiva de la razón humana:

Esto nos pone delante de un problema que ningún otro animal tiene, el problema de lo normativo, pues la capacidad que tenemos de dirigir nuestra atención a nuestras propias actividades mentales es también una capacidad de distanciarnos de ellas y ponerlas en tela de juicio. Percibo, y me encuentro con un poderoso impulso de creer; pero doy marcha atrás, me detengo en ese impulso, y entonces tomo cierta distancia. Ahora el impulso no me domina y yo tengo un problema: ¿debo creer? ¿En verdad esta percepción es una *razón* para creer? Deseo y me encuentro con un poderoso impulso de actuar; pero doy marcha atrás, me detengo en ese impulso, y entonces tomo cierta distancia. Ahora el impulso no me domina y yo tengo un problema: ¿debo actuar? ¿En verdad este deseo es una *razón* para actuar? La mente reflexiva no puede conformarse con la percepción y el deseo, no en tanto tales: necesita una *razón*.²⁴

De la misma forma en que necesitamos razones para creer, necesitamos razones para actuar. Como agentes nos encontramos sometidos, inevitablemente, a este criterio de

²⁴ *Las fuentes de la normatividad*, 1º ed. en español, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000. pp. 120-121.

acción. Lo cual no significa ni que dicho criterio forme parte de nuestro repertorio de creencias, ni que de hecho lo satisfagamos. Sólo significa que cuando actuamos debemos hacerlo en maneras justificables. No podemos explicar este hecho de forma más precisa, pero tampoco podemos evitarlo, al menos no en tanto agentes.

Como muestra la cita de Korsgaard, algo similar sucede con los requisitos que la razón teórica establece. En tanto seres pensantes, estamos constreñidos a formar nuestros juicios e inferencias a través de razones. Simplemente no podemos evitar este requisito; tenemos que aceptarlo como dado, y no podemos cuestionarlo sin asumirlo en el acto.

Pero aunque no sea posible explicar de forma más precisa este hecho y la forma en que nos compele, podemos apuntar a su posibilidad en tanto idea. En palabras de Kant: “No se puede explicar con mayor precisión cómo es posible esta conciencia de las leyes morales, o lo que es lo mismo, de la libertad”, sin embargo, y esto es lo importante, “se puede defender su admisibilidad” (CRPr 5:46).

Así, pues, como agentes estamos sometidos al requisito de justificar plenamente nuestras máximas de acción. El problema era, entonces, que quizás esta exigencia no pudiera ser satisfecha a cabalidad. Y ello porque careciéramos de su condición de posibilidad, que es la libertad. Pero si es un hecho que estamos condenados a justificar nuestras máximas y a tomar un interés en su racionalidad, entonces es un hecho que nos suponemos, en tanto agentes racionales, como libres para hacerlo. Ahora bien, el argumento de *Fundamentación* III mostró que si no podemos evitar concebirnos a nosotros mismos como libres, entonces no tenemos ninguna razón para poner esa libertad en duda. En realidad, estamos racionalmente constreñidos a asumirla. Por lo tanto, la duda en torno a la condición de posibilidad de la plena satisfacción del requisito racional

expresado en el imperativo categórico se desvanece por completo. Los seres humanos estamos sometidos a la autoridad de la ley moral a través del imperativo categórico. Y ése es el hecho de la razón.

Ahora bien, la importancia de hacer una referencia explícita al tipo de argumento que se desarrolla en el tercer capítulo de la *Fundamentación* puede verse de forma más clara atendiendo a un fragmento en el que Kant pretende ilustrar la realidad del hecho de la razón:

Suponed que alguien afirma de su inclinación al placer voluptuoso que le es totalmente irresistible cuando se le presenta el objeto amado y la ocasión propicia; si se levanta una horca frente a la casa donde encuentra esta ocasión para colgarlo apenas haya gozado el placer, preguntad si en tal caso no vencería su inclinación. No se tiene que buscar mucho para saber lo que respondería. Pero preguntadle si su príncipe, con amenazas de la misma pena de muerte inmediata, le exigiera dar un falso testimonio contra un hombre honesto a quien el príncipe quisiera perder con pretextos simulados, si en este caso él, por muy grande que sea su amor a la vida, cree posible vencerlo. Quizá él no se atreverá a asegurar si lo vencería o no; pero que le es posible lo tendrá que admitir sin titubeos. Así pues, él juzga que puede hacer algo porque tiene conciencia de deber hacerlo y reconoce en sí mismo la libertad que de otro modo, sin la ley moral, le habría permanecido desconocida.

(CRPr 5:30)

El punto clave detrás de este pasaje es que Kant está suponiendo que el amor a la vida es, entre todos los intereses patológicos que puede tener un agente, el que más peso tiene (por eso lo contrapone a un deseo supuestamente irresistible frente al cual sale triunfante). Si esto es así, entonces es fácil ver que la mera noción de que *podríamos* atender a un deber incluso cuando va en contra de esta inclinación suprema, implica que

la razón tiene la capacidad de motivarnos con completa independencia de la sensibilidad, esto es, que la razón *pura* puede ser práctica. En efecto, si ningún interés patológico es superior al amor a la vida, entonces sólo un interés práctico puede llevarnos a concebir la posibilidad de elegir la muerte. El problema es que podríamos pensar en muchos casos en los cuales otros intereses patológicos superan el amor a la vida, y éste sería el curso natural que tomaría una objeción escéptica al ejemplo que Kant proporciona. La vanidad, el deseo de gloria y fama, el orgullo, pueden llevar a una persona a sacrificar su vida. No todo soldado que muere en combate lo hace por un estricto sentido del deber moral. Aunque es imposible saber cuáles son exactamente los motivos que guían las acciones de un hombre, se ha especulado con, y resulta fácil entender la posibilidad de, un artista que se suicida con el único propósito de ser reconocido. Hitler se mata a sí mismo y a los suyos antes de sufrir la humillación de la captura. Y, en realidad, no resulta descabellado pensar que ese mismo hombre del que habla Kant pudiera preferir satisfacer un placer voluptuoso, incluso a costa de su propia vida. En resumen, la pregunta fundamental es la siguiente: ¿Es tan sólo *posible* concebir que una persona esté dispuesta a morir por motivos no morales (soberbia, temor, vergüenza, envidia, avaricia, lujuria, etc.)?

Si la respuesta es, como parecería serlo, afirmativa²⁵, entonces la mera disposición a morir no constituye una prueba de un motivo puro o moral. Por lo tanto, un escéptico podría replicar al ejemplo kantiano atribuyendo intereses patológicos, y no morales, al hombre que considera la posibilidad de morir antes de dar un testimonio falso. Quizás sea el temor –por su reputación, por la posibilidad de dañar la imagen arrogante y

²⁵ De la misma forma en que Kant sólo necesita mostrar que un agente *podría concebir la posibilidad* de morir antes que mentir, para demostrar que hay una fuente motivacional alternativa, así también aquí sólo sería necesario *concebir la posibilidad* de que alguien elija la muerte por motivos no morales para admitir que puede haber intereses patológicos que superen el amor a la vida. En otras palabras, no es necesario comprobar que eso ha sucedido de hecho.

autocomplaciente que tiene de sí mismo, por una represalia futura, etc.— o cualquier otro interés patológico, y no la mera conciencia del deber, lo que lo hace contemplar la posibilidad de morir antes que mentir. La mera disposición a la muerte no parece ser una prueba suficiente de motivación moral. Y ello incluso cuando esa disposición vaya *de acuerdo* con lo que la moral exigiría de nosotros, como es el caso del ejemplo de Kant.

Por eso es que la referencia a una conciencia *supuestamente* moral no es por sí sola capaz de demostrar que la razón pura puede ser práctica. Y es por esto, también, que en el presente estudio se defiende una interpretación del hecho de la razón *en relación* con el tipo de argumento que se desarrolla en el tercer capítulo de la *Fundamentación*. Decir que los seres humanos son conscientes de obligaciones “morales” no es suficiente para probar que esas obligaciones son efectivamente morales, esto es, categóricas y no simplemente hipotéticas, dependientes en todo caso de nuestra naturaleza sensible.

Ahora bien, es importante ver que una vez que tomamos en cuenta el tipo de argumento desarrollado en la *Fundamentación*, entonces la objeción que apela a motivos no morales se torna irrelevante. Por supuesto, desde un punto de vista teórico, toda motivación humana puede reducirse a leyes causales y por lo tanto a intereses empíricamente determinados. Que un agente que decide morir antes que presentar un testimonio falso, a partir de una supuesta “conciencia moral”, puede estar motivado por su naturaleza sensible y no por la razón pura práctica, bien puede ser cierto desde una perspectiva teórica. Pero ello es irrelevante para el argumento. Pues es un hecho que esa conciencia lo sitúa en la perspectiva práctica de la libertad positiva. Y a partir del argumento de la *Fundamentación* podemos ver que tenemos razones, no sólo para no abandonar esa perspectiva, sino, positivamente hablando, para mantenerla.

En otras palabras: el hecho de la razón es la conciencia de la autoridad suprema de la ley moral como guía de nuestra conducta. Esta conciencia es inmediata y no se puede obtener de ningún dato precedente de la razón. Sin embargo, podemos defenderla de un embate escéptico que busca reducirla a motivaciones sensibles mostrando que la perspectiva en la que nos sitúa, esto es, la perspectiva de la libertad positiva, es tanto racionalmente posible como necesaria desde el punto de vista del agente.

Para entender esto de mejor forma, podemos atender a la división kantiana entre una *ratio essendi* y una *ratio cognoscendi*:

“Para que no se crea encontrar incoherencias en el hecho de que ahora llame a la libertad condición de la ley moral y luego en el tratado afirme que la ley moral es la única condición bajo la cual podemos *adquirir conciencia* de la libertad, sólo quiero recordar aquí que si bien la libertad es la *ratio essendi* de la ley moral, la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad; pues si la ley moral no fuese primeramente pensada con claridad en nuestra razón, nunca nos consideraríamos autorizados para *admitir* algo como la libertad (aun cuando ésta no sea contradictoria). Pero si no hubiera libertad, la ley moral no podría *de ningún modo encontrarse* en nosotros.” (CRPr 5:4)

Así, pues, nos referimos al hecho como la conciencia de la autoridad de la ley moral. Podría objetarse que esta conciencia no demuestra por sí sola que la razón pura pueda ser práctica porque de la conciencia subjetiva no se sigue la capacidad objetiva de verse motivado a la acción por la razón pura. En realidad, un escéptico podría dudar aquí que sea la razón pura, y no algún otro interés patológico, lo que inscribe en nosotros esa supuesta necesidad de actuar sólo de acuerdo con aquellas máximas que podamos querer como leyes universales. Esto puede ser cierto desde una perspectiva teórica. Pero ése no es el punto. El punto es que la conciencia de esa necesidad, por sí sola, nos sitúa en una

perspectiva de libertad positiva. Y eso es todo lo que tiene que hacer. Gracias a la conciencia de esa ley (*ratio cognoscendi*) nos vemos constreñidos a concebirnos como agentes libres. Y una vez que esta postura es adoptada, entonces no tenemos razón para abandonarla. Más aún, por el argumento de *Fundamentación III*, tenemos razones para no hacerlo. En tanto agentes, estamos racionalmente constreñidos a considerarnos a nosotros mismos como libres. Por lo tanto, la *ratio essendi* de la ley moral, la libertad, demuestra ser real:

“la ley moral [...] demuestra no solamente la posibilidad sino también la realidad [de la libertad], en los seres que reconocen esta ley como obligatoria para sí mismos.” (CRPr 5:47)

Así, pues, la razón pura muestra que es práctica en el momento mismo en que el ser humano es consciente de la autoridad de la ley moral, esto es, en el momento mismo en que siente la necesidad de justificar sus máximas de acción a través del imperativo categórico. Por lo tanto, la ley moral es inmediatamente válida no como un hecho trascendente a la razón que de alguna forma intuimos, sino como la conciencia reflexiva de una ley inmanente que la razón se da a sí misma. Aunque el problema de la continuidad está todavía pendiente, es necesario ver desde ahora que la evolución de la filosofía moral kantiana de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* a la *Crítica de la razón práctica* no puede ser vista como el tránsito de una postura crítica a una postura dogmática y acrítica. El hecho de la razón es un hecho respaldado en la reflexividad de la razón y no un recurso grosero a una especie de *deus ex machina*. Después de todo, Kant mismo había leído a Horacio y debía saber que un buen poeta no

puede recurrir a un elemento externo para resolver las dificultades que emanan de la estructura misma de su argumento.²⁶

4. El problema de la *Fundamentación*: la ley moral como *ratio cognoscendi* de la libertad.

En la cita anterior está la clave para interpretar el problema del argumento de *Fundamentación* III. Ahí, Kant dice que la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad porque “*si la ley moral no fuese primeramente pensada con claridad en nuestra razón, nunca nos consideraríamos autorizados para admitir algo como la libertad (aun cuando ésta no sea contradictoria)*” (CRPr 5:4). En realidad, como se intentará mostrar a continuación, la cuestión es más radical: no es sólo que no nos consideraríamos *autorizados* para admitir algo como la libertad, es que la idea ni siquiera surgiría en nosotros. Al menos no la idea del tipo de libertad (positiva) que es recíproco con la ley moral). Ya ha sido dicho que la espontaneidad de la razón en su uso teórico es un presupuesto necesario para un sujeto cognoscente. Así que es evidente que *esa* peculiar idea de libertad sí surgiría: la idea de libertad como una mera indeterminación frente a causas naturales en la formulación de juicios, la derivación de conclusiones y la producción de ideas.

La idea que *no* surgiría es la de la espontaneidad absoluta de la razón en su uso práctico. Pero decir esto es lo mismo que decir que no surgiría en nosotros la idea de que

²⁶ Lo cita, por ejemplo, en la *Crítica de la razón práctica* (5:5) “*Quid statis? Nolint. Atqui licet esse beatis*”. Horacio instiga en contra del uso de lo que él mismo llama “*deus ex machina*” en su obra *Ars Poetica*.

poseemos una razón pura práctica, aunque esto es algo que se explicará más adelante. Antes es necesario mostrar por qué la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad. Y la referencia necesaria en este punto es el análisis de Paton en torno a lo que él llama la “auto-conciencia de la razón”. Según Paton, la razón sólo puede conocerse a sí misma a través de los principios que rigen, por así decirlo, su funcionamiento, su actividad. Esto se da tanto en el plano de la razón teórica como en el de la razón práctica. La idea básica es que la razón no puede intuirse a sí misma. Por lo tanto, la única vía que tiene para volverse consciente de sí misma y de su propia actividad, son las normas con las que se conduce y de las que sí tiene consciencia. En palabras del propio Paton:

“El argumento de Kant gira sobre lo que se podría llamar la auto-conciencia de la razón en sus propias actividades. Dicha autoconciencia no es para él una intuición mística de la naturaleza de un misterioso ego puro, como algunas veces es llamado, que puede ser conocido aparte de su actividad. Se basa más bien en la comprensión racional de los *principios* que se manifiestan en la actividad de la razón como tal. Estos principios se manifiestan, aunque sea de forma imperfecta, en nuestros pensamientos y acciones cotidianas; pero para Kant somos capaces de 1) concebirllos en abstracción de sus concomitantes empíricos y 2) comprender tanto su necesidad interna como su necesidad en tanto condiciones de la plena actividad de donde son abstraídos. Esto quiere decir que podemos, en virtud de nuestra propia racionalidad, entender cómo estos principios son manifestaciones necesarias de la razón como tal, y también en qué sentido son necesarios para nuestros juicios teóricos y prácticos.”²⁷

Imaginemos que la razón no tuviera principios normativos que guían su conducta. La razón, en ese caso, aunque podría ser un mecanismo funcional, nunca se percataría de sí

²⁷ “The self-consciousness of reason”, en *The Categorical Imperative. A study in Kant's Moral Philosophy*. University of Pennsylvania Press, 1971. 1º ed., Hutchison & Company, Ltd., Londres, 1947. p. 220-221

misma como *actividad*. Supongamos que la función de la razón se limitara a registrar o a percibir estímulos. Habría un tipo de actividad, pero esa actividad no sería interpretada como propia. Tampoco como ajena, por cierto, pues la razón sólo puede concebir una actividad como ajena cuando puede concebir una como propia. La idea simplemente no surgiría. Pero en el momento en que la razón es consciente de exigencias que se da a sí misma, surge inmediatamente la idea de su propia espontaneidad, de su propia agencia.

Este punto quizás pueda verse de forma más clara en el caso de la razón teórica en su relación con los principios formales de la lógica. Desde luego, los principios que la razón teórica se da a sí misma no se reducen a los principios de la lógica formal, pero podemos servirnos de ellos para ejemplificar el punto.²⁸ Si lo único que sucede en la razón al llevar a cabo una inferencia es un hecho (esto es, la formación de una creencia a partir de ciertas causas) y no a la vez una conducta regida por normas (la derivación de una conclusión en base a ciertas razones), entonces nada en el hecho nos podría hacer pensar que la inferencia fue voluntaria y no un mero mecanismo psicológico. Pero ésta no es la forma en que nos concebimos cuando hacemos una inferencia. Al llevar a cabo una inferencia, los seres humanos suponemos que debemos *conducirnos* de cierta forma. Esa forma no la vemos como una restricción externa o como una determinación causal inevitable. Si sabemos que $A \supset B$ y además sabemos que A, entonces somos conscientes de una exigencia que surge de nuestra propia razón y que nos impide concluir que $\sim B$. Esto no quiere decir sólo que hay una necesidad lógica expresada en el *modus ponens*. Sino más bien que experimentamos una *necesidad racional* de respetar, en nuestra actividad como seres pensantes, esa *necesidad lógica*. Pero no nos sentimos determinados

²⁸ Los principios del entendimiento puro son los axiomas de la intuición, las anticipaciones de la percepción, las analogías de la experiencia, y los postulados del pensar empírico en general (CRP A161/B200). La razón pura tiene por principios regulativos a las ideas de la razón.

causalmente a ello. Sabemos que es naturalmente posible afirmar $\sim B$. Tampoco nos sentimos obligados a concluir B por algún factor extraño que de alguna forma nos constriña sin que podamos entender el requisito como propio. Pero en ese “entender el requisito como propio” está el germen de una idea de nosotros mismos como seres pensantes, *activamente* pensantes; como agentes y no recipientes; seres que se conducen a sí mismos al pensar y a los que no simplemente les *sucedan* pensamientos. Más aún: en esta conciencia del ser racional de sí mismo como “pensante”, como propietario del contenido de su conciencia y director de sus operaciones, está la única base posible de su identidad como ser cognoscente. Los principios de la razón no sólo unifican lo dado en la sensibilidad, también unifican al sujeto de esas representaciones. El “yo pienso”, por lo tanto, implica tanto a la identidad como a la libertad del ser pensante. Y no es descabellado pensar que la identidad y la libertad son conceptos que se necesitan recíprocamente.

En todo caso, lo mismo que sucede en el plano teórico sucede en el plano práctico. Si no fuéramos conscientes de que nos imponemos a nosotros mismos normas a la hora de actuar, entonces ni siquiera surgiría en nosotros el problema de si somos o no somos libres. Y lo dicho en torno a la unidad del ser pensante puede aplicarse a la unidad del ser agente. Esto es algo que Korsgaard desarrolla de forma magistral en sus “Locke Lectures”²⁹. Sin profundizar en el asunto, podemos apuntar al hecho de que si el ser humano no pudiera concebirse como el director de sus actos, entonces probablemente la única unidad que podríamos asignarle a esos actos radicaría en un *locus* común de emergencia, que tendría que ser el cuerpo humano. Pero esos eventos no se relacionarían

²⁹ Las conferencias no han sido publicadas, pero hasta hace poco se les encontraba en internet: www.people.fas.harvard.edu/~korsgaard/

entre sí lo suficiente para asignarles como fuente la identidad de un agente. Así que son los principios de la razón los que nos hacen conscientes de nuestra libertad y los que nos confieren una identidad.

Esto es suficiente para mostrar en qué sentido la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad. Y una vez que sabemos esto, podemos ver que el argumento de *Fundamentación* no puede funcionar sin apelar a una conciencia directa de la autoridad de la ley moral. Quizás Kant creía que ello era posible porque pensaba que podíamos tener conciencia de nuestra libertad a partir de *otro* elemento que no es la ley moral. Para explicar esto, vamos a recordar la estrategia (E3) que le adjudicamos a Kant en *Fundamentación III*:

1. Mostrar que la libertad de la razón en su uso *práctico* es una condición suficiente y necesaria para la normatividad de ley moral.
2. Mostrar que los seres humanos no podemos evitar concebirnos como libres en el plano práctico (esto es, es una idea subjetivamente necesaria y no arbitraria).
3. Mostrar que la razón (como tal) requiere de la posibilidad de la libertad como la condición *sine qua non* de su propia actividad y para no caer en antinomias (esto es, la libertad –sea teórica o práctica– es una idea posible y no contradictoria).
4. Mostrar que la razón (como tal) necesita del principio que surgiría de la razón práctica si ésta fuera libre, como el fundamento determinante de su propia actividad (esto es, la libertad práctica es una idea racionalmente necesaria y no arbitraria).
5. Concluir que como la libertad de la razón en su uso práctico es una idea tanto posible como racionalmente necesaria, tenemos razones que nos constriñen a considerarnos como seres libres.

6. Concluir, a partir de 1 y 5, que tenemos razones que nos constriñen a considerarnos como seres sujetos a las exigencias normativas de la ley moral.

Como puede verse a partir de la discusión anterior, el problema de esta estrategia radica en la premisa número 2. Antes de la conciencia de la ley moral no puede haber conciencia de libertad, al menos no del tipo de libertad (positiva) que es recíproca con la ley moral. En otras palabras, si es cierto que los hombres no podemos evitar concebirnos a nosotros mismos como libres, ello es porque somos conscientes del principio que rige nuestra adopción de máximas. Si no suponemos una conciencia directa de dicha ley, entonces el argumento por entero se tambalea. Desde luego, la premisa 2 sería insostenible. Pero también la premisa 4, ya que ella depende de que la razón pueda determinar el principio que fungiría como la base del mundo al que pertenece su actividad. Y si 2 y 4 no funcionan, entonces la estrategia entera fallaría.

Como vimos, sin embargo, la estrategia sí funciona si incluimos en sus premisas la conciencia de la ley. Pues es en dicha conciencia que descansa la premisa 2 y a partir de ella la premisa 4. Apoyado en esa conciencia, el argumento entero sirve sólo como la constatación de un hecho. Y ése es el hecho de la razón.

Es posible, sin embargo, que en el momento en que Kant escribió la *Fundamentación* todavía no fuera consciente de la imposibilidad de obtener la idea de la libertad en el uso práctico de la razón sin tomar en cuenta la conciencia subjetiva y directa de la ley moral. Eso sería lo que le permite mantener la premisa 2 sin apelar a la conciencia de la ley. Pero si no es la conciencia de la ley, ¿qué es lo que hizo pensar a Kant que podía mantener que los seres humanos no podemos evitar concebirnos a nosotros mismos como libres en el plano de la acción?

La respuesta a esta pregunta es desarrollada con gran claridad por Henrich en el ya citado artículo “The deduction of the moral law”. Henrich argumenta que Kant se ve inmerso en una encrucijada suscitada por su intento de prescindir de cualquier tipo de conciencia moral como punto de partida en su argumento. Pues, como se ha intentado mostrar, es un hecho que el argumento requiere de esta conciencia: sólo ella nos puede ubicar en el plano de la libertad que es la *ratio essendi* de la ley moral. Y como una vez situados en este plano, nada podrá retirarnos, todo lo que necesitamos es un resquicio, un solo elemento que nos permita vernos a nosotros mismos desde esa perspectiva.

Kant no quiere apelar a la conciencia de la ley moral, pero tampoco puede apelar a una intuición directa de nuestra libertad, que ya se sabe, resulta completamente imposible. Así que debe proporcionar un elemento, distinto tanto de la conciencia de la ley moral como de la conciencia de la libertad, que pueda cumplir esa función “*pero como la posición kantiana no permite en realidad ninguna alternativa a estas dos ideas, esta presuposición aledaña sólo puede ser introducida como una vaga, indeterminada y necesariamente indeterminable idea.*”³⁰ Y ésta es la idea de que poseemos una voluntad.

Henrich nota que cada vez que Kant argumenta en favor de nuestra conciencia de libertad lo hace apoyado en la idea de que somos conscientes de que poseemos una voluntad. Pero Kant nunca explica en qué consistiría esa conciencia ni cómo sería ella posible.

El argumento más claro de Kant en favor de la necesidad de presuponer la libertad ya fue citado. Aquí sólo vamos a resaltar la forma en que la necesidad de esa presuposición está unida a la idea de que poseemos una voluntad. Así:

³⁰ Op. Cit. Henrich, p. 336

“[La libertad] debe ser demostrada como perteneciente a la actividad de seres racionales en general **y dotados de voluntad**. Ahora bien, yo sostengo que a todo ser racional **que tiene una voluntad** debemos atribuirle necesariamente también la idea de la libertad bajo la cual obra. Pues en tal ser pensamos una razón que es práctica, es decir, que tiene causalidad respecto de sus objetos. [...] por consiguiente, como razón práctica o **como voluntad** de un ser racional, debe considerarse a sí misma como libre, esto es, su voluntad no puede ser voluntad propia sino bajo la idea de la libertad y, por lo tanto, ha de atribuirse, en sentido práctico, a todos los seres racionales.” (F 4:448, énfasis añadido)

Pero éste no es el único pasaje en el que Kant expresa esta idea. Otro muy claro es, por ejemplo:

“[La libertad] vale sólo como necesaria suposición de la razón en un ser que **crea tener conciencia de una voluntad...**” (F. 4:459, énfasis añadido)

En realidad, Kant parecería pensar que los seres humanos debemos concebirnos como libres porque nos concebimos como poseedores de una voluntad (o de una razón práctica). Pero la idea de voluntad no puede surgir por sí sola, ni puede ser obtenida de la idea de la espontaneidad de la razón teórica, ni puede, por último, ser obtenida empíricamente, pues ni puede ser experimentada ni siendo esto posible podría obtenerse de dicha experiencia una proposición universal y necesaria. Kant mismo no explica nunca de dónde obtenemos la conciencia de nuestra propia voluntad. Más aún, la idea de voluntad acaba siendo algo muy similar, si no lo mismo, a la conciencia de la ley moral. Kant identifica en un principio a la voluntad con la razón práctica:

“Cada cosa en la naturaleza actúa según leyes. Sólo un ser racional posee la facultad de obrar por la representación de las leyes, esto es, por principios; posee una voluntad. Como para derivar las acciones de las leyes se exige razón, resulta que la voluntad no es otra cosa que razón práctica.” (F 4:412)

Esta identificación, por sí misma, ya es suficiente para prohibir una conciencia inmediata de la voluntad, independientemente de los principios o normas con que la razón conduce su acción. En otras palabras: sólo somos conscientes de que poseemos una razón práctica por los principios que nos rigen en la acción. Como ya se argumentó, toda autoconciencia de la razón pasa por la conciencia de sus principios.

Pero Kant va más lejos y parece identificar a la voluntad con la razón *pura* práctica:

“[...] es decir, que la voluntad es una facultad de no elegir nada más de lo que la razón, independientemente de la inclinación, conoce como prácticamente necesario, es decir, bueno. (F 4:412)

Esta independencia de la razón frente a la sensibilidad en la determinación de lo que es prácticamente necesario, o bueno, es justamente su capacidad de determinarse mediante la ley moral. Y esto explica por qué Kant se sirve de una para deducir a partir de ella la otra. Lo que sucede es simplemente que, al menos en esta cita, la conciencia de una voluntad parecería ser lo mismo que la conciencia de la ley moral. Con esto no se quiere decir que debemos atribuirle a Kant una identificación deliberada de la voluntad con la razón pura práctica. Es simplemente que en este pasaje de la *Fundamentación* Kant parece llevar a cabo dicha identificación. Sea esto como sea, en la segunda *Crítica* Kant distingue claramente entre lo que llama una razón empíricamente práctica y una razón pura práctica. Y esta distinción sirve para aclarar un punto clave: la voluntad no implica una razón pura práctica.

En todo caso, en la *Fundamentación* Kant sí parece recurrir a nuestra conciencia de una voluntad para justificar la idea de que somos libres, pues, de nuevo, la libertad

“vale sólo como necesaria suposición en un ser que **crea tener conciencia de una voluntad**” (F 4:459, énfasis añadido).

Probablemente Kant no quiso y por ello no supo admitir la necesidad de la conciencia de la ley moral como el punto de partida de su argumento en el tiempo en que escribió la *Fundamentación*, pero es atendible pensar que en algún momento se percató de esa confusión y corrigió su rumbo. Tal y como lo expresa Paton:

“Kant puede tener razón al afirmar que la razón como tal, y en particular la razón teórica, debe atribuirse a sí misma libertad para funcionar de acuerdo con sus propios principios independientemente de determinaciones externas. Esto puede darnos bases para sospechar que la razón práctica debe atribuirse a sí misma una libertad similar; pero la naturaleza de esta libertad no es inteligible sin la conciencia del principio objetivo incondicional de la acción –esto es, del principio de la moralidad. Es un error suponer –como Kant probablemente supuso en la *Fundamentación*– que la moralidad podría justificarse a partir de un concepto no-moral de libertad establecido sin referencia a ningún tipo de consideraciones morales. Nuestra conciencia del principio fundamental de la autonomía moral puede – de acuerdo a la *Crítica de la razón práctica* – ser llamado un “hecho de la razón”: no puede ser extraído mediante un sutil argumento de ningún dato antecedente de la razón, tal como la conciencia de la libertad; pues esto es algo que no se da con antecendencia.”³¹

Y ésta es justamente la idea que expresa Kant en la segunda *Crítica*, probablemente después de percatarse de la imposibilidad de reparar en nuestra propia libertad antes de ser conscientes de las restricciones morales:

“Ahora bien, yo no pregunto aquí si en realidad también son distintas y si una ley incondicionada no será, más bien, sólo la conciencia de sí de una razón pura práctica, y

³¹ Op. Cit. Paton, p. 221

ésta, a su vez, sea enteramente idéntica al concepto positivo de libertad, sino con qué empieza nuestro conocimiento de lo incondicionado práctico: si con la libertad o con la ley práctica. Con la libertad no puede empezar; pues no podemos ni tener conciencia inmediatamente de ella porque su primer concepto es negativo, ni deducirla de la experiencia porque ésta solamente nos da a conocer la ley de los fenómenos y, por lo tanto, el mecanismo de la naturaleza, el cual es exactamente opuesto a la libertad. Por consiguiente la ley moral, de la cual tenemos conciencia inmediatamente (tan luego que formulamos máximas de la voluntad), es la que se nos presenta en primer lugar, y puesto que la razón presenta dicha ley como un fundamento determinante sobre el cual las condiciones sensibles no pueden prevalecer sino que es totalmente independiente de éstas, conduce precisamente al concepto de libertad. Mas ¿cómo es posible también la conciencia de esa ley moral? Podemos tomar conciencia de las leyes prácticas puras del mismo modo que la tenemos de los principios fundamentales teóricos puros: hay que prestar atención a la necesidad con que la razón nos los prescribe y a la abstracción de todas las condiciones empíricas que la razón nos indica”. (CRPr 5:30)

Y esto quizás sirva para expresar un punto en torno al argumento de *Fundamentación*. Como dijimos antes, dicho argumento puede ser interpretado como una *defensa* y en ese sentido resulta muy exitoso. El problema, simple y sencillamente, es que no tiene todavía nada que defender. Si Kant hubiese reconocido la conciencia de la ley moral como el punto de partida, entonces el argumento defendería exitosamente las pretensiones de un agente que se concibe a sí mismo como libre. Pero si no se admite ese punto de partida, entonces no puede haber todavía conciencia del tipo de libertad que es tanto necesario como suficiente para la normatividad de la ley moral. Por sí sólo, el argumento no es suficiente para establecer dicha idea.

5. La relación entre la segunda *Crítica* y la *Fundamentación*

A lo largo de este capítulo se ha intentado argumentar en favor de la tesis según la cual la relación entre la *Fundamentación* y la *Crítica de la razón práctica* debe ser considerada como un perfeccionamiento más que como un rompimiento. Visto de esta forma, la *Crítica de la razón práctica* construye sobre, y no a costa de, lo hecho en *Fundamentación*, a pesar de que lleva a cabo algunos ajustes estructurales necesarios.

Esto explicaría la completa ausencia de afirmaciones, sugerencias o siquiera insinuaciones en las que Kant expresara su insatisfacción con la *Fundamentación* y la consecuente necesidad de una obra que corrigiera un rumbo definitivamente errado.

También explicaría por qué Kant expresa en el prefacio a la segunda *Crítica* que esta obra *presupone* a la *Fundamentación*, no sólo porque en esta última se expone de forma satisfactoria el principio moral, sino también, y esto es lo importante, porque en ella se le *justifica* (CRPr. 5:8).

Pero una interpretación que busca sostener la continuidad teórica entre ambas obras no puede dejar de hablar de los puntos en los cuales lo que salta a la vista es precisamente el rompimiento. Uno de esos puntos ha sido ya discutido y apenas precisa o, mejor dicho, admite, aclaraciones ulteriores. El otro exige todavía tratamiento.

El primer punto se refiere a la referencia constante al hecho de la razón como la conciencia directa e inmediata de la validez de la ley moral. Así, por ejemplo, en dos de las definiciones ya citadas: “*Más aún, la ley moral se da, por así decir, como un hecho de la razón pura del cual tenemos conciencia a priori y que es apodícticamente cierto...*” (CRPr 5:47). O bien: “*La realidad objetiva de una voluntad pura, o lo que es lo mismo,*

de una razón pura práctica, es dada a priori en la ley moral mediante un hecho, por decirlo así, ya que así puede llamarse una determinación de la voluntad la cual es inevitable, si bien no se funda en principios empíricos” (CRPr 5:55).

Esto parecería chocar con la forma en que aquí hemos tratado de exponer el hecho de la razón. Pues hemos insistido en la importancia de entender dicho hecho en referencia al tipo de argumento que se desarrolla en la *Fundamentación*, esto es, un argumento que asegura que la conciencia de la ley moral es suficiente para probar nuestra libertad *porque* esa libertad es tanto racionalmente posible como necesaria desde el punto de vista del agente. Esta referencia a una estructura crítica parecería implicar que el hecho no es en realidad un hecho hasta que podamos desarrollar un argumento que establezca la posibilidad racional de la idea de libertad que le sirve de *ratio essendi*. Por ende, podría pensarse que el hecho de la razón no es en realidad ni apodícticamente cierto ni somos conscientes de él de manera directa. Pero esto es falso y es una mala caracterización de la interpretación que aquí presentamos. La ley moral es inmediatamente normativa. Pero lo es sólo porque su *ratio essendi* está dada. Y esto es lo que muestra el argumento de *Fundamentación*, reforzado con la conciencia subjetiva de la ley.

Si no apelamos a la posibilidad racional de la libertad y a las razones que nos constriñen a mantener una perspectiva práctica una vez adoptada, entonces la única opción restante sería interpretar el hecho de la razón como la conciencia de una ley trascendente frente a la cual debemos someternos a-críticamente. Y ello sí representaría un regreso injustificado, innecesario y en realidad vergonzoso, a un realismo metafísico vilipendiado en tantas ocasiones por Kant.

Ahora bien, si el argumento de la *Fundamentación* mantiene en la segunda *Crítica* su vigencia e importancia ¿por qué Kant no lo recupera ahí, con el añadido a sus premisas de la conciencia de la ley moral?

Pero la realidad es que sí lo recupera, y sí le añade la conciencia de la ley como una premisa. Al menos recupera lo que aquí llamamos E3 o la estrategia del argumento negativo. Kant no niega en la segunda *Crítica* ninguna de las premisas que lo conformaban: no niega ni 1) que la libertad de razón en su uso *práctico* es una condición suficiente y necesaria para la normatividad de ley moral, ni 2) que los seres humanos no podemos evitar concebirnos como libres en sentido *práctico*, ni 3) que la razón (como tal) requiere de la posibilidad de la libertad como la condición *sine qua non* de su propia actividad y para no caer en antinomias, ni 4) que la razón (como tal) necesita del principio que surgiría de la razón práctica como el fundamento determinante de su propia actividad.

No sólo no niega estos puntos, sino que, por el contrario, afirma que todo esto es así y por ello acepta 5) que la libertad de la razón en su uso práctico es una idea tanto posible como racionalmente necesaria, y por ende 6) que estamos obligados a considerarnos como seres sujetos a las exigencias normativas de la ley moral.

Las citas que podrían confirmar esto son demasiadas como para intentar numerarlas todas, así que nos conformaremos con algunas, breves, referencias.

- Afirma 1, esto es, la mutua implicación de libertad y ley moral en 5:29 “*La libertad y la ley práctica incondicionada remiten entonces recíprocamente la una a la otra*”.

- Afirma 2 en todas las citas que se han presentado del hecho de la razón.

- Afirmación 3, esto es, la posibilidad de la libertad, en 5:3 “*Tomada en el sentido absoluto necesitaba la razón especulativa al utilizar el concepto de libertad para escapar de la antinomia en la cual cae inevitablemente al intentar pensar lo incondicionado en la sucesión del enlace causal, pero la razón especulativa no puede establecer este concepto más que de modo problemático, como no imposible de pensar, sin asegurarle su realidad objetiva, sino solamente para no ser atacada en su propia esencia y no caer en un abismo de escepticismo por la presunta imposibilidad de aquello que ella tiene que permitir que valga al menos como pensable*”

- Afirmación 4, esto es, la necesidad racional de la libertad, en 5:5 “*Y esta necesidad subjetiva no es una necesidad hipotética de una intención arbitraria de la especulación, de tener que suponer algo, si se quiere llegar al uso perfecto de la razón en la especulación; sino una necesidad conforme a la ley*”.

- 5 es la conjunción de las dos anteriores premisas: la libertad es posible y necesaria.

- Afirmación 6 en todas las citas que se han presentado del hecho de la razón.

Obviamente, Kant no presenta su argumento en una estructura tan condensada como la de E3, sino que lleva a cabo su exposición a lo largo de la Analítica. Pero esto no puede ser una objeción. En realidad, tampoco lo presenta así en *Fundamentación*. Lo que llamamos E3 es una reconstrucción comprimida de lo que suponemos está haciendo Kant a lo largo de todo un capítulo.

Y si esto no es suficiente para mostrar que incluso dentro de la segunda *Crítica* Kant supone que es necesario argumentar en favor de las condiciones de posibilidad de la ley moral, la siguiente cita es al respecto muy conspicua:

“Este principio fundamental [a saber, la ley moral] **primeramente debía ser probado y justificado**, en cuanto a la pureza de su origen, aun en el juicio de esta razón común, antes

de que la ciencia lo pudiera tomar en sus manos para servirse de él, como de un hecho, por así decirlo...” (CRPr 5:91)

6. Sobre la imposibilidad de una deducción de la ley moral

El segundo punto al que debemos referirnos es a la innegable contradicción entre el pasaje en *Fundamentación* en el que Kant afirma haber llevado a cabo una deducción de la ley moral y el pasaje en la segunda *Crítica* en donde Kant afirma contundentemente la imposibilidad de dicha deducción.

Kant habla solamente una vez en la *Fundamentación* de una deducción de la ley moral.³² Y esto es en la “Observación final”, cuando dicha deducción supuestamente ya se había dado.

“No es, pues, una censura para nuestra **deducción del principio supremo de la moralidad**, sino un reproche que habría que hacer a la razón humana en general el que no pueda hacer concebible una ley práctica incondicionada (como tiene que serlo el imperativo categórico) en su absoluta necesidad; pues si no quiere hacerlo por medio de una condición, a saber, por medio de algún interés puesto por fundamento, no hay que censurarla por ello, ya que entonces no sería una ley moral, esto es, suprema de la libertad” (F. 4:463, énfasis añadido.)

Mientras que en la segunda *Crítica* dice:

“Más aún, la ley moral se da, por así decir, como un hecho de la razón pura del cual tenemos conciencia *a priori* y que es apodícticamente cierto, aun suponiendo que no se

³² Hay otras dos ocasiones en la *Fundamentación* en las que habla de una deducción. En una de ellas se refiere propiamente a la deducción de la libertad (“[...] y *tampoco puede aún hacerse comprensible la deducción del concepto de libertad sacándolo de la razón pura práctica...*”) (F 4:447). En la otra no queda claro si se refiere a la deducción de la libertad o de la ley moral (“*El uso práctico de la razón común humana confirma la exactitud de esta deducción*”) (F 4:454)

pueda encontrar en la experiencia un solo ejemplo en el que se haya observado exactamente. Por lo tanto, **la realidad objetiva de la ley moral no puede ser demostrada mediante ninguna deducción**, mediante ningún esfuerzo ni de la razón teórica, ni de la especulativa, ni de la que se basa en la experiencia [...].” (CRPr 5:47, énfasis añadido.)

Aquí la contradicción es evidente y no vale la pena intentar atenuarla. Pero tampoco es necesario hacerlo.

Y es que sería muy comprensible que Kant pensara en la *Fundamentación* que una deducción de la ley moral era posible, si suponemos, como aquí hemos hecho, que ahí todavía creía que la ley moral se podía deducir de la conciencia de una voluntad. Pero resulta fácil pensar que en el momento en que Kant repara en esta imposibilidad, se ve obligado a enderezar el curso: la ley moral no se puede deducir de ningún dato antecedente de la razón. Y huelga decir que tampoco puede deducirse de ningún argumento teórico o experiencia empírica. La ley moral es algo dado en la conciencia inmanente de un criterio de acción. Ningún dato más allá de esta conciencia podría revelárnosla.

Éste es un cambio necesario y resulta lógico que Kant lo haya expuesto de forma tan contundente. Pero es una consecuencia de un punto concedido. Por lo tanto, en nada afecta a esta interpretación.

En resumidas cuentas, ésta es la estrategia que según nuestra interpretación funcionaría como una justificación del principio moral:

1. Mostrar que la libertad de la razón práctica es una condición suficiente y necesaria para la normatividad de ley moral.

2. Apuntar al hecho de la razón (nuestra conciencia de la autoridad de la ley moral) y mostrar que de este hecho, como *ratio cognoscendi*, emerge una idea de nuestra libertad.
3. Mostrar que la libertad, como un concepto problemático, es posible.
4. Mostrar que la libertad, una vez que surge como idea, no sólo es posible sino racionalmente necesaria.
5. Concluir que los seres humanos somos libres y que por lo tanto se cumple la *ratio essendi* de la ley moral.
6. Confirmar el hecho de la razón y la validez objetiva de la ley moral.

CAPITULO IV

Anotaciones finales en torno a la unidad de la razón

1. La doble función de la crítica

A lo largo de este estudio se ha evitado deliberadamente hablar de *otra* discrepancia más entre lo dicho en *Fundamentación* y lo dicho en la segunda *Crítica*.

La discrepancia gira en torno a la necesidad que expresa Kant en la *Fundamentación* de llevar a cabo una crítica de la razón *pura* práctica (F. 4:391), frente a la confesión en la segunda *Crítica* de su carácter completamente prescindible (CRPr 5:3). La diferencia es desconcertante por la importancia que le asigna Kant a dicha crítica, pues, según esto, es a través de ella que sería posible descubrir la unidad fundamental de la razón. En la introducción a la *Fundamentación* dice Kant lo siguiente:

“Además, para la crítica de una razón pura práctica exigiría yo, si ha de ser completa, poder presentar su unidad con la especulativa, en un principio común a ambas, porque al fin y al cabo no pueden ser más que una y la misma razón, que tienen que distinguirse sólo en la aplicación” (F 4:391)

La clave para entender esta discrepancia radica en que, como anota Beck³³, una crítica tiene dos funciones: por un lado *confronta* y *prohíbe*, pero por otro lado *defiende* y *posibilita*. Como el término tiene una connotación predominantemente polémica, de confrontación o censura, solemos dar por supuesto que lo es de manera exclusiva. Pero esto no debiera ser así. En realidad, las dos funciones son importantes y Kant afirma la necesidad de mantenerlas a ambas. La función prohibitiva o “censora” de la crítica

³³ Op. Cit. Beck, p. 44

consiste en establecer los límites fuera de los cuales la razón pierde toda competencia. Es a través de esta función, por ejemplo, que la crítica refuta las ilusiones de la metafísica especulativa en sus pretensiones de conocimiento *a priori*. Pero hay otra función “defensiva”, y esa función consiste en justificar a la razón frente a los embates del escepticismo. Cuando Kant habla de una crítica de la razón *pura* práctica en la *Fundamentación*, podemos interpretarlo como apelando a una defensa de las pretensiones de la razón pura en el ámbito práctico.

La crítica de la razón pura práctica sería, entonces, una defensa de esta última frente a la razón *empírica* práctica. Específicamente, se trataría de una defensa de la ley moral frente a las pretensiones de supremacía del principio de la felicidad.

Ahora bien, la crítica que se vuelve innecesaria y completamente prescindible en el caso de la razón práctica, es la crítica prohibitiva o censora. Y ésta es la idea que según la presente interpretación estaría expresando Kant en la *Crítica de la razón práctica*: en efecto, resulta completamente innecesario llevar a cabo un estudio de los límites de su peculiar uso de los conceptos puros, porque la razón pura práctica simple y sencillamente no puede excederse: ella misma asegura en la acción su realidad. Algo similar sucede con la razón empírica teórica: no hace falta una crítica censora de esa facultad “*puesto que sus principios se hallan sometidos a una ininterrumpida prueba en la piedra de toque de la experiencia*” (CRP A710, B738)

Así, la función crítica que Kant tendría en mente cuando habla de su necesidad en la *Fundamentación*, sería la función defensiva: esto es, la necesidad de salvaguardar las pretensiones de la razón pura práctica, tan impugnadas por la razón empírica práctica.

Una crítica de la razón pura práctica, en este sentido, no sería otra cosa que su justificación.

2. La unidad de la razón

Esto sería suficiente para dilucidar la naturaleza aparente del supuesto conflicto. Pero ello sólo aviva la inquietud por un punto que obtiene en el acto su salvoconducto. Pues si la segunda *Crítica* no niega la necesidad de una crítica de la razón pura práctica en sentido defensivo, entonces es posible preguntarnos por la tarea que antes se le asignó, esto es, por la tarea de encontrar la unidad fundamental de la razón a través de un principio común. La pregunta que surge inmediatamente, entonces, es ¿cuál es ese principio y en qué sentido es común tanto a la razón teórica como a la razón práctica?

El desconcierto se intensifica por el hecho de que Kant nunca afirma, clara y distintamente, cuál es este principio.

Aunque no intentaremos aquí resolver este problema, podemos al menos sugerir una vía posible de interpretación. Y es que ya se habló en este estudio de la necesidad que tiene la razón de admitir a la ley moral como el único principio que podría fungir como la ley del mundo al que pertenece su actividad. La ley moral es la única capaz de llenar ese “lugar vacío” del que habla Kant y satisfacer la necesidad racional de completitud. Por eso piensa Kant que es la razón práctica la que le confiere *realidad* al concepto problemático (esto es, indeterminado) de libertad que la razón teórica por sí misma postula.

Pero también esto explicaría por qué dice Kant que es la razón práctica la que tiene prioridad sobre la teórica.³⁴ En palabras del propio Kant:

“Con esta facultad [la razón práctica] se establece también la libertad trascendental; tomada en el sentido absoluto necesitaba la razón especulativa al utilizar el concepto de libertad para escapar de la antinomia en la cual cae inevitablemente al intentar pensar lo incondicionado en la sucesión del enlace causal, pero la razón especulativa no pudo establecer este concepto más que de modo problemático, como no imposible de pensar, sin asegurarle su realidad objetiva, sino solamente para no ser atacada en su propia esencia y no caer en un abismo de escepticismo por la presunta imposibilidad de aquello que ella tiene que permitir que valga al menos como pensable.

El concepto de libertad, en cuanto su realidad haya quedado demostrada mediante una ley apodíctica de la razón práctica, es la piedra angular de toda la construcción de un sistema de la razón pura, incluso de la especulativa” (CRPr 5:3-4).

El problema evidente de apuntar en este sentido es que parecería ser que el principio que le confiere unidad a la razón, tanto en su uso teórico como práctico, es nada más y nada menos que la ley moral. Y esto parecería, si no absurdo, al menos incomprensible.

Y aunque, de nuevo, no se intentará aquí defender este punto, es importante mencionar que esta idea no parecería tan absurda si entendemos que la función que Kant le asigna a ambos usos de la razón es fundamentalmente *regulativa*. Autores como John Rawls, Christine Korsgaard, Onora O’Neill o Susan Neiman han estudiado detenidamente el predominio de lo práctico en la filosofía kantiana y sus obras son el referente obligado para este tipo de discusiones.³⁵ Para dar una idea de este punto, me

³⁴ Por ejemplo: CRPr. 5:121.

³⁵ Algunas de las referencias pertinentes son: John Rawls en *Lectures on the History of Moral Philosophy*; Christine Korsgaard en *Las fuentes de la normatividad* y sus ya citadas “Locke Lectures”; Susan Neiman

apoyaré en las tesis de O'Neill, especialmente en lo que ella ha llamado la vindicación de la razón ("The Vindication of Reason").

O'Neill apunta al hecho, repetido en diversas ocasiones por Kant, de que el fin de la razón en su uso teórico no es el conocimiento mismo. El conocimiento es el fin del entendimiento y no de la razón. Lo que hace la razón es dirigir el proceso cognitivo del entendimiento:

"Si el entendimiento es la facultad de la unidad de los fenómenos mediante las reglas, la razón es la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios. La razón nunca se refiere, pues, directamente a la experiencia o a algún objeto, sino al entendimiento, a fin de dar unidad *a priori*, mediante conceptos, a los diversos conocimientos de éste. Tal unidad puede llamarse unidad de la razón, y es de índole totalmente distinta de la que es capaz de producir el entendimiento." (CRP A302, B359)

De hecho, cuando la razón pretende conocer, cae en especulaciones vanas que desembocan sin remedio en antinomias. Por eso es que ésta no puede ser su verdadera función. La verdadera función de la razón es regular el pensamiento a través de ideas. Las ideas son los principios con que la razón se conduce a sí misma. Pero si la función propia de la razón teórica es también regulativa, entonces resulta que no es en lo fundamental tan distinta de la razón práctica, que es regulativa por esencia.

Esta idea no resulta tan difícil de admitir. Lo que resulta completamente enigmático es la idea de que el principio regulativo fundamental sea la ley moral.

Para explicar esto hay que ver la misión de la filosofía kantiana en conjunto. El signo distintivo de esta filosofía es la crítica, y no parecería errado calificar el sentido fundamental de la filosofía kantiana como una crítica de la razón.

en *The Unity of Reason*; Onora O'Neill en *Constructions of Reason* y su artículo titulado "Vindicating Reason", que aparece en *The Cambridge Companion to Kant*.

Sin embargo, como se dijo anteriormente, la crítica tiene dos funciones principales: una de censura y la otra de defensa. En su vertiente censora, la crítica tiene que establecer límites a las pretensiones injustificadas de conocimiento de la razón pura. En su vertiente defensiva, sin embargo, la crítica tiene que justificar el uso puro de la razón, sea en su empleo teórico o en su empleo práctico. Como puede verse, tanto la vertiente censora como la vertiente defensiva de la crítica van encaminadas a superar el escepticismo. Por un lado, si la razón pura no es limitada en sus pretensiones de conocimiento, cae en antinomias y da pie a posturas escépticas. Lo cual significa, por cierto, que también el dogmatismo nos conduce al escepticismo. Pero, por otro lado, si la razón no tiene ningún empleo puro legítimo, entonces nos veríamos sumidos en el escepticismo absoluto, en un escepticismo mucho más radical que el de Hume, pues Kant ha mostrado que sin el uso puro de la razón no hay posibilidad alguna ni de conocimiento ni de finalidad en la acción.

La empresa crítica, por ende, tiene que concebirse como una salvaguardia o, para usar la expresión de O'Neill, como una vindicación de la razón. Esta vindicación tiene que llevarse a cabo de tal forma que la tarea defensiva respete siempre los límites establecidos por la tarea censora, pues sin esa restricción la misión entera resultaría completamente vana. Pero esta restricción o disciplina auto-infringida va a determinar completamente el resultado de la empresa: la razón sólo va a poder vindicarse reflexivamente, aprobando ella sola los principios que a sí misma se da. Y esto tiene que ser así porque cualquier intento de recurrir a un elemento justificativo trascendente a la razón debe ser cuestionado. ¿En qué podría descansar la autoridad de una proposición si

no es en la razón misma? Cualquier apelación a una revelación divina o a una verdad intuitiva directamente queda descartada por la auto-disciplina de la razón.

La forma más clara de explicar este punto es acudiendo a la metáfora política que usaba Kant para referirse a su propia operación crítica. Según Kant, la autoridad de la razón tiene que establecerse de la misma forma en que pensamos que lo debería hacer la autoridad política: no por imposición sino por acuerdo mutuo entre las partes. Hay que evitar tanto la dictadura como la anarquía. Y la única forma de hacerlo es a través del consenso entre las partes. En el plano de la razón, la crítica es la única vía hacia el consenso de la razón consigo misma. Ni la dictadura del dogmatismo ni el estado de naturaleza del escepticismo son estados tolerables para la razón.

“La razón pura tiene que someterse a la crítica en todas sus empresas. No puede oponerse a la libertad de esa crítica sin perjudicarse y sin despertar una sospecha que le es desfavorable. Nada hay tan importante, desde el punto de vista de su utilidad, nada tan sagrado, que pueda eximirse de esta investigación comprobadora y de inspección, de una investigación que no reconoce prestigios personales. Sobre tal libertad se basa la misma existencia de la razón, la cual carece de autoridad dictatorial. Su dictado nunca es sino el consenso de ciudadanos libres, cada uno de los cuales tiene que poder expresar sin temor sus objeciones e incluso su veto.”(CRP A738-9, B766-7)

Así que la razón tiene que darse a sí misma un principio, pues la anarquía la llevaría al escepticismo, pero este principio no puede venirle de fuera, pues la dictadura la llevaría también al escepticismo. Tiene que justificarse, pero dicha justificación no puede provenir de fuera. Sólo puede provenir del consenso: el principio tiene que poder ser admitido por los distintos “ciudadanos libres”.

Y a partir de esta discusión podemos ver que un cierto patrón familiar va emergiendo: es el mismo patrón que nos llevó de la necesidad de justificar nuestras máximas de acción a la necesidad de actuar sólo de acuerdo a aquellas máximas que pudiéramos querer al mismo tiempo como leyes universales.

Esto es lo que hace pensar a O'Neill que el único principio que puede darse la razón a sí misma y que no necesita de una reivindicación externa o trascendente, es el principio de no admitir como principio, *ni en la acción ni en el pensamiento*, nada que no pueda ser aceptado por una pluralidad de "ciudadanos libres" como una ley universal:

"Una legislación que ha de ser a la vez auto-impuesta y negativa – esto es, carente de contenido – no puede imponer más que la mera forma de la ley. La disciplina de la razón sólo puede exigir que ningún principio incapaz de ser una ley sea admitido como un principio fundamental para el gobierno del pensamiento y la acción. Cualquier otro principio, cuyo contenido estuviera más determinado, implicaría la sujeción del pensamiento y la acción a una externa y, por ende, injustificada "autoridad". Por lo tanto, Kant concibe el principio fundamental de la razón como el de gobernar tanto el pensamiento como la acción mediante principios que otros puedan adoptar y seguir."³⁶

Este principio podría entenderse como una versión más general de la ley moral, en el sentido de que se aplica tanto al pensamiento como a la acción. Pero también podría decirse que es la ley moral misma con un rango más amplio de aplicación. Esto es, que el pensamiento mismo está sujeto a la normatividad propia de la moral: su capacidad de universalidad.

³⁶ Onora O'Neill, "Vindicating Reason", *The Cambridge Companion to Kant*. Ed. Paul Guyer. Cambridge University Press, New York, 1992.

Sea como sea, la idea de que la ley moral, o un principio general análogo, es también un principio de la razón en su empleo teórico, parece encontrar respaldo en una afirmación de Kant en *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*:

“Libertad en el pensamiento significa la sujeción de la razón bajo ninguna otra ley que aquellas que la razón se da a sí misma.” (VIII, 145; 303-4)

Esta cita coincide plenamente con la ley moral según se expresa en la fórmula de la autonomía, en el cual la voluntad es caracterizada como sujeta sólo a las leyes que se da a sí misma. Autonomía del pensamiento y de la voluntad parecen, pues, coincidir en un solo principio: el principio de la autonomía de la razón.

Y aquí se hace presente, con una nitidez abrumadora, el cariz fundamental de la filosofía kantiana expresada en la imagen del giro copernicano. Pues los únicos principios que pueden tener autoridad para la razón son aquellos que la razón se da a sí misma.

De cualquier forma, esto volvería perspicuo el pasaje antes citado según el cual la libertad es la piedra angular de todo el edificio de la razón. También explicaría la unidad fundamental de la razón en un solo principio común: el principio de autonomía. Y, por último, nos permitiría ver de forma más clara a la filosofía kantiana en conjunto como una filosofía de libertad.

Conclusiones

En este trabajo, interpretamos la fundamentación kantiana de la moral como una empresa dividida en tres tareas principales:

1. La primera de ellas consiste en mostrar cuál es el principio supremo de la moralidad.
2. La segunda, en mostrar por qué razón este principio es normativo para los agentes libres y racionales.
3. La tercera, en mostrar que tenemos razones que nos constriñen a considerarnos a nosotros mismos como agentes libres y racionales y, por ende, como sujetos al principio moral.

De estas tres tareas, el presente trabajo se ocupó de las dos últimas. A continuación presentamos las conclusiones en lo referente a estas dos tareas.

1. La justificación normativa del principio moral

Después de exponer el principio moral, Kant debe explicar por qué resulta en verdad normativo. Y como el principio busca establecer obligaciones categóricas, entonces tiene que explicar por qué sería normativo para cualquier agente racional, independientemente de sus deseos o aversiones. Atender a la forma en que resuelve Kant este problema es una manera fácil de entender la radical novedad e importancia de su fundamentación frente a cualquier intento previo.

Para explicar este punto, sería útil recordar un argumento que se ha esgrimido en distintas ocasiones y que pretende mostrar la futilidad de toda empresa de

fundamentación moral.³⁷ La idea es que si, por un lado, se apela al plano de los hechos para justificar el plano del deber, se incurre en un evidente *non sequitur*, mientras que, por otro lado, si se justifica el plano del deber a través del deber mismo, se comete una grosera *petitio principii*. O sea que el único punto de interés al estudiar este tipo de empresas fundacionales es determinar el nombre latino de la falacia que las describe.

Las teorías que pretenden justificar la moral apuntando al hecho de que asegura un beneficio ulterior (la felicidad, la convivencia pacífica, la supervivencia de la especie, etc.) incurren en el primer tipo de falacia. Por el contrario, las que pretenden justificar la moral a partir de la evidencia inmediata de su normatividad, incurren en el segundo. Así que la única cuestión pendiente sería determinar en qué saco podemos incluir la teoría de Kant.

Pero la solución kantiana logra evitar magistralmente ambos problemas, porque apela a una estructura que es en sí misma normativa: Kant demuestra que la ley moral es, no sólo un criterio, sino el criterio último de la racionalidad práctica. Al hacerlo, une de tal forma la agencia racional con la moralidad, que la normatividad de la moral queda asegurada frente a cualquier duda escéptica en los mismos términos en que la normatividad de la razón lo está: simplemente no puede ponerse en duda.

Para lograrlo, Kant se basa en lo que implica el concepto de un agente racional. Un agente racional es aquel que justifica sus cursos de acción a partir de principios prácticos. Como se analizó en el capítulo I, el único principio que puede asegurar la justificación cabal de un curso de acción es la ley moral. Pero la ley moral sólo puede ejercer su influjo sobre agentes libres. Así que si suponemos que un agente es racional y

³⁷ Este tipo de críticas son sintetizadas de gran forma por H. A. Prichard en su artículo “Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?”, *Mind*, New Series, Vol. 21, No. 81, pp. 21-37

además libre, debemos concebirlo en el acto como sometido a la normatividad de la ley moral.

Esto se explica porque la exigencia del imperativo categórico coincide formalmente con la exigencia que describe a un agente racional: la de seguir sólo aquellos cursos de acción para los que se pueda proporcionar una justificación racional. Como, en última instancia, sólo aquellos cursos de acción que puedan ser universalizados podrán obtener una justificación plena, vemos que la ley moral es la ley que describe el funcionamiento de la razón práctica. Como se dijo anteriormente, exigir razones para aceptar esta ley como principio supone, precisamente, que ya la hemos adoptado como válida. Negarse irracionalmente a ella (y no hay otra forma de negarse, pues si buscamos hacerlo mediante razones la estaríamos aceptando) es, por el contrario, dejar de ser un agente racional. Así que hemos llegado al tipo de principio al que se refiere Korsgaard cuando habla de un principio frente al cual resulta “imposible, innecesario, o incoherente” preguntar por qué hemos de adoptarlo.³⁸

Y esto sólo es otra forma de decir que la razón se justifica a sí misma desde sí misma. La apelación kantiana a la configuración operativa de la razón como la estructura en la que se basa la normatividad de la ley es una forma elegante y soberbia de evitar el dilema entre la llamada “falacia naturalista” (el *non sequitur*) y el argumento circular. Nadie había conseguido darle la vuelta con tal maestría al mentado dilema. No incurre en una falacia naturalista porque no se apela a un factor desprovisto de poder prescriptivo: la estructura de la razón es por sí misma normativa. Pero tampoco se incurre en una petición de principio porque se rastrea el origen de la ley hasta un punto que resulta, por su naturaleza, incuestionable. De nuevo, no se puede cuestionar la autoridad de la razón. Si

³⁸ Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, p. 164

se intenta hacerlo mediante razones, entonces se acepta la autoridad que supuestamente se cuestiona. Si se intenta hacerlo sin razones, entonces el cuestionamiento resulta completamente ininteligible.

Emplazar la ley moral en el seno mismo de la razón permite bloquear de tajo cualquier invectiva en su contra. O, si se quiere, sólo dos caminos quedan abiertos para el detractor de la razón: el absurdo y el silencio.

2. El estatuto de los seres humanos como agentes libres y racionales

La operación anterior muestra que la ley moral es normativa para todo agente libre y racional. Sin embargo, ello no es suficiente para justificar su normatividad en el caso particular de los seres humanos, porque todavía debe demostrarse que los seres humanos somos ese tipo de agentes. Como se explicó a lo largo de este estudio, es inútil en este caso buscar para ello una confirmación fáctica. Ni la libertad ni la racionalidad son hechos que podamos encontrar en el mundo. Son ideas, guías prácticas para la acción. Pero ¿cómo podemos demostrar que los seres humanos son el tipo de seres para los cuales la ley moral es normativa? Ya que nuestra condición como seres racionales simplemente no está en duda, la pregunta gira en torno a nuestra condición como agentes libres. Kant aborda este problema en el tercer capítulo de la *Fundamentación*, pero no es del todo claro cuál es la estrategia que sigue para resolverlo. Una posibilidad es que Kant haya intentado mostrar, mediante la espontaneidad de nuestra razón en el plano teórico, que los seres humanos somos libres. El problema de esta estrategia es que la espontaneidad racional en el plano teórico no es suficiente para probar nuestra

espontaneidad en el plano práctico. Por eso es que la empresa de Kant en los límites de la *Fundamentación* se ha considerado un fracaso.

En este estudio, propusimos otra interpretación de su estrategia, a la que llamamos “Estrategia 3” (E3). Esta estrategia es distinta de la anterior porque no intenta fungir como una prueba directa de la libertad, sino sólo como una defensa frente a sus detractores.

El problema, como vimos, es que Kant no puede argumentar a favor del paso número dos (según el cual “los seres humanos no podemos actuar de otra forma que bajo la idea de la libertad”), si no es apelando a una conciencia directa del imperativo categórico. Pues es sólo porque somos conscientes de las exigencias morales que nos vemos obligados a concebirnos como libres en el plano de la acción. Kant reconoce este problema y es por ello que modifica su argumento en la segunda *Crítica*.

En efecto, en la *Crítica de la razón práctica* Kant parece abandonar su intención de proporcionar un argumento fundacional, para hablar ahora de la normatividad de la ley moral como un “hecho” incuestionable. Esto parecería implicar que Kant regresa a una teoría basada en una intuición directa de la validez objetiva de los requerimientos morales, muy similar a las teorías racionalistas que él mismo había criticado con tanto éxito. Como esta consecuencia parece desafortunada, en este trabajo intentamos proporcionar una interpretación que sorteara esas dificultades.

Para ello, se analizó el significado posible del llamado “hecho” de la razón, independientemente de la estructura crítica de *Fundamentación III*, y se llegó a dos posibilidades: el hecho puede ser la conciencia subjetiva de los requerimientos morales, o bien puede ser la validez objetiva de la ley moral. Si se interpreta al hecho como la

validez objetiva de la ley, entonces parece que caemos en un realismo dogmático contrario a la empresa crítica de Kant. Si, por otro lado, se interpreta el hecho como la conciencia subjetiva de la obligación, entonces el hecho puede aceptarse pero difícilmente podemos pasar de ese hecho a la conclusión que nos interesa, que es la validez objetiva de la ley. Éstas son las consecuencias de interpretar el “hecho” de la razón de forma aislada y sin referencia a la estrategia argumentativa del tercer capítulo de la *Fundamentación*.

Por eso se propuso aquí que se interpretara el hecho de la razón a la luz de la tercera estrategia. De esa forma, el hecho de la razón puede ser concebido como la conciencia de la autoridad de la ley moral. Pero esa conciencia nos sirve como el elemento que proporciona las bases para sostener el paso número 2 de E3. Es decir, la conciencia de la obligación moral nos hace concebirnos a nosotros mismos como seres libres en sentido *práctico*. Por eso dice Kant que la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad: el imperativo categórico exige de nosotros que actuemos con independencia de cualquier interés patológico, esto es, con independencia de toda determinación natural. Exige de nosotros una conducta que sólo puede cumplir un agente libre. Pero al hacer eso, nos sitúa en una perspectiva que ya no tendremos razón de abandonar. Esto es lo que expresa el paso tres de la estrategia propuesta: la libertad es una idea posible. Lo es porque la razón establece una división entre el mundo fenoménico y el nouménico, y la determinación natural sólo pertenece al primero. La razón no cae en antinomias porque la libertad es posible en el mundo de las cosas como son en sí mismas.

Así, pues, el hecho de la razón nos da entrada a la perspectiva de la libertad positiva, pero una vez aquí, no hay razón alguna que nos exija abandonarla.

Pero no es sólo que carezcamos de razones para abandonar esta perspectiva, es que tenemos razones positivas para no abandonarla. Y esto es lo que expresa el cuarto paso de la estrategia propuesta: la libertad de la razón en su uso práctico es la condición necesaria y suficiente de la única ley que podría funcionar como el fundamento determinante de la actividad de la razón como tal. Sólo la ley moral puede colmar el “espacio vacío” que deja la razón teórica en su seno. Por eso es que la libertad de la razón práctica no sólo es una idea posible sino también necesaria. Lo cual demuestra que tenemos razones que nos compelen a considerarnos como agentes libres y racionales y, por ende, como sujetos a la normatividad de la razón. Esto confirma el hecho de la razón.

La clave de esta interpretación radica en entender el hecho de la razón a la luz de una estructura argumentativa como la de la *Fundamentación* y no como un simple hecho aislado. La configuración final del argumento sería entonces la siguiente:

1. La libertad de la razón práctica es una condición suficiente y necesaria para la normatividad de la ley moral.
2. Los seres humanos no podemos actuar de otra suerte que bajo la idea de libertad, *porque* en tanto agentes no podemos evitar ser conscientes de los requisitos racionales de la ley moral. Éste es el hecho de la razón, la *ratio cognoscendi* de la libertad. Por lo tanto, la libertad de la voluntad demuestra ser una idea *necesaria* de la razón práctica y no una construcción arbitraria de la imaginación.
3. El idealismo trascendental muestra que la idea de libertad (tanto de la razón práctica como teórica) no es contradictoria sino racionalmente *posible*.

4. Una vez que emerge la idea de la libertad de la voluntad, y con ella la idea de la ley moral, la razón, como tal, se ve obligada a aceptarla, ya que sólo ella es capaz de determinar la ley que gobierna su propia actividad.
5. Como la idea de libertad de la voluntad ha demostrado ser tanto racionalmente posible como racionalmente necesaria, entonces es absolutamente legítima y estamos constreñidos a concebirnos a nosotros mismos como libres. Ésta es la *ratio essendi* de la ley moral.
6. Como estamos racionalmente constreñidos a concebirnos a nosotros mismos como libres, la ley moral demuestra ser tan objetivamente válida como cualquier principio de la razón podría llegar a serlo.

Como podemos ver, las premisas 1 y 3 aparecen de manera explícita en el argumento de la *Fundamentación*. La premisa 4, aunque no fue desarrollada plenamente, pudo haberse presentado en esa misma obra, porque todas las ideas necesarias para hacerlo estaban ahí presentes. La única parte que faltaba era la premisa número 2, y aunque Kant la consideraba evidente, en realidad no tenía forma de sostenerla sin una referencia explícita al hecho de la razón. Pero una vez que introducimos este hecho, el argumento funciona como una justificación plena de la moralidad. El hecho aparece como la conciencia de la autoridad de la ley moral en la premisa 2. Esta conciencia es suficiente para situarnos en la perspectiva del tipo de libertad que es a la vez necesario y suficiente para la normatividad de la ley moral. Y como muestra el argumento, una vez adoptada esta perspectiva, no sólo no tenemos razón alguna para abandonarla, sino que nos vemos constreñidos a mantenerla.

En otras palabras, el hecho de la razón se presenta como la conciencia de la autoridad de la ley moral, pero esta conciencia, aunada a su posibilidad racionalmente establecida, nos muestra que somos libres y por lo tanto capaces de cumplir con los requerimientos de dicha ley. En cierto sentido, esta forma de argumentar sí parece circular, como insinúa Kant en un pasaje ya citado (F 4:450). Pero ello sólo se debe a que la razón no puede salir de sí misma para justificarse a sí misma. Su vindicación tiene que ser interna.

Esta forma de interpretar el hecho de la razón nos permite entenderlo como una pieza más en una justificación plenamente crítica de la moralidad y no como un recurso ilegítimo a una postura dogmática. Como se dijo en el tercer capítulo, la ley moral es inmediatamente válida no como un hecho trascendente a la razón que de alguna forma intuimos, sino como la conciencia reflexiva de una ley inmanente que la razón se da a sí misma. El hecho de la razón viene, en este sentido, a completar y perfeccionar el tipo de argumento que se origina en el tercer capítulo de la *Fundamentación*. Además, permite entender la afirmación kantiana según la cual la libertad es la piedra angular del edificio de la razón. Pues es a través de la libertad que la razón encuentra unidad en un principio común.

Bibliografía

Obras de Kant, Immanuel

- _____ *Crítica de la razón pura* (CRP), 1° edición, Santillana, Madrid, 1978, 22° edición 2004. Traducción de Pedro Ribas.
- _____ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (F), 14° edición, Porrúa, México 2004. 1° edición, Madrid, 1921. 1° edición en Porrúa, 1972. Traducción de Manuel García Morente.
- _____ *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. 2° edición, Tecnos, Madrid 1994. Traducción de Concha Roldán y Roberto Rodríguez Aramayo.
- _____ *Crítica de la razón práctica* (CRPr), 1° edición, Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Autónoma de México, México 2005. Traducción, estudio preliminar, notas e índice analítico Dulce María Granja Castro.
- _____ *La metafísica de las costumbres* (MC), Ed. Tecnos, Madrid, 1° edición 1989, 4° edición, 2005. Traducción de Adela Cortina y Jesús Conill.
- _____ *La paz perpetua*, Ed. Porrúa, 14° edición, México 2004. 1° edición, Madrid, 1922. 1° edición en Porrúa, 1972. Traducción de F. Rivera Pastor
- _____ *Teoría y práctica*. Ed. Tecnos, 2° edición, Madrid, 1993. Traducción de Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo.
- _____ *Crítica del juicio*, Ed. Porrúa, 7° edición, México 1999. 1° edición, Madrid, 1914. 1° edición en Porrúa, 1973. Traducción de Manuel García Morente.
- _____ *La religión dentro de los límites de la razón*, 7° edición, Alianza Editorial, S. A., Madrid 2007. 1° edición en “El libro de bolsillo”, Madrid, 1969. Traducción, prólogos y notas de Felipe Martínez Marzoa.
- _____ *Lecciones de Ética*, 1° edición en “Biblioteca de bolsillo”, Ed. Crítica, Barcelona 2002. Traducción castellana de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero. Introducción y notas de Roberto Rodríguez Aramayo.

Bibliografía secundaria

- Allison, Henry E., - *Kant's Theory of Freedom*, 1° ed., Cambridge University Press, Nueva York, 1990.
- "Justification and Freedom in the *Critique of Practical Reason*, en *Kant's Transcendental Deductions*", ed. Eckart Förster, Stanford University Press, Stanford, California, 1989.
- Aune, Bruce - *Kant's Theory of Morals*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1979.
- Foot, Philippa - "Morality as a System of Hypothetical Imperatives", *The Philosophical Review*, Vol. 81, No. 3 (Jul., 1972), pp. 305-316
- Förster, Eckart - Editor de *Kant's Transcendental Deductions*. Stanford University Press, Stanford, California, 1989.
- García Morente, Manuel - *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía*. Ed. Cristiandad, Madrid 2004. 1° edición, Madrid, 1917
- Guyer, Paul - *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Continuum International Publishing Group. Nueva York, 2007.
- "The Possibility of the Categorical Imperative" en *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals – Critical Essays*, ed. Paul Guyer, Ed. Rowman & Littlefield Publishers, Inc. Boston, 1998. pp 215-248.
- Editor de *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, New York, 1992.
- Editor de *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals Critical Essays*, Ed. Rowman & Littlefield Publishers, Inc. Boston, 1998.
- Henrich, Dieter - "The Deduction of the Moral Law" en *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals – Critical Essays*, compilado

- por Paul Guyer, Ed. Rowman & Littlefield Publishers, Inc. Boston, 1998. pp 303-341.
- Herman, Barbara - “Justification and Objectivity: Comments on Rawls and Allison” en *Kant’s Transcendental Deductions*”, ed. Eckart Förster, Stanford University Press, Stanford, California, 1989.
- “On the Value of Acting from the Motive of Duty” *The Philosophical Review*, Vol. 90, No. 3 (Jul., 1981), pp. 359-382
- Hill, Jr. Thomas E., - “Kant’s Argument for the Rationality of Moral Conduct” en *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals – Critical Essays*, ed. Paul Guyer, Ed. Rowman & Littlefield Publishers, Inc. Boston, 1998. pp 249-272.
- Hume, David - *A Treatise of Human Nature*, Dover Publications Inc. Nueva York, 2003. 1º ed. Londres 1739-1740.
- Kersting, Wolfgang - “Politics, Freedom and Order”, en *The Cambridge Companion to Kant*, editado por Guyer, P., Cambridge University Press, New York, 1992.
- Korsgaard, Christine M., - *Las fuentes de la normatividad*, 1º ed. en español, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000. Traducción de Laura Lecuona y Laura E. Manríquez. Título original en inglés: *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, 1996.
- *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, New York, 1996.
- “The Normativity of Instrumental Reason,” en *Ethics and Practical Reason*, ed. Garrett Cullity y Berys Gaut, Oxford Clarendon Press, 1997.
- “Locke Lectures”, trabajo inédito. Hasta hace poco se le podía encontrar en: www.people.fas.harvard.edu/~korsgaard/
- Neiman, Susan - *The Unity of Reason – Rereading Kant*, Oxford University Press, Nueva York, 1994.

- O'Neill, Onora
- *Constructions of Reason – Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, New York, 1989.
 - "Consistency in Action", en *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals – Critical Essays*, ed. Paul Guyer, Ed. Rowman & Littlefield Publishers, Inc. Boston, 1998. pp 103-131.
 - "Vindicating Reason" en *The Cambridge Companion to Kant*, editado por Guyer, P., Cambridge University Press, New York, 1992. pp. 280-308
- Paton, H. J.
- *The Categorical Imperative – A Study in Kant's Moral Philosophy*, University of Pennsylvania Press, 1971. 1° ed., Hutchison & Company, Ltd., Londres, 1947.
- Rawls, John
- *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press. Cambridge, Mass. 2000
- Rivera, Faviola
- *Virtud y Justicia en Kant*. Ed. Fontamara. México D. F., 2003
- Reath, Andrews
- *Agency & Autonomy in Kant's Moral Theory – Selected Essays*, Oxford University Press, Nueva York, 2006.
- Scheneewind, J. B.,
- "Autonomy, obligation, and virtue: An overview of Kant's moral philosophy" en *The Cambridge Companion to Kant*, editado por Guyer, P., Cambridge University Press, New York, 1992. pp. 309-341
- Sullivan, Roger J.,
- *An Introduction to Kant's Ethics*, Cambridge University Press, New York, 1994.
 - *Immanuel Kant's Moral Theory*, Cambridge University Press, New York, 1989
- White Beck, Lewis
- *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, 1° ed., The University of Chicago Press, 1960.