

RAZONES Y MOTIVOS: LA ALTERNATIVA KANTIANA

La discusión sobre los roles de la razón y la pasión en la explicación de la motivación y la conducta humana ha dividido, durante más de doscientos años, a racionalistas y empiristas. Por “racionalista”, vamos a considerar aquí la posición kantiana que sostiene que la razón produce por sí misma resultados prácticos, que la razón puede por sí misma motivar a la acción. Por “empirista”, la posición contraria que sostiene que la razón no puede por sí sola dar surgimiento a una motivación para actuar, y que su único rol es atender a la exigencia de tomar los medios más adecuados para la satisfacción de nuestros fines, mismos que vienen dados por nuestros deseos; esta posición fue enunciada poderosamente por Hume¹, cuando sostuvo que la razón es y no debe ser otra cosa que esclava de las pasiones.

Una discusión sostenida durante tanto tiempo seguramente es el resultado de que ambos bandos poseen sólidas intuiciones que defender. En este trabajo pretendemos considerar cierto reacomodo contemporáneo de los elementos en debate. En vez de situar a los autores respecto de sus posiciones inicialmente antagónicas, es decir, en términos del debate entre razón y pasión, preferimos partir, en cambio, del modo cómo cada parte en la discusión responde a las exigencias del llamado requerimiento internalista. Si la razón ha de tener algún papel en la explicación de nuestras acciones, entonces, ella y los principios que la expresan debe poder motivarnos so pena de comportarnos irracionalmente. Tanto Hume, como Kant, aceptan que si algo es una razón ha de poder motivarnos, es decir, que tienen en este sentido una posición internalista, pero difieren acerca de los alcances o los tipos de razones prácticas. La propuesta de Hume, al menos en su versión ortodoxa, reduce el carácter práctico de la razón a una mera previsión de medios para fines dados por el deseo; la propuesta kantiana busca espacio para principios racionales de carácter prudencial y moral. Hume apoya sus conclusiones en la muy persuasiva idea de que la estructura motivacional humana consiste en un conjunto de deseos conectados de alguna forma con la acción. Sin embargo, esta visión, llevada a sus consecuencias últimas, nos deja sin una noción de razón práctica y convierte a la ética en subjetiva. Aceptando que toda motivación implica deseo, queda la posibilidad, sin embargo, de que algunos deseos

¹ Cf. Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 558.

sean el resultado del reconocimiento de la existencia de razones, o que haya deseos motivados por principios.

Esta última alternativa se aviene con la posición kantiana. La ética, en este sentido, no tiene por qué exhibir un fundamento motivacional previo, llámese deseo o autointerés, desligado de nuestra auto-comprensión como agentes racionales libres. Kant piensa que nuestra condición de agentes, (con sus diversas caracterizaciones: racionales y razonables, fines en sí, libres, autónomos, etc.), puede fundamentar nuestra aceptación de los imperativos, y que es esa misma aceptación la que funciona como explicación de nuestra motivación moral. Esto es, la validez de las exigencias morales tiene que involucrar nuestra capacidad de responder adecuadamente a las mismas, de poder ser motivados por ellas. La idea general es la de exponer una estructura motivacional constituida por los principios éticos que se revelan como válidos desde la perspectiva de nuestra libertad.

Ahora bien, así como ambos autores son internalistas respecto del papel motivacional de la razón, aunque difieran en sus concepciones de los alcances de la misma, así también se puede señalar, por la misma razón, que ambos conciben la necesidad de algún tipo de afección como la causa próxima o empírica de toda acción. Es claro, para Kant, que el modo en que la razón práctica nos afecta consiste en producir un sentimiento peculiar, el respeto, sin el cual no hay modo que la ley moral pueda prender en nuestro carácter. También es dable esperar que una lectura más atenta a las complejidades de la ética humeana, pudiera darnos las pautas para comprender mejor la infraestructura psicológica que nos hace capaces de actuar con base en razones. Aunque esta última expectativa pueda sonar extraña a todos los que conciben la posición de Hume en términos de la sujeción de la razón a las pasiones, hay que señalar que la concepción humeana de la “belief” o “creencia” bien pudiera despertarnos de nuestro humanismo ortodoxo. Sin embargo, esta última posibilidad no será atendida en este trabajo.

Este ensayo está dirigido, fundamentalmente, a mostrar los límites del planteamiento humeano respecto del carácter práctico de la razón y a sugerir la viabilidad de la alternativa kantiana. Al mismo tiempo, queremos señalar que el desarrollo humeano de lo que, con Kant llamaríamos motivos antropológicos, bien pudiera ayudarnos a entender el modo como la razón

puede ser práctica. En la muy elocuente frase de Peter Railton²: “Hume y Kant, no Hume frente a Kant.”

1. La Discusión

Podemos decir, en general, de un proceso de pensamiento que es racional, o que es una muestra de razonamiento, cuando se trata de una actividad gobernada por principios o normas de racionalidad. Decir que una norma determina un proceso mental no consiste meramente en señalar que el proceso coincide con las exigencias del principio, se trata, más bien, de que el proceso ocurre porque, o debido a que, la persona cree que él mismo está de acuerdo con la norma. A esto se refiere Kant, cuando señala que la acción moral es la que se hace de acuerdo con el deber y por deber. En este sentido, decir de una acción que está guiada por la razón significa que ha sido motivada por el reconocimiento de una conexión conceptual adecuada entre nuestro conocimiento del mundo y nuestros deseos e intereses. A la necesidad de reconocer la adecuación de una conexión se refieren nuestras recriminaciones, “te gustaría que te hicieran lo mismo a ti”; o nuestros consejos, “haz el bien sin mirar a quien”; o nuestras quejas, “debí pensarlo mejor”. La acción racional es el resultado de la actividad combinatoria que una persona ejerce sobre sus creencias y deseos, el producto de una actividad mental y no del mero impacto causal de las creencias y los deseos entre sí. Toda teoría que pretenda dar cuenta del carácter genuino de nuestra agencia racional tiene que poder explicar adecuadamente nuestra capacidad de ser guiados por razones. Dicho de otra manera, si queremos darle sentido a la idea de que las personas son agentes reales, capaces de determinar el curso de sus acciones mediante la deliberación y la elección, tenemos que poder explicar cómo las mismas son guiadas por la razón.

En este sentido, podemos señalar que Kant, por ejemplo, reconoce tres clases de principios prácticos: (1) El principio instrumental o imperativo hipotético-técnico, que se refiere a la exigencia práctico-racional de tomar los medios para la satisfacción de nuestros fines. (2) El principio prudencial o de la satisfacción del autointerés, que busca armonizar la persecución de nuestros diversos fines. Se reconoce que, aunque los fines puedan ser cambiantes, la necesidad de ordenarlos, de un modo comprensivo en relación con la totalidad de nuestra vida, no lo es.

² Cf. Railton, P., “Normative force and normative freedom: Hume and Kant, but not Hume versus Kant” en *Normativity*, USA, Blackwell Publishers Inc, 2000.

Y (3) los principios morales, que constituyen los principios de máxima prioridad deliberativa, en el sentido de que permiten responder a la pregunta “¿qué debemos hacer?”, cuando se la plantea desde la perspectiva de una pluralidad de voluntades que en ningún caso puede ser ignorada. Si estos principios resultaran válidos nos llevarían a evaluar nuestra conducta como irracional en aquellos casos en que no tomamos los medios adecuados para la satisfacción de nuestros fines; o cuando preferimos las satisfacciones puntuales inmediatas a las que recomienda una consideración más abarcadora de nuestro bien; y también seríamos irracionales cuando actuamos de forma inmoral. El abanico de principios se reduce para los empiristas. Hume reconoce, sin duda, el primero de estos principios junto con otros relacionados, que se pueden inferir de sus afirmaciones. Entre estos tendríamos, por ejemplo, los siguientes: “1) Formarnos creencias razonables sobre nuestras creencias y objetivos. 2) Seleccionar la alternativa más probable. 3) Preferir el mayor bien... 4) Ordenar nuestros objetivos (estableciendo prioridades) cuando estén en conflicto.”³ Ahora bien, kantianos y humeanos disputan acerca de la capacidad que tienen los principios o normas racionales de contribuir a la explicación de nuestras motivaciones para actuar. Kant se pregunta cómo son posibles los imperativos, en el sentido de buscar una explicación del carácter de necesidad normativa que ellos expresan.⁴ Su respuesta apuntará a mostrar que los procesos psicológicos, que en principio dan origen a la acción, pueden ser gobernados por las normas de la razón, así que tales principios tienen un rol primario que jugar en la explicación de la motivación de los agentes a la acción. Por el contrario, los humeanos consideran que los principios racionales no tienen y no pueden tener un papel primario en la explicación de la motivación o en la fijación de nuestros fines. Incluso el principio instrumental tiene un papel secundario: explicar la extensión de la influencia motivacional de los fines a los medios. Pero no tiene ningún papel en la explicación de la formación original de la motivación.

Esta disputa acerca de los alcances de la razón práctica está conectada con una característica de los requerimientos morales a la que debe atender toda teoría ética; nos referimos a que los juicios y requerimientos morales para ser tales, o en cuanto tales, deben ser capaces de guiar nuestra conducta. Así que tener conciencia de una exigencia moral debe poder motivar o

³ Rawls, J., *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, traducción de Andrés de Francisco, España, Paidós, 2001, p. 65.

⁴ Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Editorial Tecnos, 2005, p. 101.

explicar la motivación a la acción que se sigue de la misma. De aquí se desprende un requerimiento con el que deben cumplir las razones normativas en tanto pretenden explicar nuestras acciones: el llamado requerimiento internalista. Jay Wallace lo define de la siguiente manera: “Si el agente A tiene una razón r para realizar la acción x, y A es adecuadamente consciente de que r es el caso, entonces A debe ser motivado a hacer x so pena de irracionalidad.”⁵

Cuál sea el alcance de este principio no es algo que quede claro, sin embargo, en su mero enunciado. Al respecto es importante tener en cuenta la distinción introducida por Wiliam Frankena⁶, en “Obligation and motivation in recent moral philosophy”, entre dos clases de teorías morales: las internalistas y las externalistas:

(1)Internalistas: serían aquellas que suponen que el conocimiento o la aceptación de la verdad de un juicio moral implica la existencia de un motivo (que no sobrepasa necesariamente otros motivos) para actuar sobre el juicio en cuestión. Si yo juzgo que una acción es correcta, reconozco algún motivo o razón para realizar esa acción. Es parte del sentido de un juicio práctico que un motivo le esté conectado. La razón por la que el acto es correcto es la razón y el motivo para realizarlo: ella es razón práctica.

De acuerdo con Paul Guyer⁷, en su *Kant on freedom, law, and happiness*, se trata de una concepción, según la cual, el principio que determina las acciones que requiere la moralidad debe también suministrar el motivo. De acuerdo con esta definición Kant debe ser considerado como un internalista:

...si bien el móvil de la voluntad humana (y de cualquier ente racional creado por esa divinidad) nunca podrá ser otro que la ley moral, con lo cual aquel fundamento objetivo de determinación tendrá que ser siempre al mismo tiempo el único fundamento subjetivo suficiente para determinar la acción, si ésta no debe cumplimentar tan sólo la letra de la ley sin contener su espíritu.⁸

La concepción humeana, por su parte, ha dado nombre a lo que se considera el internalismo contemporáneo.

⁵ Wallace, J., “Three conceptions of rational agency” en: *Normativity and the will*, U.S.A, Oxford University Press, 2006, p. 43.

⁶ Cf. Frankena, W., “Obligation and motivation in recent moral philosophy” en *Perspectives of morality: Essays of William K. Frankena*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1976, cap. 6.

⁷ Cf. Guyer, P., *Kant on freedom, law and happiness*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

⁸ Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, traducción de Dulce María Granja Castro, México, Editorial Porrúa y Universidad Autónoma Metropolitana, 2001, pp. 160-161.

(2)Externalistas: se consideran aquellas teorías que aceptan que puede haber comprensión moral sin motivación alguna, o que se precisa de un elemento psicológico adicional para producir nuestro acatamiento de los juicios morales. Algunos han pensado que Kant es externalista por su separación, a veces radical, entre razón y sensibilidad. Se considera a Stuart Mill como el representante clásico de esta postura.

El que haya dudas entre clasificar a Kant como perteneciendo a uno u otro de los bandos arroja sospechas sobre la claridad de los términos “internalista”y “externalista”. De hecho, las razones por las cuales se le atribuye la primera posición principalmente a Hume, casi que le da al término un significado opuesto al que quiso clarificar inicialmente Frankena. Este se ocupó de preguntar por la fuerza normativa que compete a la conciencia de nuestros deberes, mientras que para Hume el motivo de la acción tiene que residir en algún otro motivo distinto del deber. Así que, una vez definido el requerimiento internalista, la controversia acerca de sus implicaciones no se detiene. Para los humeanos se sigue que la satisfacción del requerimiento implica que todas las acciones están fundadas en los deseos antecedentes del agente; para un kantiano, sin embargo, las razones pueden satisfacer el requerimiento incluso si no están apoyadas en los deseos antecedentes del agente. Christine Korsgaard⁹ en su *Escepticism about practical reason*, por ejemplo, ha sostenido que del hecho de que un agente A carezca de una motivación para la acción x, no se puede inferir que r no es una razón para que A haga x, dado que queda abierta la posibilidad de que A sea irracional por carecer de la motivación relevante. En este sentido, aunque toda razón explicativa de nuestra acción tiene que ser interna, eso no quiere decir que no haya espacio para pensar, al menos contrafácticamente, la existencia de razones externas. Puede ser el caso, también, que haya ciertas exigencias (morales o prudenciales) que sean definitorias de nuestra agencia, es decir, que debemos suponer operando siempre que haya algún ejercicio de agencia racional, pero que podemos ignorar en ciertas circunstancias. Eso no nos libraría de la existencia de razones para obrar de cierta forma sino que nos convertiría en irracionales, al menos transitoriamente.

La posición característica de Hume y sus seguidores, acerca del papel de la razón en la explicación de la motivación a la acción, resulta de la combinación de su específica concepción

⁹ Cf. Korsgaard, C., “*Escepticism about practical reason*” en *Creating the kingdom of ends*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

de la razón “práctica” con la exigencia internalista. Si las distinciones morales son decisivas en la conducción de nuestra vida práctica; y toda motivación y conducta deben ser explicadas en términos de los deseos, mientras que la razón es inerte en tal sentido, parece seguirse, entonces, que las exigencias morales sólo pueden proveernos de razones para la acción en tanto están adecuadamente conectadas con los deseos previos de los agentes. Un resultado inmediato de esta posición es que arroja una fuerte sospecha sobre la universalidad de los juicios morales (como no disponemos de nuestros deseos no podemos garantizar su distribución universal), y sobre la justificación de cualquier otro principio de racionalidad distinto del instrumental. En particular, se problematiza la capacidad del imperativo categórico para cumplir con las demandas del requerimiento internalista. Según Hume, cuando actuamos de acuerdo con el imperativo hipotético, la motivación se obtiene de la combinación de una creencia y un deseo, siendo éste el que proporciona el impulso a la acción. Puesto que el imperativo categórico, por definición, no se basa en la existencia de un deseo, aunque pueda coincidir con éste, se sigue, entonces, que deberíamos ser motivados solamente por la creencia. Pero esto resulta inadmisibles para un seguidor de Hume, por lo que concluirá que, puesto que el imperativo categórico no puede enfrentar el requerimiento internalista, tenemos que ser escépticos acerca del mismo.

Las aproximaciones kantianas, aunque reconocen la pertinencia del requerimiento internalista, se apoyan en una lectura diferente de las bases psicológicas del comportamiento moral. Para un kantiano, el carácter específicamente racional de realizar una acción por motivo de un deseo depende de cómo se combinen la creencia y el deseo. No basta para juzgar la acción como racional que una pareja de creencia y deseo pueda causar la acción, queda siempre la opción de que una persona esté condicionada para responder de modos absurdos en la presencia de ciertas creencias y deseos, o que la acción sólo sea racional de modo accidental. Un kantiano insistirá en que para actuar racionalmente, una persona debe ser motivada por su propio reconocimiento de la conexión conceptual apropiada entre la creencia y el deseo. Alguien tiene que decidir qué hacer. Alguien debe combinar correctamente creencias y deseos. Las personas actúan racionalmente, entonces, sólo cuando su acción es la expresión de su propia actividad mental espontánea o de su autonomía, y no meramente el resultado del impacto causal de sus creencias y deseos.

En esta dirección no se pueden poner límites de antemano a lo que ha de contar como un principio racional de deliberación ni a sus alcances. Para Kant, ser racional es lo mismo que ser autónomo, es decir, ser gobernado por la razón y gobernarse a sí mismo es una y la misma cosa. Y, aunque dentro del planteamiento kantiano, a primera vista, nos encontramos con razones que pueden ser consideradas como razones externas, (nuestros deberes no desaparecen por el hecho de ignorarlos consciente o inconscientemente), en realidad nuestros deberes no representan restricciones externas sobre nuestras acciones, sino que resultan de los procedimientos y principios envueltos en el querer práctico o autónomo de agentes como nosotros. Dicho de otra manera, los principios de la razón práctica son constitutivos de las acciones autónomas y, por ello, pueden guiar nuestra conducta de un modo compatible con el requerimiento internalista. Interpretado de este modo, el reconocimiento del requerimiento internalista no tiene porqué conducir al escepticismo acerca de los alcances de la razón práctica. O mejor aún, la posición de Kant trasciende esta distinción. La noción de autonomía, darse a sí mismo la ley, es sin duda internalista pero, en la medida en que Kant considera que tanto nuestro conocimiento teórico como nuestra agencia práctica están comprometidos con la razón, habrá razones que se nos aplican en tanto agentes y aunque podamos ignorarlas no dejan de ser razones para nosotros y en este sentido es también externalista. Esto significa que la posición kantiana puede enfrentar el requerimiento internalista sin renunciar a la capacidad de la razón para guiar nuestra conducta y, además, puede dar cuenta de fenómenos como la akrasia. Estas son ventajas considerables.

2. *Los Argumentos*

Una interpretación de esta índole la encontramos en el ensayo *Skepticism about practical reason* de Christine Korsgaard¹⁰. Como su nombre lo indica, el texto trata sobre el escepticismo acerca de la razón práctica que se desprende de la posición internalista interpretada al modo humeano. Korsgaard señala que el escepticismo acerca de la razón práctica, las dudas sobre la extensión en la cual la acción humana es o podría ser dirigida por la razón, tiene dos vertientes:

¹⁰ *Ibid.*, pp. 311-334.

1) el escepticismo de contenido, que supone dudas acerca del impacto de las consideraciones racionales sobre las actividades de deliberación y elección, o que responde negativamente a preguntas como ¿produce el test del imperativo categórico alguna norma real? Y 2) el escepticismo motivacional, que niega que la razón pueda ser un motivo de la acción. Este segundo tipo de escepticismo pretende ofrecer un argumento general para dudar que pudieran existir principios de razón práctica, ya que se apoya en la supuesta incapacidad de la razón para dar origen a una motivación. Según Korsgaard, sin embargo, las consideraciones motivacionales por sí mismas no nos proveen de razones para soportar escepticismo alguno acerca de la razón práctica. El punto es que el escepticismo motivacional se apoya en una mala comprensión de las demandas del requerimiento internalista sobre las razones prácticas. El error de los humeanos, de acuerdo con Korsgaard, es concebir el internalismo como la exigencia de que las consideraciones racionales, para ser tales, deben, necesariamente, tener éxito en motivarnos a la acción. Visto así, el internalismo conduciría directamente al escepticismo puesto que, seguramente, es bastante improbable que exista alguna consideración racional, de la que podamos esperar que tenga éxito en motivarnos a la acción de manera permanente. Pero, el punto es, señala la autora, que la exigencia del internalismo no significa que las razones tengan necesariamente que motivarnos todo el tiempo, sino sólo que tengan éxito en motivarnos en tanto somos racionales.

En este sentido, el acento de la discusión se traslada hacia la idea de en qué consiste ser un agente racional y, desde esta perspectiva, el espectro de cuáles sean los principios que guían al agente en sus deliberaciones no puede ser limitado a priori por la naturaleza del deseo, sino por lo que se considere racional, esto es, por lo que se consideren las normas de la razón. De aquí se desprende, que la supuesta fuerza del segundo tipo de escepticismo práctico depende, en realidad, de la aceptación tácita del primero. Pero, si el escepticismo motivacional no tiene fuerza independiente, si el argumento contra la posibilidad misma de la existencia de principios prácticos no funciona, entonces, es posible concebir que la razón pueda ser práctica sin ninguna inconsistencia. Este es el alcance que tiene el argumento de Korsgaard en el ensayo referido. Un resultado más positivo requeriría establecer, de forma sustantiva, cuáles son esos principios normativos que pueden dar origen a las acciones motivadas independientemente del deseo o, mejor, que pueden dar origen a deseos motivados por principios. Este último paso lo

intentaremos en los ensayos dos y tres de este trabajo, aunque algo diremos al respecto más adelante

Veamos con más detalle el movimiento del argumento negativo de Korsgaard. La premisa fundamental de Hume, a favor de su conclusión de que la razón no es la fuente de los principios morales, reside en su convicción de que los principios morales deben poder motivarnos a la acción:

Si no fuera porque la moralidad tiene ya por naturaleza una influencia sobre las acciones y pasiones humanas, sería inútil que nos tomáramos tan grandes esfuerzos por inculcarla: nada sería más estéril que esa multitud de reglas y preceptos de que con tanta abundancia están pertrechados los moralistas...

Por tanto, dado que la moral influye en las acciones y afecciones, se sigue que no podrá derivarse de la razón, porque la sola razón no puede tener nunca una tal influencia, como ya hemos probado. La moral suscita las pasiones y produce o impide las acciones. Pero la razón es de suyo absolutamente impotente en este caso particular. Luego, las reglas de moralidad no son conclusiones de nuestra razón.¹¹

La discusión sobre la falta de influencia de la razón, a la que se refiere Hume en la cita, constituye el locus clásico de la formulación del escepticismo acerca de la razón práctica, y se expresa en el dictum humeano: “La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas.”¹² El rol de la razón estaría limitado, según este pasaje, al mero discernimiento de los medios para la satisfacción de nuestros fines. La razón nos puede enseñar a satisfacer nuestros deseos y pasiones pero no puede decidir si ellos son racionales; no hay un sentido en el cual los deseos o pasiones sean racionales o irracionales. Nuestros fines son establecidos por nuestros deseos y son estos los que determinan lo que hacemos. Los estándares normativos que aplicamos a la conducta pueden venir de otras fuentes (del sentido moral por ejemplo), pero el único estándar que viene de la razón es el de la efectividad en la elección de los medios.

La razón tampoco puede jerarquizar nuestros fines. Aun la visión de que las elecciones y acciones, que conducen a la satisfacción de nuestro autointerés, deben ser racionalmente preferidas a las que son autodestructivas queda minada por la perspectiva instrumental. El

¹¹ Hume, *Tratado de la...* cit., pp. 618-619.

¹² *Ibid.*, p. 561.

autointerés mismo no tiene autoridad racional sobre los más absurdos deseos. “No es contrario a la razón...preferir un bien menor a uno mayor.”¹³ La razón ni jerarquiza ni selecciona nuestros fines. Esto debe entenderse como una crítica del principio prudencial. Hay que acotar, sin embargo, que Hume no piensa realmente que sería natural o razonable preferir la destrucción del mundo a un simple rasguño en un dedo. Más bien, sostiene que podemos y debemos proponernos como objetivo una vida conducida de acuerdo con un sistema coherente de deseos regidos por el deseo de segundo orden, pudiéramos decir, de una vida calmada y serena. Esto debería llamar nuestra atención sobre la relación dramática pero no trágica entre razón y pasión en el pensamiento de este autor. En todo caso no podemos olvidar que hay un humanismo que debemos atender primero.

El argumento de Hume, que apunta a sus conclusiones escépticas, tiene la siguiente forma: antiguos y modernos sostienen que la razón debe regular nuestra conducta, reprimiendo las pasiones o haciéndolas conformes consigo misma, pero: 1) la razón por sí sola no puede proveer nunca un motivo para cualquier acción, y 2) la razón nunca puede oponerse a la pasión en la dirección de la voluntad.¹⁴

A favor de 1) tenemos: a) que la razón sólo versa sobre relaciones de ideas o cuestiones de hecho, es decir, su alcance es estrictamente teórico; b) Las relaciones de ideas (lógicas o matemáticas) no nos proveen de motivos. No producen conclusiones acerca de la acción; y c) somos movidos por la percepción de relaciones causales sólo si hay un motivo preexistente. El peso de 2), que la razón no puede oponerse a la pasión en la dirección de la voluntad, depende entonces de 1), de la limitación previa del alcance de la razón al ámbito de los enunciados teóricos. De aquí se sigue, entonces, el famoso dictum humeano: “Que la razón es, y no debe ser otra cosa, que esclava de las pasiones.”¹⁵

El argumento busca negar la posibilidad de un empleo práctico, más amplio, de la razón, esto es, que haya otra clase juicios y operaciones racionales distintas del razonamiento instrumental. Su escepticismo motivacional (acerca del espectro de la razón como motivo)

¹³ *Ibid.*, p. 619.

¹⁴ Cf. Hume, *Tratado de la...* cit., L II, p III, sec iii, p. 518.

¹⁵ *Ibidem.*

depende, como ya hemos señalado, de su escepticismo de contenido (acerca de lo que se cree son los límites de la razón en relación con la elección y la acción).

Ahora bien, en la interpretación más fuerte de este argumento, Hume parece decir, que todo razonamiento que tenga influencia motivacional debe empezar en alguna pasión, puesto que éstas son las únicas fuentes de motivación, y debe proceder a seleccionar los medios para satisfacer a esa pasión, siendo ésta la única operación de la razón que trasmite fuerza motivacional. Dicho de otra manera, el elemento motivador ha de ser siempre un elemento no racional, y el único tipo de racionalidad: la de la relación medio-fin o razón instrumental. La crítica de Korsgaard consiste en señalar que estos son puntos separados. Se puede dudar de ellos por separado y cuestionarlos por separado. Bernard Williams¹⁶, en “Internal and external reasons”, por ejemplo, niega la reducción humeana de los principios de razón, (habría otros principios racionales además del principio instrumental), pero acepta la idea de una fuente motivacional no racional. Un kantiano debe negar ambos argumentos: hay operaciones de la razón práctica que sostienen conclusiones acerca de la acción que no envuelven el discernimiento de relaciones entre pasiones (o cualquier fuente motivacional preexistente) y acciones. Esto convierte en central la pregunta: ¿Cómo podrían las operaciones de la razón sostener conclusiones que nos motiven a la acción?

Un argumento contemporáneo a favor de la idea de que tiene que haber, a los efectos de la explicación de la existencia de razones para la acción, una predisposición a la misma, normalmente un deseo, lo podemos encontrar en el caso del mencionado Bernard Williams¹⁷. Para este autor existen dos clases de reclamos de la razón, o dos modos de hacer esos reclamos. Supongamos que digo de una persona P que tiene una razón “r” para hacer A. Si quiero implicar con esto que P tiene un motivo para hacer A, el reclamo es de una razón interna. Si no es así, se trata de un reclamo externo. Williams quiere mostrar que sólo existen las razones internas. Señala que, dado que el reclamo de una razón externa no implica la existencia de un motivo, no se le puede usar para explicar la acción de alguien, i.e., no podemos decir que P hizo la acción A por causa de la razón r; porque r no provee a P de un motivo para hacer A, pero esto es lo que necesitamos para explicar la acción A de P, esto es, un motivo. Entonces, las razones tienen que

¹⁶ Cf. Bernard, W., “Internal and external reasons” en *Moral luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 101-113.

¹⁷ *Ibidem*.

ser internas y para poder serlo tienen que apoyarse en alguna predisposición a la acción ya presente en el sujeto de la acción. La reflexión y la deliberación pueden generar nuevos motivos, pero sólo en la medida en que se apoyen en los motivos preexistentes. Las razones externas, en tanto no presuponen una fuente de motivación apropiada, tienen que demostrar cómo podrían engendrar por sí mismas nuevos motivos.

A primera vista, esta objeción al externalismo, simplemente supone que la reflexión por sí sola debe ser incapaz de dar surgimiento a una nueva motivación. Pero si, como sostiene Hume, cualquier cosa puede ser causa de cualquier otra, la conclusión debe esperar a tener el soporte de alguna investigación empírica. Se podría preguntar si el argumento que excluye la capacidad motivacional de las razones, sean demostrativas o probables, se debe considerar bien como un argumento que produce una conclusión *a priori* acerca de que la razón como tal no puede producir motivación alguna, o como uno empírico a favor de que no hemos observado u observamos que de las razones se sigan impulsos a la acción. Si el argumento es *a priori*, entonces, al menos Hume se contradice en relación con su conclusión del libro I del *Tratado* de que ninguna relación causal puede ser descubierta o excluida *a priori*, y que ninguna relación causal se sostiene con necesidad en este sentido. Si es *a posteriori* no puede excluir de antemano la posibilidad de lo que no es auto-contradictorio. Evidentemente hay un sentido elemental en que podemos hablar de que la motivación presupone una disposición previa a la acción: es conceptualmente imposible adquirir a través de la deliberación una motivación que sea independiente de la disposición a la cual uno estaba sujeto antecedentemente. Pero, antes de establecer cuáles son esas disposiciones, no podemos pretender dejar de lado la posibilidad de que la deliberación adecuada, prudencial o moral, pueda producir primariamente la motivación correspondiente. Hay claramente un sentido en que la deliberación debe ser hecha en primera persona, pero no sería buena deliberación en ningún sentido si los elementos relevantes de la situación no fueran visibles también para cualquier otro, que quisiera pensar lo que el agente debe hacer en la situación dada. Llegar a una conclusión sobre la mejor acción a realizar por alguien con ciertas creencias, valores y deseos en una situación dada es algo que cualquiera puede hacer, para descubrir luego que uno mismo está en esa situación. Es claro que este rol de la razón, que algunos llaman legislativo o directivo no basta por sí solo para justificar la acción, pero por ello no tiene que ser ignorado. La idea de que la disposición antecedente haya de ser un

deseo y que la sola reflexión es incapaz de producir una nueva motivación debe apoyarse en otras consideraciones.

La versión moderna del señalamiento humeano de que la razón no puede motivar a la acción independientemente del deseo, es decir, el internalismo de Williams, resulta de dar por sentado el supuesto empirista de que las motivaciones no están bajo nuestro control directo. En este sentido, se entiende que estar motivado es estar sujeto a alguna clase de deseo, y los deseos, como ya sabemos, son estados psicológicos que no están a nuestra disposición. Puesto que el empirismo considera que los deseos son los principios activos en la economía psicológica humana, el elemento que nos mueve, y que somos pasivos frente a nuestros deseos, tienen que concluir que la razón no puede por sí sola producir una motivación en la dirección de lo que debemos hacer. Al final, detrás de cada modalidad específica del valor, tiene que encontrarse un deseo específico o un fin dado por el deseo. Y la razón sólo puede proveer los medios para el fin dado de antemano.

La aceptación, sin titubeos, de la conexión entre las razones y los deseos como predisposiciones a la acción, proviene del hecho de que el empirismo da por sentado que el principio instrumental o está justificado o no necesita justificación. Pero esto puede ser simplemente un mito cuando se ve desde una perspectiva más amplia de la razón como guía de nuestra conducta. Nadie creará que uno está justificado en envenenar a alguien sólo porque desea hacerle daño. Creemos que somos capaces de evaluar nuestros fines y ver si tienen la dignidad necesaria como para ser perseguidos o evitados, en caso de que ya los tengamos, o formulados a partir de la reflexión, en el caso en que no. Esto es parte de lo que pensamos somos capaces de hacer, creemos que podemos guiarnos por la razón. Pero esto es algo que la posición empirista parece negar cuando se piensa en las consecuencias de sus supuestos hasta el final.

Para ver porqué esto es así recordemos que una persona actúa racionalmente cuando es motivada por su propio reconocimiento de la conexión conceptual apropiada entre sus creencias y sus deseos. En este sentido, diremos de alguien que considera el principio instrumental como un principio racional y está en una situación que demanda atender a los medios para la satisfacción de un fin, que si lo hace, entonces es guiado por la necesidad racional de hacer lo que la razón presenta como necesario. En este sentido, se tratará de un agente racional. *Mutatis mutandis*, lo mismo vale para un creyente racional. Entendemos por tal, aquél que es guiado por

la razón en la determinación de sus creencias. Pero tengamos en cuenta que en ambos casos, la exigencia de las razones es normativa, no es lógica ni causal. Veamos la diferencia con un ejemplo. Hablamos de necesidad lógica cuando una conclusión se sigue con necesidad de unas premisas. Por ejemplo de las premisas “todos los hombres son mortales” y “Sócrates es hombre”, se sigue necesariamente la conclusión “Sócrates es mortal”. Pero no es verdad que sea lógicamente necesario que yo acepte o llegue a creer en la conclusión, porque si este fuera el caso nadie podría fallar en aceptar las conclusiones que se siguen de los razonamientos, pero sabemos, y muchas veces por experiencia, que cualquiera puede fracasar en aceptar las implicaciones lógicas de sus otras creencias, incluso cuando le son señaladas. Basta con que pongamos el ejemplo de Sócrates en primera persona, para tener un claro ejemplo de resistencia a creer en nuestra mortalidad. La conclusión que se desprende es que resulta necesario creer en las implicaciones lógicas de nuestras otras creencias en la medida en que somos racionales, pero no es el caso que seamos siempre racionales. También en el caso de la agencia racional podemos distinguir entre la conexión necesaria que puede darse entre nuestros fines y nuestros medios, y el hecho de que efectivamente nos dejemos guiar por dicha conclusión. También aquí, se trata de ser guiados por la razón en la medida en que somos racionales, lo cual no siempre es el caso porque somos imperfectamente racionales. De acuerdo con esta lectura el principio instrumental se podría definir, por referencia a una evaluación anterior de nuestros fines, más o menos así: “Si P tiene una razón r para perseguir F, entonces, P tiene una razón para tomar los medios para F.” Esto, además de mostrar que el principio instrumental no se justifica por sí mismo, (muy pocos aceptarán que “tomar todos nuestros deseos como fines” es un mandato de la razón), supone también que estamos obligados a tomar ciertos medios, (los medios para cumplir con los fines valiosos y dignos en general), aunque su objeto no sea efectivamente nuestro fin.

El problema con el internalismo humeano es que no puede dar cuenta del carácter guía de la razón y no puede porque desconoce el carácter normativo de las razones. Para Hume el vínculo que existe entre el par creencia-deseo, por un lado, y la acción, por el otro, es de necesidad causal. Se trata de la necesidad con la cual el observador alcanza la conclusión de que cierto efecto se seguirá de la causa.¹⁸ Por ello, al parecer, Hume sólo puede decir que una persona está causalmente determinada a actuar de cierta manera a partir del reconocimiento de

¹⁸ Cf. Hume, *Tratado de la... cit.*, p. 171.

que la acción en cuestión promoverá su fin. Pero dentro de su sistema esto significa que un observador externo puede predecir la conducta del agente conociendo de antemano cuáles son los fines que la persona persigue; pero la persona misma, aquella cuya conducta es anticipada, no está sujeta a dictado alguno de la razón. La conexión entre razones y fines se establece en tercera persona y no en la primera como se esperaría si la razón de alguien es su razón. Por ello, la formulación adecuada del principio instrumental de acuerdo con estas premisas no satisfaría la condición guía y se expresaría aproximadamente así: “Si un agente P desea o persigue efectivamente un fin F dado, entonces, P tiene una razón para tomar los medios para F”. Pero, si queremos que haya algún ejercicio u operación racional en este caso, tendríamos que suponer otro principio que nos exige tomar como nuestro fin lo que deseamos. Y esto significa que el empirismo o tiene que reconocer que la normatividad del principio instrumental se apoya en otras consideraciones o simplemente le niega cualquier papel práctico a la razón. Este último cuerno del dilema parece ser la posición final de Hume.

Jay Wallace¹⁹ en “Three conceptions of rational agency” profundiza en esta última conclusión. Wallace nos invita a pensar en aquellos casos en los cuales la reflexión sobre una razón, claramente interna, falla en generar la motivación del tipo apropiado. Tenemos el deseo de hacer algo divertido o la disposición a hacerlo. Después de deliberar llegamos a la conclusión, por ejemplo, de que ir al cine sería algo divertido, pero resulta que habiendo alcanzado la conclusión no se produce ningún deseo particular en esa dirección. Si la disposición a desear la diversión se entiende como cualquier cosa que uno crea entretenida, entonces, la ausencia de la ocurrencia del deseo en tales circunstancias demuestra que la disposición no estaba realmente presente después de todo. Pero si, cada vez que fallamos en generar la respuesta adecuada, decimos que la disposición no existió, entonces, no hay modo de que pueda existir algún tipo de irracionalidad práctica. Se vuelve imposible comprender como alguien puede aprehender las razones que tiene para hacer algo y, al mismo tiempo, fallar en ser motivado de acuerdo con esas razones. En el mejor de los casos se podría señalar algún tipo de error teórico, (nos equivocamos acerca de lo divertido por hacer), pero los casos distintivos de comportamiento práctico irracional, como el *akrático*, por ejemplo, no serían posibles. La ausencia de la ocurrencia de un deseo de hacer algo x, en el caso en que uno crea que hacer x sería algo divertido, revela que

¹⁹ Wallace, “Three conceptions of... cit., p. 43-62.

nuestro set motivacional no es tal como para darle a uno una razón para hacer algo divertido. De aquí se desprende que estaríamos siempre motivados a hacer lo que tenemos razones para hacer, sean cuales sean nuestras creencias. Pero, esto significa que el requerimiento motivacional, que señala que deberíamos ser motivados de acuerdo con nuestras creencias acerca de lo que tenemos razones para hacer, se volvería inviolable. Pero si no es posible violar el requerimiento motivacional, nuestra concepción de nosotros mismos como agentes que se determinan se vuelve del mismo modo desvalorizada.

Según Wallace, el problema más grave del internalismo al estilo Williams, es que vuelve imposible dar satisfacción a la condición guía de la razón. Para que la razón pueda ser guía en la dirección de nuestra conducta nuestra actividad debería ser controlada por el hecho mismo de la aprehensión deliberativa de las razones que tenemos para actuar. Esto es, la comprensión de una consideración como normativa, es decir, como recomendando hacer una acción determinada, debería ser por sí misma la que gobierna nuestra motivación para la realización de la acción. Según el internalismo, sin embargo, resulta que no hay espacio para la captación de las razones en este sentido. La motivación puede ser disparada causalmente por las creencias del agente, pero estas creencias no son creencias normativas acerca de lo que sería bueno o deseable hacer, sino creencias acerca de la disponibilidad de las cosas que, como un asunto contingente de nuestra psicología, resulta que uno desea.

Si quiero pasar una tarde divertida, la deliberación reflexiva me puede ayudar a especificar un fin sustantivo dado, como ir al cine, por ejemplo. Pero, en este caso, el pensamiento no ejerce ningún rol distintivamente normativo referido, pongamos por caso, a establecer lo que habría de bueno o valioso en ir por diversión, acerca de si esto es lo que uno debe disponer. El agente humeano de Williams está, más bien, comprometido causalmente, dada su disposición previa, con cualquier cosa que pudiera contar como diversión dadas las circunstancias. Se trata de una razón muda en atención a lo que haya de recomendable o valioso en lo que termina proponiendo. Este resultado desdibuja nuestra condición de agentes racionales, capaces de determinar lo que hacemos como resultado de nuestra propia deliberación reflexiva.

Pongamos esquemáticamente la propuesta de Williams para ver con más claridad la alternativa de Korsgaard. Lo que de alguna manera parece claro para Williams es que:

1) Las razones para alguien hacer algo deben ser consideraciones que lo inclinarían (o motivarían) a hacerlo si él atendiera racionalmente a tales consideraciones. (Principio de la razón como guía).

2) Piensa de alguna manera, con Hume, que las únicas consideraciones capaces de inclinar a alguien hacia una acción son aquellas que la representan como un modo de obtener algo que desea, o desearía, una vez informado de su posibilidad.

3) De 1 y 2 se sigue que las únicas consideraciones que pueden calificar como razones para la acción de un determinado agente son las que apelan a sus inclinaciones antecedentes (a su kit motivacional subjetivo). De aquí se sigue la conclusión de Hume que la razón es esclava de las pasiones.

Nuestra discusión nos ha llevado a sostener que el internalismo de Williams carece de una adecuada concepción de la agencia racional. Que su posición no logra explicar el fenómeno del gobierno o la autoridad de la razón sobre nuestra conducta; esto es, el hecho de que nuestro entendimiento deliberativo controla nuestro comportamiento, al menos en aquellos casos en que tenemos éxito en actuar de acuerdo con nuestro mejor juicio. La ceguera interpretativa del internalismo empirista en relación con las posibilidades de la agencia racional, tiene su origen, con seguridad, en el supuesto cuestionable de que la motivación es un estado respecto del cual somos siempre totalmente pasivos. Pero, una vez que hemos mostrado que el escepticismo motivacional no se sostiene por sí solo, que depende de una restricción a priori no justificada de lo que cuenta como un principio racional, podemos revisar con más cuidado el concepto de agencia racional y sus principios asociados.

Tenemos, entonces, que aún el escéptico acerca de la razón práctica admite que los seres humanos pueden ser motivados por la consideración de que una acción dada es un medio para un fin deseado. Pero, hemos sostenido que no es suficiente para explicar este hecho que los seres humanos se puedan comprometer en el razonamiento causal. Es perfectamente posible imaginar, señala Korsgaard en el artículo referido, una clase de seres que pudieran comprometerse en el razonamiento causal y fueran capaces de captar la relación medio-fin, pero que no fueran motivados por ese conocimiento. Kant²⁰ ofrece un ejemplo en la *Fundamentación I*. Allí imagina

²⁰Cf. Kant, *Fundamentación de la... pp. 71-72*cit.

a un ser humano capaz de razonar teóricamente pero no prácticamente. Kant se pregunta ¿Cómo sería el mundo si la naturaleza hubiera tenido la felicidad como nuestro único fin? Y deja entrever, que nuestras acciones bien habrían podido ser controladas enteramente por los instintos diseñados para asegurar nuestra felicidad. Siendo así, la razón sólo le serviría a esta criatura para contemplar la feliz constitución de su naturaleza. Ella sería capaz de ver que sus acciones son racionales, en el sentido de que promueven los medios para sus fines (la felicidad); pero ella no actúa motivada por la razonabilidad de los fines o de los medios, sino por instinto.

Como ya se ha dicho, ser motivado por la consideración de que una acción es un medio para un fin deseable es algo más que meramente reflexionar sobre ese hecho. La fuerza motivadora unida al fin debe ser transmitida a los medios, para que ésta sea una consideración que ponga al cuerpo en movimiento- y sólo si se trata de una consideración tal, podemos decir que esa razón tuvo o tiene una influencia sobre la acción. Una persona prácticamente racional no sólo es capaz de realizar ciertas operaciones mentales, sino también de transmitir fuerza motivadora a lo largo de las vías abiertas por la reflexión. De otra manera, aun el razonamiento medio-fin no cumpliría con el requerimiento del internalismo.

De aquí se sigue la conclusión de Korsgaard. El requerimiento internalista no implica que nada pueda interferir con la transmisión de la fuerza motivacional... Hay una diversidad de cosas que pueden interferir con la influencia motivacional de una consideración racional dada. La rabia, la pasión, la depresión, la distracción, la pena, la enfermedad mental o física: todas estas cosas podrían hacernos actuar irracionalmente, esto es, llevarnos a fallar en ser motivacionalmente responsables ante las consideraciones racionales disponibles para nosotros. La necesidad, o el carácter obligatorio de las consideraciones racionales, radican en las consideraciones mismas, no en nosotros. Esto significa que nosotros no somos motivados necesariamente por ellas... o, más bien, que su necesidad subyace en el hecho de que cuando ellas nos mueven, sea en el reino de las convicciones o de la motivación, nos mueven con la fuerza de la necesidad. Pero no será el caso que nos mueven necesariamente siempre. Así, una persona, puede ser irracional, no sólo por fallar en la observación de conexiones necesarias, sino también por ser voluntariamente ciega a las mismas o, aún, por ser indiferente.

Esto vale tanto para el ámbito teórico, como para el práctico. Una persona racional desde el punto de vista teórico no sólo es capaz de realizar operaciones lógicas e inductivas, sino

también de ser apropiadamente convencido por ellas: mi convicción sobre las premisas debe ser adecuadamente transmitida a la conclusión. Lo que pide el requerimiento internalista, en este caso, es que las razones sean capaces de convencernos en tanto somos racionales. En conclusión: para que un argumento teórico o práctico tenga el status de una razón, debe ser capaz de convencer o motivar a una persona racional, pero de ello no se sigue que esa razón sea capaz de convencer o motivar a una persona todo el tiempo, ya que somos imperfectamente racionales. Se puede seguir de la suposición de que somos personas racionales y de la suposición de que un argumento es racional que, si no somos motivados o convencidos, debe haber alguna explicación de esas fallas. Podemos ser prácticamente irracionales por muchas diferentes causas.

Gran parte del escepticismo acerca de la razón práctica obedece, entonces, de acuerdo con Korsgaard, a una falsa comprensión de las exigencias del requerimiento internalista. Éste no demanda que las consideraciones racionales siempre tengan éxito en motivarnos. Todo lo que requiere es que tales consideraciones tengan éxito en motivarnos en tanto somos racionales. Si aceptamos que puede haber resistencias irracionales a comportarse de acuerdo con las demandas de la relación entre medios y fines, entonces el escepticismo respecto de otras formas de racionalidad no parece tan concluyente.

Pensemos, por un momento, en el caso de la prudencia o el autointerés. Para Hume, la persona prudente es la que actúa de acuerdo con el apetito general del bien y por aversión al mal (placer y dolor). Si las pasiones serenas permanecen dominantes tendremos a una persona prudente. La deliberación es conducida en vistas del bien mayor. Pero si el deseo por el bien mayor no predomina, no sólo el motivo, sino la razón para hacer lo que conducirá a un bien mayor desaparece. Para Hume no es contrario a la razón preferir un bien menor a uno mayor. Pero esto tiene como consecuencia que nunca habrá irracionalidad, porque si no escoges los medios adecuados para el bien mayor es porque tú deseo por el bien menor es más fuerte, o porque no cuidas del bien cuyos medios de realización escogiste mal. Esto hace parecer al bien mayor como un fin que puedes o no cuidar y la racionalidad es relativa a lo que cuidas. Pero una vez que hemos admitido que uno puede fallar por algún otro motivo en la consideración racional, no hay ninguna necesidad de aceptar el análisis humeano del caso. El punto es que aceptar la conclusión de Hume dependerá de aceptar previamente la limitación de la racionalidad a la sola relación medio-fin. Esto significa que el análisis motivacional depende del análisis del contenido

de los principios racionales de la acción, no al revés. Esto podría ser el equivalente de la revolución copernicana a nivel práctico.

Uno puede ser motivado o no a escoger cierto curso de acción que conduce a un bien mayor, pero esto no significa que no haya cierta autoridad racional del bien mayor, que éste sea un bien entre otros, algo que alguna gente cuida y otros no. Pensemos, por analogía, en la relación medio-fin. También aquí podemos o no ser motivados a realizar la acción más adecuada para alcanzar el fin, pero esto no muestra que preocuparnos por los medios óptimos para nuestros fines es tan sólo un fin entre otros, un fin que alguna gente cuida y otros no. En ambos casos, lo que tenemos es el hecho de que las personas a veces son motivadas por consideraciones de esta clase, y que todos nosotros pensamos, tanto en el primero como en el segundo caso, que es racional ser motivados así.

Admitir la posibilidad de verdadera irracionalidad significa que no siempre es posible argumentar frente a alguien sobre un comportamiento racional. La persona puede estar bloqueada prácticamente, aunque entienda el asunto teóricamente. Este bloqueo tiene causas psicológicas: rabia, pasión (incontinencia). Se pensó siempre que el internalismo suponía que quienquiera entendiera el argumento actuaría correctamente. (La conclusión del silogismo práctico es la acción). Pero si hay una brecha entre entender una razón y ser motivado por ella, entonces, el internalismo no implica que las personas puedan ser conducidas siempre, mediante razonamientos, a una conducta razonable. La razón motiva a alguien que es capaz de ser motivado por la percepción de una conexión racional. La racionalidad, sin embargo, es una condición de la que el ser humano es capaz, pero no es una condición en la que estemos siempre. Es por esta situación que algunas teorías éticas, centradas en la idea de razón práctica, son mejor pensadas como estableciendo caracteres ideales. Una persona con buen carácter será, en tal visión, una que responde a las razones disponibles de una forma apropiada; alguien cuya estructura motivacional está organizada para la receptividad racional, así que las razones, de acuerdo con su propia fuerza y necesidad, requieren de educación moral. Los seres humanos deben ser enseñados o habituados a escuchar a la razón, porque somos, como dice Kant, imperfectamente racionales.

3. La Alternativa Kantiana

Atendiendo a estas consideraciones de Korsgaard, John Rawls ha formulado una concepción del agente racional como:

...alguien cuyo carácter, o cuya plena configuración emocional, incluye (entre otros) los dos tipos siguientes de deseos: Primero, los deseos dependientes de objetos. El objeto de un deseo dependiente de objetos, o el estado de cosas que lo satisface, puede describirse sin recurrir a concepciones morales o principios racionales o razonables....Muchas clases de deseos son indefinidamente dependientes de objetos, incluidas muchas, sino la mayoría de las pasiones de Hume. Aquí se incluyen los deseos de comida y bebida y de sueño, los deseos de realizar actividades placenteras de todo tipo, y los deseos que dependen de la vida social: deseos de prestigio, de poder y de gloria, y de propiedad y riqueza. Y muchos más.

En segundo lugar, están los que llamaré deseos dependientes de *principios*. Estos son de dos tipos principales, dependiendo de que el principio en cuestión sea racional o razonable.²¹

Entre los principios racionales, es decir, los referidos al razonamiento sobre cuestiones de la vida buena o prudenciales, tenemos: i) Adoptar los medios más efectivos para nuestros fines; ii) formarnos creencias razonables sobre nuestros fines y objetivos; iii) seleccionar la alternativa más probable; iv) preferir el mayor bien u ordenarlos secuencialmente; v) ponderar la evidencia, etc. La idea general, según Rawls, es que estos principios nos permiten especificar las actividades y acciones a seguir por un agente singular dotado con un conjunto de fines. El agente en cuestión puede ser un individuo, una asociación, una comunidad, una nación o una alianza de naciones.

Los principios razonables son:

...aquellos que regulan cómo debe comportarse una pluralidad de agentes (o una comunidad o sociedad de agentes), ya sean personas individuales o grupos, en sus relaciones mutuas. Los principios de equidad o justicia que definen una cooperación equitativa son ejemplos típicos.²²

Ahora bien, lo característico de los deseos dependientes de principios es que el objeto de la actividad deliberativa, en la que nos vemos involucrados, no puede ser definido sin acudir al conjunto de principios, sean racionales o razonables, que rigen la misma actividad. Sólo alguien capaz de entender y aplicar estos principios puede tener los deseos en cuestión. Creo que con este espíritu se puede interpretar el famoso ejemplo de Kant, en la Segunda Crítica, referido a la relación entre moralidad y libertad:

²¹ Rawls, *Lecciones sobre la...* cit., pp. 64-65.

²² *Ibid.*, p. 66.

Suponed que alguien afirma de su inclinación al placer 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 se 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 lo que respondería. Pero preguntadle si su príncipe, con amenazas de la misma pena de muerte inmediata, pretendiera que él diera un falso testimonio contra un hombre honesto a quien el príncipe quisiera perder con pretextos plausibles, si ahora él, por muy grande que pueda ser su amor a la vida, cree posible vencerlo. Quizá él no se atreverá a asegurar si lo vencería o no; pero que ello es posible, lo tiene que admitir sin dificultad. Así pues, él juzga que puede hacer algo porque es consciente de que debe hacerlo y reconoce en sí mismo la libertad que, sin la ley moral, le habría permanecido desconocida.²³

Si nos olvidamos por un momento del tema de la relación de prioridad entre libertad y moralidad, podemos encontrar en el texto kantiano un claro ejemplo de deseos dependientes del objeto y otro de un deseo o posible deseo dependiente de principios. Para explicar, en el primer caso, el motivo de mi conducta no se necesita invocar más que el deseo por el objeto o el temor a la muerte. Si fuere el caso que el agente decidiera arrostrar las consecuencias mortales de su acto, seguramente necesitaríamos una explicación más compleja relacionada con su personalidad, con el modo cómo se concibe. Pudiera tratarse de alguien que afirma que una vida sin riesgos no vale la pena, el caso de don Juan enfrentando a la muerte, o que sin amor nada tiene sentido, pudiera tratarse de Eloísa arriesgándolo todo por Abelardo y viceversa. Pero estamos seguros que en estos casos entran en consideración modos de valorar la propia vida en general, de concebir la propia integridad, que no pueden ser comprendidas apoyándonos sólo en la atención a nuestro deseo por el objeto. Hace falta darle valor a la coherencia de nuestros actos, al objeto de nuestros desvelos, a la pasión amorosa misma. Y nos parece que toda esta complejidad no puede ser reducida a la mera fuerza de un vector del deseo. Hace falta comprender la dignidad de nuestros fines y esto seguramente requiere de una deliberación guiada por exigencias prudenciales y morales. El caso es más claro aún en relación con nuestra capacidad para enfrentar la amenaza a nuestra vida por la consideración de principios que en ningún caso parecieran provenir de deseos antecedentes o más fuertes que el de preservar la vida. Kant nada nos dice acerca de si el enemigo del rey es nuestro amigo, o alguien a quien admiramos o apreciamos. Describe la situación con el mínimo de recursos: o miente y vive o dice la verdad y muere. El punto es que no podemos entender la situación sin acudir a los principios ordinarios de la virtud, lo que Rawls llama principios razonables; y no tenemos que suponer una afección determinada hacia el sujeto

²³ Kant, *Crítica de la razón práctica...* cit., p. 29.

amenazado, para concebir, tan sólo con que el amenazado entienda la importancia del principio del respeto a la verdad y a la vida ajena, que puede desarrollar una disposición a decir la verdad en este caso concreto, a pesar de las amenazas y del temor que generan.

Si es cierto, entonces, que no podemos describir los deseos morales y prudenciales, que solemos tener, sin embarcarnos en algún tipo de actividad deliberativa basada en principios racionales y razonables, entonces:

Por definición, pues, un agente racional es aquél cuyo carácter, cuya configuración de deseos (pasiones), contiene deseos dependientes de principios asociados a los principios de la razón práctica. Como cualquier otro deseo, estos deseos tienen más o menos fuerza, que puede variar de tiempo en tiempo. Pero más allá de esto, los principios con los que estos deseos se asocian son reconocidos por el agente como principios con autoridad: con la autoridad, digamos de la razón... Es a través de los deseos dependientes de principios como los principios de la razón práctica prenden en el carácter del agente.²⁴

La definición de agente racional de Rawls, no desconoce la fuerza del argumento de los que, como Williams, sostienen que los reclamos de la razón práctica están sujetos a un proceso deliberativo racional que comienza en los intereses y motivos que uno ya posee, pero no ven razón alguna para reducir los elementos del set motivacional a los puros deseos. Es claro que hay un sentido en el que toda acción intencional envuelve deseos. Siempre podemos decir que los agentes hacen lo que desean hacer cuando realizan algo con intención. Pero de aquí no se sigue que debamos asumir que somos enteramente pasivos respecto de nuestros deseos. La idea de que existen deseos dependientes de principios racionales y razonables, deseos cuya etiología está directamente conectada con razones, crea el espacio para hablar de autodeterminación, para negar la concepción de que lo que hacemos es solamente una función de la fuerza causal de nuestros estados conativos previos y sustituirla por la idea, sin ignorar los deseos, de que los agentes pueden escoger por sí mismos lo que van a hacer. Korsgaard señala, en este sentido, que no se puede argumentar que el set motivacional del agente contiene sólo fines provenientes del deseo, porque esto sería verdadero sólo si todo razonamiento fuera de la variedad medio-fin. La clase de ítems que se encuentran en el set no limitan la clase de razonamientos, sino más bien dependen de qué clase de razonamientos son posibles. Tampoco puede uno asumir que el set motivacional consiste sólo de elementos individuales e idiosincráticos, porque esto es cerrar sin argumentos la posibilidad de que la razón pudiera sostener conclusiones que todo ser racional

²⁴ Rawls, John, *Lecciones sobre la...cit*, p. 66.

debe reconocer y ser motivado por ellas. (La estrategia kantiana, al menos en la *Fundamentación*, consistirá precisamente en conectar libertad y razón buscando mostrar que el imperativo categórico es la única opción para una voluntad que requiere una ley que le sea intrínseca). Así como se deja abierta la respuesta a cuáles operaciones sostienen conclusiones acerca de qué hacer y perseguir, así se debe dejar abierta la suposición de que seamos capaces de ser motivados por ellas.

4. *La Motivación moral en la filosofía Kantiana*

Ahora bien, en relación con el modo en que somos motivados efectivamente a la acción, Kant parece estar más cerca de Hume de lo que solemos reconocer. En la medida en que ambos son internalistas, es decir, que piensan que el reconocimiento de la validez de un principio moral debe ser un motivo para la acción, ambos otorgan un papel central a nuestras afecciones como causa de las acciones. Como la moral motiva y Hume no concibe que la razón pueda hacerlo, concluirá que la razón no puede ser la fuente de ningún principio moral. El mismo principio internalista, que la moral motiva, apoya la convicción kantiana de que la razón debe ser capaz de producir algún tipo de sentimiento distintivamente moral, y es que Kant parece pensar, al menos cuando habla explícitamente de nuestra conducta al nivel fenoménico, que alguna clase de afección o deseo motivado debe ser la causa próxima o empírica de toda acción.

Kant señala con total claridad la diferencia entre legislación y ejecución, en relación con nuestras acciones morales, en sus *Lecciones de ética (Moralphilosophie Collins, de 1784-1785)*, una diferencia que hemos venido presuponiendo a partir de la distinción entre deseos inmotivados y deseos motivados:

Ante todo hemos de distinguir aquí dos apartados: 1) el principio del discernimiento de la obligación y 2) el principio de la ejecución o cumplimiento de la obligación. En este contexto hemos de distinguir la pauta y el móvil. La pauta es el principio del discernimiento y el móvil el de la puesta en práctica de la obligación; si se confunden ambos planos todo resulta falso en el ámbito de la moral.²⁵

La pauta responde a la pregunta “¿Qué es moralmente bueno y qué no?”, el móvil a la pregunta “¿qué me impulsa a vivir conforme a la ley?”. Los motivos morales serán aquellos que

²⁵ Kant, I., *Lecciones de ética*, Barcelona, Editorial Critica, 2003, pp. 74-75.

me impulsan a hacer lo que el entendimiento dice que debo hacer. Kant los llama “*motiva subjective moventia*” y sostiene que “el principio supremo del acicate moral para ejecutar esa acción descansa en el corazón”.²⁶ Puesto que descansa en el corazón lo considera un sentimiento:

...el principio subjetivo, el móvil de la acción es el sentimiento moral... la capacidad de ser afectado por un juicio moral. Cuando juzgo gracias al entendimiento que la acción es moralmente buena, todavía falta mucho para que yo ejecute esa acción respecto a la que ya he juzgado. Pero ese juicio me mueve a ejecutar la acción y eso es el sentimiento moral. Ciertamente el entendimiento puede juzgar, pero dotar a este juicio del entendimiento de una fuerza que sirva de móvil para inducir a la voluntad a que acometa la acción, tal cosa es la piedra filosofal.²⁷

Piedra filosofal que, tal vez, Kant nunca pensó haber alcanzado y por eso sus constantes reformulaciones de la relación entre la pauta y el móvil o entre la ley y el sentimiento. En todo caso, hay al menos tres aspectos de la relación entre razón y sentimiento, señalados por Kant, que pudieran servir para aclarar su concepción de la motivación moral:

1. El primer aspecto refiere a que la razón nos motiva a actuar moralmente suscitando un sentimiento, un sentimiento moral o sentimiento de respeto por la ley moral, que nos puede mover a la acción.
2. El segundo tiene que ver con los sentimientos auxiliares de la moral. Aunque el sentimiento de respeto podría motivar por sí mismo a la acción, derribando o sobrepasando nuestros deseos o sentimientos contrarios a la moralidad, otros sentimientos más específicos hacia los cuales tenemos alguna disposición natural (sentimientos de simpatía hacia otros seres humanos, sentimientos estéticos hacia la naturaleza no humana), pueden intervenir como causa de la acción moral. Además, en su ética práctica, Kant nos ofrece una variedad de técnicas, disponibles para nosotros, por medio de las cuales aquellos sentimientos naturales favorables a la causa de la moralidad serían fortalecidos, mientras que los contrarios serían desfavorecidos o debilitados.
3. El tercer aspecto lo resalta Paul Guyer en su *Knowledge, reason and taste*. Este autor sugiere que, aunque el Kant maduro quiso mantener que la razón pura práctica es la fuente del principio de la moralidad y del sentimiento de respeto, su derivación original del principio fundamental de la moralidad comenzó por un deseo natural por la libertad y desde allí argumentaba que la adhesión a los principios universales de la razón pura es el único medio para la realización de la

²⁶ *Ibid.*, p.75.

²⁷ *Ibid.*, p.83.

autonomía que deseamos. Esto significa considerar a la razón como instrumental en relación con un fin puesto por un sentimiento natural a favor de la libertad. El fundamento más profundo para el principio moral sería, de acuerdo con Guyer, el ideal de estar en control de nuestras inclinaciones más que ser controlado por ellas, lo cual parece ser una idea muy cercana al especial agrado humeano por la vida calmada y tranquila.²⁸

Este triple papel de nuestras afecciones suele ser minimizado porque, en general, suponemos que, para Kant, la razón pura práctica es capaz por sí sola de darnos la ley moral, y que también es suficiente en algún sentido para motivar nuestra conformidad a la ley moral. Kant suena a menudo como si la razón pura pudiera, cuando fuere necesario, movernos a la acción moralmente requerida independientemente de cualquier sentimiento o deseo que podamos tener, sea a favor sea en contra de la misma.²⁹ Así es como solemos leer la exigencia de actuar por deber y no meramente de acuerdo con él mismo que identifica a la buena voluntad en la primera sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Pero la visión del autor es ciertamente más complicada, en la medida en que realmente piensa que la razón práctica nos mueve a la acción a través de sentimientos adecuados, que serían las causas inmediatas de la acción; y es en este sentido que su teoría semeja a la de Hume, al menos al nivel fenoménico. En las *Lecciones de ética*, hablando de los deberes para con uno mismo, en particular del autodomínio, señala que éste “descansa sobre la fuerza del sentimiento moral.” El sentimiento moral debe ser cultivado, y entonces la moralidad tendrá fuerza y capacidad de motivación, y las tendencias contrarias de la misma sensibilidad serán debilitadas y superadas, y de este modo se alcanzará el autodomínio.³⁰ Sin disciplinar sus inclinaciones, el hombre no puede obtener nada. Esto significa que la razón no puede obtener su propio objetivo moral simplemente ignorando o superando nuestros deseos, sino que los debe modificar, fortaleciendo los que son moralmente favorecedores y debilitando los moralmente dañinos o alternativamente aprendiendo como manejarlos.

Kant hace explícita la premisa de esta posición en su *Metafísica de las costumbres*. En su discusión del “sentimiento moral” en la “Introducción a la doctrina de la virtud”, señala:

²⁸ Cf. Guyer, P., *Knowledge, reason and taste*, Oxford, Princeton University Press, 2008, p.165 y ss.

²⁹ Cf. Kant, *Fundamentación de...*cit, p. 81.

³⁰ Kant, I. *Lecciones de ética...*, cit., p. 179.

El sentimiento moral es la receptividad para el placer o el desagrado, que surge simplemente de la conciencia de la coincidencia o la discrepancia entre nuestra acción y la ley del deber. Pero toda determinación del arbitrio va *desde* la representación de la posible acción *hasta* la acción, a través del sentimiento de placer o desagrado, al tomar un interés en ella o en su efecto; en tal caso el estado *estético* (la afección del sentido interno) es o bien un sentimiento *patológico* o un sentimiento *moral*.³¹

Según esto, la representación de una posible acción, que puede estar sometida al test de la ley moral para juzgar de su necesidad o permisibilidad, produce un efecto sobre el sentimiento de placer o displacer y éste, a su vez, es la causa inmediata de la acción: presumiblemente un efecto positivo, un sentimiento de placer, que nos mueve a realizar una acción y un efecto negativo, un sentimiento de dolor, que nos mueve a evitar la acción.

De hecho, Kant describe varias clases de sentimientos que pueden estar envueltos en la etiología de la conducta moral; algunos muy generales como el sentimiento moral, a cuya discusión se refiere la cita anterior, o como el sentimiento de respeto que discute en sus principales obras morales; otros más particulares, como el sentimiento de simpatía que discute también en la *Metafísica de las costumbres*. Más que atender a las relaciones de estos sentimientos entre sí, vale la pena preguntarse por qué supone Kant que la influencia de la razón práctica sobre nuestras acciones debe proceder siempre mediante, o a través de, un efecto de la razón sobre la capacidad para el sentimiento de placer o dolor. En principio la concepción kantiana básica acerca de la relación entre razón, voluntad libre y acción no requiere de esta premisa. Esta suposición parece, más bien, ser parte de su concepción psicológica empírica, un elemento de su concepción fenoménica del mundo que comparte con Hume.

Entonces, de acuerdo con Guyer, en la obra referida, Kant sostuvo, por un lado, que debemos suponer que nosotros tenemos libertad al nivel noumenal, donde no rige el determinismo que vale para el mundo fenoménico y que puede ser un obstáculo en el camino de nuestra libertad para cumplir con las demandas de la moralidad. También, que la voluntad nouménicamente libre es realmente idéntica con la razón pura práctica, y por ello que la ley que la razón se da a sí misma es la ley que gobierna la operación de la libre voluntad.³² Sin embargo, por otro lado, Kant no sostiene que la voluntad noumenalmente libre interrumpa milagrosamente el curso de los eventos mundanos sujeto a las leyes de causalidad, más bien sostiene que nuestra

³¹ Kant, I., *Metafísica de las costumbres*, traducción de Adela Cortina Orts, Madrid, Editorial Tecnos, 1989, p. 254.

³² *Ibid.*, pp. 446-447.

elección noumenal será efectiva en la medida en que puede ser, de alguna manera, la estructura subyacente de la totalidad de nuestro carácter fenoménico, que opera con las leyes de la psicología empírica.

El reclamo de que nuestra elección racional nouménicamente libre se puede manifestar dondequiera en nuestras inclinaciones, disposiciones y caracteres fenoménicos deja enteramente abierto el lugar donde estas influencias ocurren o la forma que toman. Alguien podría pensar que esta distinción autoriza la posibilidad de suponer la existencia de una facultad fenoménica de la razón que fuese empíricamente distinta de todo sentimiento y deseo y que, en una persona que ha escogido ser racional y moral, esta facultad de la razón se manifestará en su psicología empírica como capaz de determinar por sí sola nuestras acciones sin ninguna influencia de los sentimientos y los deseos. Pero Kant no supone esto; más bien acepta que cuando la razón práctica es eficaz, ella trabaja modificando nuestros sentimientos y deseos y determinando nuestras acciones sólo a través de estos afectos. Puesto que esta conclusión no viene implicada por la metafísica de la voluntad libre, sólo puede ser una parte de la psicología empírica que Kant comparte con sus contemporáneos, entre ellos con Hume.

Aun cuando la convicción fundamental de Kant, que la voluntad racional libre en sentido nouménico es capaz de determinar nuestra acción, es metafísica, la suposición de que esta determinación se da mediante la producción de sentimientos morales, y los detalles de su concepción de los demás sentimientos relacionados con el respeto, deben ser considerados como parte de su psicología empírica. Kant se refiere al sentimiento moral, en su sentido más general, al menos en tres ocasiones y en todas ellas con matices diferentes que abren el espacio para diferentes interpretaciones, pero en ningún caso se puede obviar el peso que Kant le otorga a las afecciones. En la *Fundamentación* llama a este sentimiento respeto (Achtung) y lo define como “la representación de un valor que menoscaba el amor que me tengo a mí mismo. Es, pues, algo que no se considera ni como objeto de la inclinación ni como objeto del temor, aun cuando tiene algo de análogo con ambos a un mismo tiempo.”³³ El énfasis del autor, sin embargo, es puesto en lo que Andrews Reath ha llamado el aspecto “intelectual” o “práctico” del respeto, es decir, en el respeto entendido como: “La determinación inmediata de la voluntad por la ley y la

³³ Cf. Kant, *Fundamentación de la...* cit., p. 80.

conciencia de la misma”.³⁴ El respeto, en este sentido, es el reconocimiento inmediato de la autoridad de la ley moral, o la determinación inmediata de la voluntad por la ley. Ser movido a actuar por o desde el respeto es reconocer la ley moral como una fuente de valor, o de razones para la acción, que son incondicionalmente válidas y determinantes respecto de cualquier otra clase de razones, especialmente de las provistas por el deseo o las inclinaciones. En diversos lugares señala Kant que se trata de una actitud que podemos tener también hacia los individuos que expresan en sus acciones el espíritu de la ley y, fundamentalmente, podemos mostrar respeto por la humanidad en el sentido definido por la segunda fórmula del imperativo categórico o fórmula de la humanidad. En este sentido, respeto sería la conciencia o el reconocimiento de que la humanidad tiene un valor absoluto que no puede ser transgredido por causa de ningún otro valor. Reath distingue el aspecto práctico del respeto de, lo que llama, su lado afectivo, es decir, de los sentimientos o emociones que experimentamos cuando la ley moral contiene las inclinaciones y limita su influencia sobre la voluntad. También reconoce que Kant no mantiene estos aspectos suficientemente separados y que el aspecto afectivo plantea problemas especiales en el contexto de su teoría. La pregunta que suscitan las referidas dificultades es si cabe algún rol para el sentimiento moral en la teoría kantiana y cuál es ese rol en relación con la motivación. Reath terminará afirmando en este sentido, a diferencia de Guyer, que es el aspecto intelectual el que tiene un rol activo en la motivación a la conducta moral, mientras que el lado afectivo, o el sentimiento de respeto propiamente dicho es simplemente el epifenómeno del impacto de la conciencia inmediata de la ley sobre ciertas tendencias afectivas nuestras, efecto no causa.³⁵

Sin duda que en la *Fundamentación* la posición de Kant parece ser la reseñada por Reath. Sin embargo, en el segundo lugar donde aparece una referencia explícita al sentimiento moral del respeto, en la *Crítica de la razón práctica*, hay algunas referencias al papel práctico del sentimiento propiamente dicho, rol causal que será explícitamente asumido en la doctrina de la virtud de la *Metafísica de las costumbres*, tal como se desprende de la referencia a esta obra hecha anteriormente. En la segunda crítica, Kant nos ofrece una caracterización fenomenológicamente más completa del sentimiento de respeto y sugiere un rol más positivo del mismo en la explicación de las acciones. El sentimiento de respeto es, a la vez, tanto un

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Cf. Reath, A., “Kant’s theory of moral sensibility: Respect for the moral law and the influence of inclination” en *Agency and autonomy in Kant’s moral theory*, Nueva York, Clarendon Press Oxford, 2006, pp. 8-32.

sentimiento doloroso, como resultado de la contención de nuestro amor propio y la humillación de nuestra vanidad que la observancia de la ley moral comporta, como un sentimiento positivo, por lo mismo placentero, de ser motivados por las exigencias de nuestra razón práctica y de manifestar de este modo nuestra condición o nuestra humanidad.³⁶ Estos sentimientos todavía podrían entenderse en el espíritu de la *Fundamentación*, y ciertamente Kant no deja de ser ambiguo, pero de algún modo sugiere que la modificación de algunos de nuestros sentimientos y no sólo su superación momentánea, de modo tal de debilitar nuestra vanidad o presunción, es un paso necesario en la producción de las acciones moralmente apropiadas. Debe haber entonces algún modo en que el sentimiento positivo de respeto profundice la causalidad de la razón.

El tercer lugar donde Kant habla del respeto está en la doctrina de la virtud de la *Metafísica de las costumbres*. Aquí sostiene la necesidad de ciertas disposiciones “subjetivas de la receptividad para el concepto de deber” y nombra cuatro: el sentimiento moral, la conciencia moral, la filantropía o el amor al prójimo y el respeto por sí mismo o autoestima. Se trata de respuestas afectivas suscitadas por nuestros juicios morales: “En su totalidad son predisposiciones del ánimo, estéticas pero naturales (*praedispositio*), a ser afectado por los conceptos del deber; no puede considerarse como deber tener estas disposiciones, sino que todo hombre las tiene y puede ser obligado gracias a ellas.”³⁷ No se debe leer “puede ser obligado” en términos jurídicos. Se trata claramente de obligarse, de poder responder positivamente a las exigencias del deber. Carecer de la receptividad para dolernos por fallar a nuestros deberes, o para sentir placer en cumplir con ellos, características del sentimiento moral, sería lo mismo que estar “moralmente muerto”. Nuestra vergüenza o nuestra culpa expresan la “receptividad del libre arbitrio para ser movido por la razón pura práctica (y su ley)”³⁸.

Parece quedar claro a partir de lo dicho que hay elementos suficientes para, por lo menos, cuestionar el supuesto abismo, en términos de explicación del papel de las afecciones respecto de la motivación a la acción, entre la explicación kantiana y la humeana. Ahora bien, esto no debe hacernos perder de vista las diferencias de método y los acentos programáticos. Para Kant, lo mismo que para Rawls, el énfasis se pone en que la conciencia de estas disposiciones “sólo

³⁶ Cf. Kant, *Crítica de la...* cit., p. 71.

³⁷ Kant, *Metafísica de las costumbres...* cit., p. 254.

³⁸ *Ibid.*, p. 255.

puede resultar de la conciencia de una ley moral, como efecto de la misma sobre el ánimo.”³⁹ En el lenguaje de Rawls, diríamos que se trata de deseos motivados por principios. En el lenguaje de Korsgaard y Nagel, diríamos que la ética o la razón práctica, en tanto establecen nuestros deberes, crean psicología, modos de ser humanos. En este sentido, Nagel sostiene en *La posibilidad del altruismo*, que las investigaciones en la razón práctica producirán descubrimientos acerca de nuestras capacidades motivacionales: “La ética debe reportar descubrimientos acerca de la motivación humana.” Más adelante, los “principios éticos son, ellos mismos, proposiciones de la teoría de la motivación tan fundamentales que no pueden ser deducidos o definidos en términos de motivaciones previamente entendidas.”⁴⁰ Garantizando que la razón debe ser capaz de motivarnos, piensa que si somos capaces de mostrar la existencia de razones habremos mostrado algo capaz de motivarnos. Para Nagel, el requerimiento internalista no conduce a una limitación de la razón práctica, sino a un incremento sorprendente en el poder de la filosofía moral: ésta nos puede enseñar acerca de las capacidades motivacionales humanas, nos puede enseñar psicología. La diferencia, entonces, con Hume o Williams, no radica en negar la presencia de un elemento afectivo sino en la consideración de que esa receptividad es permeable a las razones: el sentimiento moral se sigue de las representaciones morales y no al revés, pero podría considerarse al sentimiento como el elemento causal inmediato de la acción.

Ahora bien, al afirmar que la razón nos provee de motivos y puede contener nuestras inclinaciones, Kant tiene que negar también el modelo hidráulico o cuasi-mecánico, que muchos atribuyen a Hume, cuando busca explicar la influencia de la moral sobre nuestras acciones. Para Kant, el respeto no es meramente un incentivo para ser morales, sino la ley moral considerada como un incentivo. Esto se puede leer en clave aristotélica como una razón apetitiva. En este sentido, la motivación moral no requiere de ningún sentimiento que exista independientemente de la conciencia moral, aunque sí de uno que resulte de la misma. Lo que tenemos aquí es la imagen de un modelo de la motivación en el que el reconocimiento de que algo es nuestra obligación, guía o determina nuestra deliberación y nuestra elección y, por lo mismo, nuestras acciones, pero lo puede hacer porque genera respuestas afectivas adecuadas.

³⁹ *Ibid.*, p. 254.

⁴⁰ Nagel, T., *La posibilidad del altruismo*, México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 25.

Los fundamentos para una interpretación de esta índole, en la que se aviene el elemento de la espontaneidad con el papel de la sensibilidad, apuntan a la concepción kantiana del libre albedrío. En *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant señala que:

...la libertad del albedrío tiene la calidad totalmente peculiar de que éste no puede ser determinado a una acción por ningún motivo impulsor si no es en tanto que el hombre ha admitido tal motivo impulsor en su máxima (ha hecho de ello para sí una regla universal según la cual él quiere comportarse); sólo así puede un motivo impulsor, sea el que sea, sostenerse junto con la absoluta espontaneidad del albedrío (la libertad).⁴¹

La idea de Kant es que los incentivos nunca determinan a la voluntad directamente. Si nuestras elecciones suponen la adopción de una máxima entonces hay un elemento de espontaneidad en toda decisión. Kant concibe a la elección y a la intención como definitorios de la agencia y esto deja por fuera la idea de que nuestras acciones son el resultado de la composición de los vectores de fuerza actuando sobre nuestra voluntad. Kant no niega que los incentivos tengan alguna clase de fuerza afectiva, pero su rol en la explicación de nuestras acciones tiene que ser limitado si queremos dejarle algún espacio a la noción de elección. El respeto por la ley es uno entre los muchos incentivos que pueden estar operando en el ánimo de un agente en un momento determinado. En esa competencia, tanto puede prevalecer como ser desplazado por otros motivos. El punto, sin embargo, es que no se trata de un combate, o de la imposición de un motivo según un modelo bélico. Si el motivo moral prevalece es porque el agente considera que ofrece las mejores razones para la elección.

Para Kant, el motivo impulsor de nuestra acción tiene que ser admitido en una máxima. La forma esquemática de una máxima sería: “yo haré x, en las circunstancias C, para obtener Y como un modo de...”. Los términos sustantivos que introduzcamos dentro de la fórmula refieren a lo que los agentes consideran que están haciendo cuando actúan en consecuencia. Se trata siempre de un fin al que apunto a través de una actividad que realizo. La máxima es asumida por el agente activamente, en la medida en que la relación entre la actividad y el fin viene definida por algún conjunto de razones que avalan la relación de los términos. Los puntos suspensivos nos permiten introducir nuestra concepción de las razones que sirven de soporte a la acción: porque lo deseo, o porque está en mi interés, o porque es mi obligación. Entendemos lo que el agente está haciendo, las razones que lo guían, sólo porque podemos aprehender lo que cuenta a favor

⁴¹ Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 2009, p. 41.

de actuar así desde la perspectiva del agente. Los fines de la acción se conectan con las actividades para alcanzarlos de un modo cuya corrección viene definida por el principio o los principios de razón operativos, sea que la acción sirva como un medio, o como una elección prudente o como el cumplimiento de una obligación.

En la *Fundamentación*⁴² I, Kant nos da ejemplos de acciones singulares realizadas por diferentes razones y sostiene que constituyen por ello acciones diferentes. Para ver el punto de Kant tomemos el siguiente ejemplo: dos agentes A y B realizan sendas acciones benéficas; La acción de A es dictada por su convicción de que es lo correcto; la de B por obtener algo de dinero. Para el teórico de tipo humeano, tenemos aquí una acción del mismo tipo, ayudar a alguien, causada por diferentes conjuntos de actitudes. En el caso de A, por el deseo de hacer lo moralmente debido, junto con alguna creencia auxiliar como que sería incorrecto no ayudar; en el caso de B por el deseo de ganancia, junto con la creencia que ayudar al necesitado traerá la recompensa. Ahora bien, ¿cómo explica este modelo el caso en que el agente A, por ejemplo, teniendo el mismo deseo de ganancia que B, y la misma creencia en que la acción sería lucrativa, no realiza la acción, sin embargo, por esos motivos? Pareciera que esta posibilidad, que sin duda no nos resulta extraña, requiere que consideremos las razones que poseemos como causalmente responsables de las acciones que realizamos. Pensamos que la intención de A es dar asistencia al necesitado como un modo de hacer lo moralmente correcto, mientras que B tiene una intención diferente, quiere ayudar como un modo de obtener ganancias. En este sentido, podemos pensar que la razón real de A para realizar la acción de ayudar es que se trata de la acción correcta, aun cuando sabemos que A cree que la acción también será lucrativa y que él desea más dinero.

Creemos que este mínimo intencional,(suponer que A puede actuar sobre la base de la intención de ayudar como un modo de hacer lo debido a pesar del deseo de ganancia), no requiere de excesivas demandas psicológicas. No requiere, por ejemplo, que creamos que es un asunto sencillo calcular cuáles son las intenciones reales de un agente en un momento determinado. Sabemos que Kant no comparte el presupuesto cartesiano de que tenemos una total transparencia de conciencia. Pero la explicación intencional de nuestra conducta no está en peores condiciones que el modelo causal de la motivación de tipo humeano a la hora de explicar cómo nos guía la concepción de nuestras razones para actuar. Hume acepta incluso que nuestras

⁴² Cf. Kant, *Fundamentación de la...* cit., pp. 81-82.

pasiones apacibles son confundidas con las operaciones de la razón porque no tenemos evidencia de su fuerza, lo que significa que no tienen una fenomenología relevante de la cual tengamos conciencia alguna. El problema, entonces, no es cómo conocemos las verdaderas razones sobre las cuales actuamos sino, más bien, el problema de cómo hacemos el mejor sentido de que somos guiados por la razón en la dirección de nuestra conducta. Creemos que la respuesta de tipo kantiano se aviene mejor con la complejidad de la relación entre las razones y las afecciones pertinentes a la vida del inteligente animal social humano.

Nuestra discusión nos ha llevado al punto de tener que distinguir entre justificación y motivación o explicación, o entre el elemento legislativo y el ejecutivo de nuestras razones. Usando la metáfora vectorial hablaríamos de distinguir entre la dirección y la fuerza de un vector. Nuestras teorías éticas tienen que enseñarnos a distinguir lo bueno y lo correcto y esperamos, que nuestra consideración inteligente de las cosas, nos llevará a dejarnos guiar por esas consideraciones. El punto es que si podemos llegar a formular principios morales válidos, a través del ejercicio de una diversidad de disposiciones cognitivas humanas que solemos llamar racionalidad, y estos principios pueden prender en el carácter humano a través de las disposiciones de nuestra receptividad, resultaría que tenemos fundamentos para decir que este principio está en el conjunto motivacional de todo agente racional: porque toda persona racional podría ser llevada a ver que tiene una razón para actuar en la vía requerida por el principio y esto es todo lo que exige el requerimiento internalista.

La fuerza del requerimiento internalista, entonces, es psicológica; el principio no refuta teorías éticas, sólo hace una demanda psicológica sobre ellas. Esto último vale para Kant, aunque existen ciertas complicaciones que se deben esclarecer. En la *Fundamentacion I* y *II*, Kant ha mostrado las demandas de la razón pura sobre la acción, pero hasta mostrar que podemos ser motivados a actuar por el imperativo categórico, no considera haber demostrado la validez del mismo, esto es, que hay una ley de la razón pura práctica. Ahora bien, ¿qué tipo de problema está atendiendo Kant a estas alturas? No se trata aquí de reflexionar sobre las condiciones psicológicas que explican la acción de alguien, sino del tema de la relación entre nuestra condición reflexiva y menesterosa y nuestra capacidad para resolver los entuertos planteados por esa condición. Dicho de otra manera, Kant está estableciendo, o pretende establecer, el punto de que a nuestra condición racional le es inherente una perspectiva moral. Así que este momento de

la ética kantiana debe verse en términos de explicitación de nuestra condición moral, no como una explicación del modo en que una razón moral puede motivar una acción determinada. Sin embargo, no se puede negar que Kant parece estar viendo el problema de la determinación de la voluntad por consideraciones morales en términos motivacionales. El problema de cómo es posible el imperativo categórico se concibe como idéntico al problema de cómo puede ser concebido el constreñimiento de la voluntad que el imperativo expresa.⁴³ Lo que falta probar, piensa Kant, es que podemos ser motivados por una ley de la razón: que tenemos una voluntad autónoma. En la *Fundamentación III*, Kant trata de argumentar que podemos ser motivados por el Imperativo Categórico, apelando a la espontaneidad de la razón como evidencia de nuestra naturaleza inteligible y, por ende, con una voluntad autónoma. En la segunda crítica⁴⁴ se argumenta que somos capaces de ser motivados por el imperativo y que conocemos (en sentido práctico) que tenemos autonomía. Si paramos mientes en el vocabulario kantiano se trata, sin embargo, de una discusión sobre las condiciones de posibilidad de una disposición humana a dejarse regir por ciertas consideraciones que no han esperado a los filósofos para hacerse valer: la moral es la función propia de un ser libre y racional.

Valido de la estructura de nuestra condición moral, a la que ha accedido con su reflexión, el filósofo puede ahora dejar espacio al psicólogo, tal como se muestra en la segunda crítica y en la *Metafísica de las costumbres*, y proceder a explicar cómo el entramado del mundo y las personas nos lleva a cada uno, mediante la deliberación y la acción, a responder responsable y singularmente a sus demandas. Cuando intentamos pensar la mejor respuesta a la pregunta “¿qué hacer?” podemos hablar de la legislación de la razón. La mejor respuesta, sin embargo, no nos diría nada si la misma no nos importa. En esto tiene la razón Hume, y Kant no piensa de manera distinta al respecto. Estamos seguros que no somos inmunes a las razones que emergen de las conexiones medios-fines; y Kant pensó, además, que no somos inmunes a las leyes de la razón práctica pura: que nosotros sabemos que podemos hacer lo que debemos entre otras cosas porque nos nace hacerlo. Pero no hay garantía de esto; nuestro conocimiento de los motivos es limitado. Concluye que, si somos racionales, actuaremos de acuerdo con el imperativo categórico. Pero no somos perfecta y permanentemente racionales.

⁴³ *Ibid.*, p. 101.

⁴⁴ Kant, *Crítica de la razón práctica...* cit., p. 30, ss.

5. Conclusiones

En la medida en que el escepticismo acerca de la razón práctica está basado en la extraña idea de que una razón reconocida nunca puede fallar en motivarnos, no hay razón para aceptarlo. Se trata en este caso de una mala comprensión de las exigencias del requerimiento internalista. Si el escepticismo está basado en la idea de que no se puede encontrar ningún principio que sostenga conclusiones incondicionales acerca de la acción, su valor depende de esta creencia pero necesita exponer un criterio independiente para dicha conclusión. Y hemos visto que no hay tal criterio independiente.

Si el escepticismo se basa en la idea de la incapacidad de la razón para motivarnos, la respuesta correcta es que si alguien descubre cuáles son las razones reconocidamente exigibles para adecuar nuestra conducta y éstas fallan en motivarnos, esto sólo muestra los límites de nuestras disposiciones racionales. Las razones normativas prenden en nosotros en tanto somos racionales, pero no siempre lo somos.

El escepticismo motivacional depende del escepticismo de contenido. La extensión en la cual las personas son realmente movidas por consideraciones racionales, sea en su conducta, sea en sus creencias, está más allá de la mirada de la filosofía. La filosofía a lo más nos dirá como sería ser racional. Establecería un ideal normativo que tendría como foco establecer una concepción general del bien que podamos usar en nuestras deliberaciones racionales, al menos como una tarea, pero seguramente no nos hace inmunes a todas las diversas variaciones psicológicas a las que nos veamos expuestos a la hora de actuar. Sin embargo, el descubrimiento de razones, dada nuestra condición racional, nos hace susceptibles a las mismas.

Las consideraciones motivacionales no nos proveen de razón alguna para el escepticismo acerca de la razón práctica. Si un filósofo pudiera mostrarnos que algo que es reconocidamente una ley de la razón puede tener un impacto sobre nuestra conducta, no existe ninguna razón especial para dudar que los seres humanos puedan ser motivados por esa consideración. El hecho de que una ley no gobierne nuestra conducta en una situación determinada, aun cuando el agente la reconozca como tal, no es razón para el escepticismo. La necesidad está en la ley y no en

nosotros y la filosofía moral nos puede enseñar psicología. La diferencia de Kant con Hume o de Rawls y Korsgaard con Williams, no radica en que los primeros pretendan negar la presencia de un elemento afectivo como causa inmediata de nuestras acciones sino, más bien, en que consideran que esa receptividad es permeable o porosa a las razones. Una vez que aceptamos la existencia de los deseos motivados racional y razonablemente, no hay ningún problema en aceptar al sentimiento o las afecciones como el elemento causal inmediato de la acción. Nótese, sin embargo, que seguramente estas distinciones no son más que distinciones analíticas de un fenómeno único y complejo.

La idea de la razón como un principio guía de nuestra conducta no se aviene con una explicación hidráulica de nuestros motivos para actuar, con la consideración del resultado de la relación entre nuestros diversos motivos como el vector resultante en un paralelogramo de composición de fuerzas. Se corresponde mejor con un modelo deliberativo, donde consideraciones de diversa índole son revisadas a la luz de una diversidad de normas, para establecer cuál se adecua mejor a las circunstancias, todas las cosas consideradas. No es una objeción válida contra esta posición señalar que toda acción se apoya por definición en un deseo, el de aquello que se pretende, puesto que existen deseos dependientes de principios, ya racionales ya razonables, deseos cuya etiología está directamente conectada con razones. Este reacomodo del orden de las razones y los deseos permite una explicación del modo en que efectivamente somos motivados por la razón en la que Kant parece estar más cerca de Hume de lo que se suele pensar. El reconocimiento kantiano de la necesaria existencia de ciertas disposiciones “subjetivas de la receptividad del ánimo para el concepto de deber”, porque sin ellas no podríamos tener ningún tipo de obligación, parecen apuntar en la dirección de presupuestos comunes con Hume acerca de la psicología empírica humana.

Alcanzar estas conclusiones favorece la posibilidad de considerar adecuada una explicación del papel de la razón en la motivación y la conducta como la expuesta por Kant, pero no prueba que este sea el caso. Hace falta una consideración más detenida, metafísica la llaman algunos, de las condiciones de la agencia humana y de las características de la razón que justifique la existencia misma de los principios o que explique su lugar en nuestra economía deliberativa. Ese será el tema de nuestros dos siguientes capítulos.