



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

revideva_fchbog@unal.edu.co

Universidad Nacional de Colombia

Colombia

Fleitas González, Martín

¿Solo hay realismo o constructivismo moral dentro del neokantismo contemporáneo?.

Notas para una fundamentación moral kantiana con base en la idea de libertad

Ideas y Valores, vol. LXIV, núm. 159, diciembre, 2015, pp. 131-153

Universidad Nacional de Colombia

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80942874007>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v64n159.42080>

¿SOLO HAY REALISMO O CONSTRUCTIVISMO MORAL DENTRO DEL NEOKANTISMO CONTEMPORÁNEO?

NOTAS PARA UNA FUNDAMENTACIÓN MORAL KANTIANA CON BASE EN LA IDEA DE LIBERTAD



DOES CONTEMPORARY NEO-KANTIANISM ONLY ALLOW FOR MORAL REALISM OR CONSTRUCTIVISM?

ELEMENTS FOR A KANTIAN GROUNDING OF MORALITY SOLELY ON THE BASIS OF THE IDEA OF FREEDOM

MARTÍN FLEITAS GONZÁLEZ*

Universidad de la República - Montevideo - Uruguay

.....
Artículo recibido: 7 de febrero de 2014; aceptado: 6 de mayo de 2014.

* elkanteano@gmail.com

Cómo citar este artículo:

MLA: Fleitas González, M. “¿Solo hay realismo o constructivismo moral dentro del neokantismo contemporáneo? Notas para una fundamentación moral kantiana con base en la idea de libertad.” *Ideas y Valores* 64.159 (2015): 131-153.

APA: Fleitas González, M. (2015). ¿Solo hay realismo o constructivismo moral dentro del neokantismo contemporáneo? Notas para una fundamentación moral kantiana con base en la idea de libertad. *Ideas y Valores*, 64 (159), 131-153.

CHICAGO: Martín Fleitas González. “¿Solo hay realismo o constructivismo moral dentro del neokantismo contemporáneo? Notas para una fundamentación moral kantiana con base en la idea de libertad.” *Ideas y Valores* 64, n.º 159 (2015): 131-153.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-
NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Se reflexiona sobre las fuentes de la normatividad según el neokantismo contemporáneo que ha dividido a los neokantianos en realistas y constructivistas. Se analiza el kantismo constructivista de Christine Korsgaard, para mostrar sus alcances y limitaciones, y se propone como alternativa fundar la normatividad en la sola idea de libertad, en cuanto *valor interno* o absoluto no normativo, como la entiende Kant. Esta propuesta que permite esbozar las líneas de un neokantismo que articule los modelos constructivistas y realistas a partir de la sola idea de libertad.

Palabras Clave: I. Kant, Ch. Korsgaard, neokantismo, realismo, libertad.

ABSTRACT

The article carries out a reflection on the sources of normativity in contemporary Neo-Kantianism, which has divided Neo-Kantians into realists and constructivists. After analyzing the constructivist Kantianism of Christine Korsgaard, we propose an alternative: that of grounding normativity solely on the idea of freedom, as an *internal value* or non-normative absolute, as Kant understands it. This proposal makes it possible to outline a Neo-Kantianism that articulates constructivist and realist models on the sole basis of the idea of freedom.

Keywords: I. Kant, Ch. Korsgaard, Neo-Kantianism, realism, freedom.

Solo aquellas condiciones bajo las cuales es posible el mayor uso de libertad, de modo que esta pueda coincidir consigo misma, son los fines primordiales de la humanidad.

I. Kant, Lecciones de ética

La pregunta acerca de las fuentes de la normatividad moral ha logrado constituir por sí sola, a lo largo de los años, un área de discusión especialmente candente durante la segunda mitad del siglo XX. En este campo se han batido a duelo grandes contendientes, pertenecientes a diversas corrientes, escuelas y tradiciones filosóficas, pero, sin duda alguna, el ámbito general de la discusión reconoce en los neokantianos uno de los contendores más afanosos.

Sin embargo, entre los neokantianos es posible encontrar una gran fragmentación interna: por un lado, están aquellos usualmente denominados “constructivistas”, mientras que, por otro, encontramos a los más tradicionales, comúnmente llamados “realistas”. Radicalmente opuestos acerca de las fuentes de la normatividad, los primeros defienden la tesis de que la voluntad racional del sujeto opera como fuente de valor moral y no moral, mientras que los realistas sostienen que el imperativo categórico opera como un validador formal de los valores preexistentes. Pero esta diferenciación de contendores neokantianos constructivistas y realistas es bastante desequilibrada. En la actual discusión académica es posible percibir, en el interior del neokantismo, una vigorosa explosión del cuerpo constructivista, que llega incluso a instaurar la idea de que la vida o muerte del kantismo depende de la vida o muerte de su versión constructivista (*cf.* Gaut 161-188).

Es representativo de este actual vigor constructivista el gran centro de atención que ha significado *The Sources of Normativity*, unas *Kantian Lectures* que Christine Korsgaard ofreció y compendió durante 1996. En aquella oportunidad, Korsgaard ofreció una interesante lectura de la ética kantiana que la llevó a elaborar su tesis sobre la *identidad práctica* como solución al problema de la normatividad. Las fuentes de la normatividad, que Korsgaard intenta defender a través de tal tesis, reposan sobre un constructivismo kantiano, cuya característica distintiva es la de atribuir las fuentes de valoración moral y no moral a la sola razón, y, más particularmente, a la voluntad. Partiendo de aquella buena voluntad que, en palabras de Kant, es descrita como el “principio global del obrar” (Ak. IV 393, A2), y que en virtud de ello constituye lo único valioso en sí mismo, Korsgaard se adhiere a un constructivismo con ciertos matices que busca las fuentes de la normatividad en la “estructura reflexiva de la conciencia”, en cuanto que manifestación de la buena voluntad. Dentro de este marco, Korsgaard se pregunta por

la fuente última de la normatividad, pues, si la voluntad puede dotar de valor no moral a los objetos deseados, así como también es capaz de elaborar normas que se adecuen al principio de la misma voluntad, parecería quedar por responder cuál es la necesidad de dar cumplimiento efectivo a sus preceptos.

Sobre la cuestión de *por qué ser moral*, es posible encontrar en los textos de Kant varios caminos argumentales, de los cuales el más llamativo es su particular detenimiento en la dilucidación idealista de la fuerza motivacional del sentimiento de respeto (*cf.* Fleitas 82-87). Sin embargo, las críticas de Hegel a Kant, y en particular aquella que denuncia la ausencia de vinculación motivacional en el imperativo categórico, independientemente de que se apoyen sobre una interpretación no muy feliz de la moral kantiana en su conjunto, aún mantienen una legítima demanda por mayor elaboración argumental (*cf.* Hegel §15),¹ pues el problema de la normatividad no solo debe dar cuenta del origen de la obligación moral, sino también de la motivación requerida para darle cumplimiento. Es sobre este punto que las reflexiones de Christine Korsgaard acerca de la identidad práctica intentan aportar a la dilucidación de este asunto, y ciertamente lo logran, por lo que resulta imperioso detenerse en el análisis de los alcances y las limitaciones de sus argumentos.

En este contexto, el presente trabajo buscará explorar una línea de reflexión neokantiana que no pretende ser constructivista ni realista, sino que intentará pasar por entre ellas con el objetivo de aprovechar sus aportes más significativos. Claramente, este objetivo es muy ambicioso, pero lejos de cegarnos por él, lo explorativo recaerá justamente en el inicio de tal empresa. La tesis que defenderé aquí consiste en concebir la idea de libertad kantiana como un valor no normativo, capaz de soportar sobre sí la totalidad de la normatividad moral, dentro de lo cual la identidad práctica, defendida por Christine Korsgaard, juega el papel de nexo, o mediador, entre la idea de libertad y la ley moral. Para ello, en primer lugar me daré a la tarea de reconstruir lo que entiendo como la argumentación central que Korsgaard ofrece para defender su tesis sobre la identidad práctica, presente en su *The Sources of Normativity* (I). En segundo lugar, desarrollaré algunas de las objeciones que se han hecho a la tesis korsgaardiana sobre la identidad práctica, visibilizando los alcances y las limitaciones de sus argumentaciones (II). Finalmente, con el objetivo de recoger las virtudes de la posición de Korsgaard,

¹ Acerca de los malentendidos en los que Hegel parece incurrir, particularmente, su omisión de los distintos conceptos de voluntad libre que utiliza Kant (*Wille y Willkür*), véase el estudio introductorio de Allen Wood, *Elements of the Philosophy of Right* (1991 399, nota 2); véase también Allison (407).

desarrollaré una línea de reflexión que encuentra en la sola idea de libertad la única fuente de normatividad. Esta línea, en absoluto nueva, podría atravesar la discusión neokantiana entre constructivistas y realistas, al encontrar en la idea de libertad un *valor interno, absoluto* pero *no normativo*, capaz de desdoblarse normativamente en el interior del deber del imperativo categórico como una forma de *autoconstitución* de la razón (III).

I

Siguiendo de cerca las reflexiones de Kant, Korsgaard comparte con este la convicción de que el problema de la normatividad parece estar íntimamente relacionado con la capacidad reflexiva del sujeto. En el caso de Kant, podemos recordar el planteamiento del problema acerca de las fuentes de la normatividad presente en su *Probable inicio de la historia humana* (2010b). En aquel escrito, Kant nos invita a imaginar un escenario dentro del cual el desarrollo humano solo le permite al hombre orientar su acción acorde al instinto. En tal estado podríamos saber, por ejemplo, qué alimentos debemos evitar con solo olerlos. Ciertos tipos de olores serían para el hombre signos inmediatos que lo persuadirían reactivamente de no consumir los alimentos asociados a ellos. En este ejemplo, el sentido del olfato por sí mismo proporciona razón suficiente para evitar la comida, lo que muestra que sin reflexión no parece existir brecha entre el estímulo y la respuesta a la pregunta normativa que surge. Sin embargo, nuestra relación con el mundo y con nosotros mismos sufre un radical e irreversible cambio cuando descubrimos dentro de nosotros aquella capacidad activa para elegir el curso de nuestro comportamiento. Con el nacimiento de la reflexión, el hombre:

Se encontró, por así decirlo, al borde de un abismo, pues entre los objetos particulares de sus deseos –que hasta ese entonces había consignado el instinto– se abría ante él una nueva infinitud de deseos cuya elección lo sumía en la más absoluta perplejidad. (Ak. VIII 112)

Tras el surgimiento de la reflexión, el hombre no pierde su capacidad de oler la comida, ni este olor deja de abrigar una razón para evitarla, aunque esta razón sí deja de ser suficiente por sí misma. Por medio de la reflexión, el sujeto llega a ser libre de ignorar los datos de los sentidos o de buscar mejores razones más allá de sí. Sin embargo, renunciar a la inmediatez y autosuficiencia de las razones de los deseos naturales desorienta al hombre, al sumergirlo en una infinidad de posibles cursos de acción y, en consecuencia, en una infinidad de posibles razones para estos cursos de acción. Ante esta angustiosa libertad, ¿cómo podemos

recuperar o al menos mantener cierta certeza práctica semejante a aquella presente en el hombre puramente natural?

Como lo entiende Kant, el mismo acto de someter a revisión aquellas razones inherentes a los deseos que se nos presentan ante la conciencia lleva en sí la prueba de que estos deseos e impulsos no poseen la suficiente autoridad como para orientar por sí solos nuestra acción. Sin embargo, podemos descubrir razones de autoridad y, por lo tanto, llevar el proceso de reflexión hacia una exitosa conclusión, en la medida en que pueda elaborarse un punto desde el cual podamos fundarla. Pero, ¿cuál es este punto? No podrían ser, por supuesto, los deseos o los propios impulsos, en virtud de que no pueden fundarse por sí solos, de lo contrario, la obligación de revisarlos reflexivamente y fundarlos en razones no se nos impondría en la conciencia; aunque insistamos en tomar un deseo o impulso como autoridad suficiente para orientar nuestra acción, no podríamos, y esto se debe a que tal decisión reflexiva (o insistencia reflexiva) socava por sí misma la pretendida autoridad de tal deseo o impulso. En este orden de ideas, tampoco podríamos tener la voluntad de otro como fuente de autoridad de nuestras acciones, aunque tal voluntad nos presione a través de amenazas o violencia, puesto que el sujeto reflexivo siempre sigue manteniendo la libertad de evaluar la autoridad de los motivos de esta persona o de los posibles efectos que desencadenan las amenazas sobre él. En conclusión, cualquier razón originariamente externa a nuestro propio proceso de reflexión no podrá por sí sola alcanzar una conclusión que se convierta en nuestro motivo final de acción, en virtud de que la reflexión en sí misma es la capacidad de fundar los impulsos dados en razones. A la luz de esto, parece ser que solo podremos sentirnos obligados a aceptar una conclusión como definitiva motivación para la acción, cuando surja una razón dentro del propio proceso de reflexión. Sin embargo, el problema que se nos presenta recae en que tal reflexión no parece tener, a simple vista, un punto final, sino que, en estos términos, aquella puede llevarse hasta el infinito, una vez que exige la fundamentación de sus razones en otras razones, diluyendo *ad infinitum* la fuerza de la obligación del deber. Justamente, con motivo de atender a este problema es que las reflexiones de Christine Korsgaard buscan defender la tesis de que tal punto final lo constituye cierta identidad práctica que enlaza la conciencia y sus procesos reflexivos con los principios, reglas y razones que la presionan normativamente.

Siguiendo a Korsgaard, la identidad práctica no es algo que se nos dé desde fuera del proceso de reflexión, sino que es algo que solo puede surgir de su interior: “Cuando usted delibera, es como si hubiera algo por encima de todos sus deseos, algo que es *usted* y que *elige* conforme a cual deseo actuar” (2000: 129). Es en la fundamentación racional de

un contenido particular de la conciencia, donde me revelo a mí mismo como un sujeto que irrenunciablemente debe elegir. No puedo dejar de reconocer mis opciones y, de forma más fundamental, aquellas razones de esas decisiones como expresión del *yo* que se manifiesta en toda reflexión (*cf. id.* 133). El punto neurálgico que Korsgaard desea instaurar aquí recae en la tesis de que no se puede fundar cualquier otra identidad práctica: me resultaría imposible fundar con razones tal o cual identidad práctica, sea esta mi identidad como hijo o hermano, profesor universitario, futbolista, etc. Ciertamente puedo deliberar sobre lo que requieren estas identidades de mí mismo, así como también acerca de si debo seguir actuando según las diferentes maneras que las sustentan; pero, en modo alguno, puedo ofrecer una fundamentación última de la necesidad de tener una identidad práctica, de la necesidad de identificar las elecciones y los principios como míos. El solo hecho de intentar buscar este trasfondo nos llevaría hacia un acto de reflexión al que, por sí mismo, le es inherente un tipo de identidad práctica que se intentaba fundar. En consecuencia, la reflexión alcanza su punto final en la identidad práctica, y es por eso que Korsgaard se muestra convencida de que solo una identidad práctica de estas características es capaz de fundar las razones últimas de toda acción.

Según Korsgaard, la identidad práctica opera como la fuente de nuestras obligaciones, a través de lo que denomina “rechazo reflexivo [*reflective rejection*]”. Nos experimentamos como sujetos obligados cuando, tras reflexionar sobre un posible curso de acción, llegamos a la conclusión de que la acción es incompatible con el tipo de persona presente en el *yo* que se es. Para ilustrar este punto, piénsese que mi identidad práctica sea ser juez penal de un tribunal, de quien se espera que emita juicios fundados en la legislación vigente para determinar la resolución de los procesos, las penas y sus cuantías. Supóngase que, ante una inmensa cantidad de casos a atender, me surge la idea de someter las resoluciones a sorteo en un bolillero, incluyendo las penas y sus cuantías, a modo de aligerar los procesos y obtener de esta forma menos trabajo. Desde el punto de vista de la identidad práctica, la idea de someter las resoluciones de los procesos al azar, considerada como un posible curso de acción, *contradiría* la integridad de mi identidad práctica, destruyendo de esta forma mi *yo* en cuanto que juez que juzga y dictamina procesos fundados en una legislación positiva vigente. De esto se concluye que tal rechazo reflexivo se convierte en fuente de normatividad de mis obligaciones.

La obligación, entonces, resulta ser una cuestión de lo que Korsgaard llama *integridad*. El acto de reflexión presenta un *yo* que debe ser una ley para sí mismo, es decir, que debe ser capaz de identificarse con los principios de sus propias decisiones. Para llevar adelante acciones que

no puedo apoyar sobre razones, es necesario que previamente tampoco exista una ley para mí. Si me identifico, por ejemplo, con los tipos de principios apropiados para la conciencia de un juez penal, no puedo, al mismo tiempo, identificarme con la idea de someter todas las resoluciones judiciales de los procesos al azar. Tal acto me pondría en contradicción conmigo mismo y violentaría la integridad que la reflexión exige de un *yo* (cf. Korsgaard 2000 130-131).

De acuerdo con las reflexiones de Korsgaard, la obligación tiene un dominio sobre nosotros solo a través de nuestras identidades prácticas. Esto es explicitado cuando escribe que “una obligación siempre toma la forma de reacción contra una amenaza de pérdida de identidad” (2000 131). La necesidad de mantener la integridad de nuestras identidades prácticas constituye el elemento de restricción esencial para la experiencia de la obligación del deber. Este punto puede ser ilustrado con aquel ejemplo que Kant nos ofrece en §4 de su *Critica de la razón práctica*, que trata sobre la inmoralidad de la acción de apropiarse del depósito de un fallecido:

Supongamos que yo haya adoptado la máxima de incrementar mi patrimonio mediante cualesquiera medios seguros. E imaginemos luego en mis manos un *depósito* cuyo propietario fallece sin dejar ninguna constancia de este. Naturalmente tal es el caso de mi máxima. Ahora pretendo saber si esa máxima puede valer también como ley práctica universal. Aplico dicha máxima por lo tanto al caso presente y pregunto si, al adoptar la forma de una ley, yo podría presentar simultáneamente mi máxima como una ley de este tenor: “cualquiera queda habilitado para negar que se le ha confiado un depósito cuando nadie pueda probar lo contrario”. Inmediatamente me doy cuenta de que tal principio se auto-destruiría en cuanto ley, al dar pie a que no se hiciera depósito alguno. Una ley práctica, a la que yo reconozco en cuanto tal, ha de cualificarse como legislación universal; esta es una proposición idéntica y por lo tanto clara de suyo (Ak. v 28, A 50).

En este caso no podemos encontrar algún tipo de restricción externa, ya sea este el miedo a la persecución o a ser mal vistos por la sociedad, en virtud de que en la descripción del problema nadie más que yo sabe acerca del depósito. Sin embargo, si he entendido bien la propuesta de Korsgaard, podemos encontrar, al menos vagamente, una especie de coacción moral interna. Nuestra filósofa podría describir este sentimiento de restricción como el reconocimiento de la incompatibilidad entre la acción de apropiación del depósito y mi identidad práctica en cuanto que fiel amigo o, con mayor incompatibilidad aún, si mi identidad práctica consiste en ser asegurador de depósitos. En ambos casos, el acto mismo de mantener el depósito *amenaza* mi

identidad, ya que los demás dejarían de realizar depósitos. Perder la identidad y, más fundamentalmente, la integridad de la propia identidad significaría, para el sujeto que la porta, algo peor que la muerte.² Por extensión de estas afirmaciones podemos concluir que, según Korsgaard, aquella sensación de restricción inherente a la experiencia del deber tiene su origen en lo que es esencialmente una amenaza de muerte: “Cuando una acción no puede llevarse a cabo sin perder alguna parte fundamental de la propia identidad, y para un agente daría lo mismo estar muerto, entonces la obligación de no hacerlo es completa e incondicional” (2000 131).

Finalmente, Korsgaard se esfuerza por aumentar el alcance de esta tesis sobre la necesidad de identidad práctica a través de un argumento trascendental que, en particular, agrega a lo anterior su interés por demostrar la necesidad específica de la identidad práctica del ser humano en cuanto tal como un tipo de identidad práctica “profunda” no contingente.

El primer paso de este argumento se apoya en la idea, establecida anteriormente, de que debemos tener razones para actuar. Los impulsos y deseos no son suficientes por sí solos para determinar las voluntades de seres como nosotros. Esas razones para la acción, presentes en la irrenunciable “estructura reflexiva de nuestra conciencia”, deben lograr el “éxito reflexivo” al compatibilizar con la integridad de nuestras identidades prácticas en cuanto que hijos, hermanos o jueces penales. Sin embargo, estas identidades prácticas son contingentes (la de hijo, hermano o juez penal) y, como tales, se muestran incapaces de poner fin al proceso de reflexión, llevándolo hacia el infinito. Esto resulta evidente una vez que podemos acordar que la resolución azarosa de los procesos judiciales a través del sorteo destruye la integridad de la identidad práctica de un juez penal; pero aun así podemos preguntarnos: ¿por qué debería tener yo esa identidad y no otra? Esta pregunta se mantiene frente a las identidades prácticas y parece imposibilitar el punto final de la reflexión necesaria y suficiente, capaz de hacer posible la acción racional, esto es, la necesidad de saber por qué debemos tener *tales o cuales* identidades prácticas, aunque experimentemos la necesidad de tener una. Es aquí donde el argumento de Korsgaard busca volverse trascendental: a partir de su convicción respecto de que se requiere de razón para luego conferir valor a nuestros actos, Korsgaard observa que esas razones no reposan principalmente sobre una identidad práctica contingente, sino más bien sobre una más “profunda”, presente en

² “A todos los efectos prácticos, equivale a estar muerto o algo peor” (Korsgaard 2000 131).

todos los seres humanos en cuanto tales. Esta última o profunda identidad práctica es encontrada por nuestra filósofa en la ley práctica de la humanidad, formulada por Kant en su *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Ser humano significa ser la clase de entidad que necesita razones para actuar y, en consecuencia, que debe poseer una identidad práctica que le permita identificarse a sí mismo a través de sus mandatos elaborados. Si constituye un hecho racional el que podemos constatar, a través de la reflexión, la conciencia de una obligación para asentir o no asentir racionalmente nuestros deseos e impulsos, entonces podemos afirmar que tal constatación solo puede darse en la medida en que exista una identificación con aquella necesidad. De esto se concluye que la experiencia de presión moral, posibilitada por la identificación con la ley, constituye una característica constitutiva y exclusiva del ser humano. Así es que la identidad práctica profunda, la humana, y la obligación de la acción racional que le es inherente, son “ineludibles y omnipresentes” (*cf.* Korsgaard 2000 154), tanto frente a uno en cuanto que fin en sí mismo como frente a los demás en cuanto que *reino de los fines*.

II

En lo que sigue presentaré algunas reservas y objeciones que se han hecho a la persuasiva propuesta de Korsgaard. De muy distintas índoles todas ellas, me concentraré tan solo en aquellas objeciones a las que atribuyo mayor solidez, dejando de lado las que considero no acertadas.

La primera de ellas la podríamos denominar: “sobre la vaciedad de la lógica práctica inherente a la identidad práctica de Korsgaard”, si es que se la quiere titular de algún modo. De forma sumamente precisa, Allan Gibbard (*cf.* 140-141), más que objetar, se pregunta acerca del alcance normativo de la tesis de la identidad práctica. En lo que atañe a sus reservas, me interesa recoger aquella que se refiere al alcance de la lógica inherente a la identidad práctica defendida por Korsgaard. De forma similar al análisis que Hoerster propone sobre los diferentes imperativos categóricos (*cf.* 167-190), Gibbard acierta en encontrar, en el interior de lo que Korsgaard denomina “lógica práctica de la conciencia reflexiva”, solo, *y tan solo*, el principio de no contradicción. Ciertamente, nuestra filósofa se esfuerza por extraer una forma lógica no teórica del autodistanciamiento reflexivo que encuentre en la integridad de la identidad práctica su fuente normativa;³ sin embargo, el

3 La reflexión moral, nos dice Korsgaard, “se trata de la reflexión práctica, no de la teórica: es reflexión acerca de qué hacer, no acerca de qué habrá de encontrarse en la parte normativa del mundo” (2000 148).

alcance que Korsgaard desea imprimirle a esta lógica práctica parece ser demasiado ambicioso. Recordando las reflexiones de Hoertser, podemos pensar en la universalización de una máxima que obligue a silbar o a cantar mientras se limpia la casa, o incluso podemos universalizar las máximas de un borracho consecuente, sin que ello violente la integridad de su identidad profunda. El punto aquí recae en que Korsgaard parece entender la integridad de la identidad práctica tan solo como ausencia de contradicción, algo que, como lo muestran los ejemplos anteriores, dista mucho de agotar la totalidad de la reflexión acerca de lo que se debe hacer, puesto que unos caen en el absurdo y otros son absolutamente permitidos al respetar el proceso de universalización y el principio de no contradicción.

Sin embargo, Gibbard intenta realizar una interpretación más favorable de este punto, al sustituir el concepto de ausencia de contradicción por el de *consistencia*. Puede pensarse que lo que Korsgaard tuvo en mente durante sus conferencias sea una concepción más sustantiva de esta lógica práctica de la reflexión, que no se agota en la ausencia de contradicción, sino que, por el contrario, podría encontrar una mejor expresión en la idea de una coherencia interna mantenida entre las acciones, los principios que las rigen y la integridad de la identidad práctica. En virtud de ello, solo nos vemos impelidos a reflexionar cuando algunos posibles cursos de acción amenazan la consistencia interna de nuestra identidad práctica. La coherencia interna de nuestra identidad práctica nos lleva a superar el solo principio de no contradicción al ser capaces, por ejemplo, de compatibilizar creencias teológicas y evolucionistas de muy diversos modos (*cf.* Gibbard 141-144).

En el caso de la segunda, entrando con cierto detalle en el argumento central que Korsgaard ofrece para demostrar que la identidad práctica constituye la fuente última de la normatividad, podemos encontrar afirmaciones controvertidas acerca de si el sujeto crea la ley, o si esta crea al sujeto. Estas afirmaciones, que se encuentran especialmente en las respuestas que Korsgaard presenta a las objeciones de Gerald Cohen, intentan dilucidar el tipo de autoridad que, en su opinión, el sujeto muestra frente a la ley.

A lo largo de sus comentarios, Cohen presenta dudas acerca del alcance normativo de la identidad práctica korsgaardiana, pues es razonable pensar que si el sujeto creador de la ley muestra una autoridad normativa frente a ella por ser simplemente su creador, esto también implicaría que él tendría la misma autoridad para no cumplir tal ley. Cohen ilustra este caso con el monarca hobbesiano, quien crea leyes generales con la suficiente autoridad normativa sobre ellas como para no cumplirlas, sin que esto conlleve un daño para su identidad (*cf.* Cohen 207-210.). La respuesta que Korsgaard ofrece a esta objeción

tiene dos partes, de alguna manera entrelazadas entre sí: en primer lugar, defiende la tesis de que mientras el monarca hobbesiano no crea la ley con un margen normativo de comprensión lo suficientemente general como para incluirse a sí mismo en él, la ley moral kantiana sí exige incluir al creador de la ley, pues de otro modo no calificaría como ley moral. Pero en segundo lugar, lejos de mostrar que la ley moral es sentida como una ley de la naturaleza, Korsgaard asiente respecto de la posibilidad de no cumplir la norma, puesto que en la posibilidad de no cumplirla recae la diferencia entre la buena voluntad humana y la “voluntad santa”.

Este último asentimiento de la filósofa estadounidense resulta algo extraño, en la medida en que, durante su tercera conferencia, había insistido en que la violación del deber moral significaría para el sujeto “algo peor que la muerte”. Pero la coherencia interna que mantienen sus afirmaciones, acerca de la identidad práctica y su asentimiento de que es posible violar la ley moral sin destruir la subjetividad, es fuertemente subsidiaria de una particular concepción suya acerca de la relación mantenida entre la ley y la identidad práctica:

Me doy cuenta de que hay cierto tono de paradoja en lo que acabo de decir. ¿Quién, después de todo, es el yo aparentemente efímero que tiene que unificarse a sí mismo en un agente o carácter que pueda persistir a lo largo de un conjunto de ocasiones que sean similares de manera pertinente, y por qué, si es de verdad efímero, tiene que hacerlo? La respuesta es que el yo efímero es el yo que reflexiona, el yo que ve su impulso desde cierta distancia reflexiva. Y la razón por la que tiene que unificarse en un agente que pueda persistir a lo largo de una serie de ocasiones que sean similares de manera pertinente *no* es que tenga alguna razón para querer o anticipar que persistirá en el *futuro* [...] La razón es más bien que la visión de sí mismo como activo conlleva *ahora* esencialmente una proyección de sí mismo en otras ocasiones. (Korsgaard 2000 282)

La respuesta de Korsgaard se sostiene sobre la idea de que es la ley moral la que crea la identidad práctica, pues esta última se construiría en la medida en que el *yo* pensante pueda elaborar la ley y afectar, de algún modo no del todo claro, al *yo* actuante.⁴ Sin embargo, el problema

4 “Los principios morales, para plantearlo en un lenguaje no platónico, son lo que da una voluntad al alma considerada como una entidad unificada [...] Como Platón, creo que ni las almas humanas ni las comunidades humanas se pueden mantener juntas, ni pueden ser unificadas, y por lo tanto no pueden ser realmente, a menos que sean (por lo menos en alguna medida) repúblicas y se sometan al gobierno de la ley. Y por eso pienso que la libertad y la autonomía requieren que nuestra voluntad se rija por una ley universal” (Korsgaard 2000 284). Los términos kantianos “*yo* pensante” y “*yo* actuante” son utilizados con regularidad por Korsgaard durante la 3^a y 4^a conferencias.

aquí parece ser inherente al lenguaje kantiano utilizado por Korsgaard. En primer lugar, la autora no puede sostener que la identidad práctica subyace en la formulación de la ley, para luego reconocerla como propia, pues, además de coquetear con una *petitio principi*, sería esta una tesis realista en sentido fuerte, algo con lo cual no simpatiza demasiado. En segundo lugar, Korsgaard parece omitir por completo que el empleo de los términos “yo pensante” y “yo actuante” está preñado del insoluble problema de la comunicación entre los mundos nouménico y fenoménico, muy presente para el mismo Kant. Korsgaard interpreta el *factum* de la razón como una evidencia de la comunicación entre estos *yoes* pensante y actuante, lo cual no necesariamente mostraría la posibilidad de la identidad práctica, y en caso de que lo haga, no lo sería de una identidad práctica construida, sino realista.⁵ Para efectos de establecer cierta reserva frente a esta argumentación, supongamos que, como dice Korsgaard, el *yo* pensante formula una máxima que puede ser querida como ley universal. Según Kant, el *factum* de la razón nos manifiesta la presión del deber inherente a tal máxima, en cuanto que uno es un *yo* actuante. La pregunta es: ¿la identidad práctica es aquí construida o, por el contrario, ya estaba presente a modo de condición de posibilidad del *factum* de la razón? Korsgaard nos sugiere que la identidad práctica es producto de la unificación de los *yoes* lograda por la ley moral. Pero si esto es así, aún quedaría sin explicación el efecto primitivo del *factum*, en virtud de que ya no sería la identidad práctica la que posibilitaría el *factum*, pues aquella no existía antes de este. Uno puede pensar que existe una identificación o comunicación previa entre los *yoes* pensante y actuante a modo de condición de posibilidad del *factum*, algo que en palabras de Kant sería un misterio para el entendimiento humano, pero que Korsgaard no admitiría. Como sea, si el *factum* precede a la identidad práctica, parecen aún faltar argumentos que den cuenta del origen de la normatividad primitiva del *factum* mismo, lo que pondría en tela de juicio la pretensión korsgaardiana de encontrar en su defendida identidad práctica la fuente última de la normatividad moral.⁶

En virtud de las anteriores observaciones, podemos sintetizar esta problemática de la siguiente forma. Si he entendido bien la argumentación general de Korsgaard, podemos augurar dos posibles formas de interpretar su tesis: a) como defensa de la idea de que la identidad práctica es presupuesta a la hora de experimentar el *factum* de la razón, en

5 Un estudio sobre las ambigüedades realistas y constructivistas presentes a lo largo de las conferencias de Korsgaard puede encontrarse en FitzPatrick (2005).

6 Lueck (2009) formula una objeción muy familiar a la aquí presentada.

virtud de lo cual, además de asumir cierto tipo de realismo, parecería no agregar nada más que una condición de posibilidad de tal *factum*, sumamente problemática a la luz de la conocida incomunicabilidad entre los mundos fenoménico y nouménico; b) como defensa de la idea de que, efectivamente, tal identidad práctica es construida a partir del *factum* del deber moral, lo cual nos llevaría a no depositar en tal identidad las fuentes de la normatividad, sino, más bien, en el *factum* mismo.

3. La tercera y última objeción que deseo incorporar aquí, con un poco más de historia que las anteriores, se nos presenta en el marco de una gran discusión interna del neokantismo; a saber, aquella que disputa el concebir a Kant como realista o constructivista respecto de los valores morales y no morales. Esta discusión se mantiene polarizada desde algunas décadas, y preserva sus notorias diferencias en lo que cada una de las partes atribuye como potestad de la buena voluntad, es decir, si esta crea valores a través del imperativo categórico, o si, por el contrario, reconoce valores con este último a modo de *test*, validándolos formalmente.⁷ Dentro de esta discusión, Korsgaard se concibe como constructivista, aun con algunos matices;⁸ sin embargo, justo en el corazón de su propuesta, los realistas podrían golpear en un punto ciego. Este golpe estaría directamente dirigido hacia la concepción que Korsgaard posee respecto del hombre en cuanto que fin en sí mismo, lo que constituye, según ella, el único valor moral en sí mismo.

Siguiendo las reflexiones de nuestra filósofa, el valor moral inherente al ser humano en cuanto tal es dado o deducido a partir de la estructura reflexiva de su conciencia, la única capaz de fundar y validar las acciones en razones. Sin embargo, si bien los realistas podrían aceptar la premisa de que los valores morales y no morales son construidos o

7 Por mencionar la representante más vigorosa del constructivismo radical, O'Neill (1989, en especial 133-138); por su lado, para el caso del realismo neokantiano véase Wood (1999, particularmente 87-90).

8 Una de las objeciones dirigidas a Korsgaard, que no he de considerar aquí, es aquella que formula Hilary Putnam. Desde su postura, recientemente cada vez más cerca de John Dewey, Putnam acusa a los neokantianos de caer en una dicotomía injustificada entre valores y normas, a su entender heredera de otra injustificada dicotomía entre hecho y valor. Entre esos neokantianos, Putnam dedica algunos párrafos a la postura de Korsgaard, incorporándola así a esta crítica (*cf.* Putnam 138-141). Sin embargo, el breve tratamiento que Putnam realiza de la postura de Korsgaard deja de lado las apreciaciones que nuestra filósofa desarrolla en torno a las formas de las máximas susceptibles de ser universalizadas. Estas apreciaciones alrededor de lo “intrínsecamente normativo” de las máximas llevan a Korsgaard a apercibirse como “realista procedural” (Korsgaard 2000, puntos 3.5 y 3.6). Si bien pienso que las observaciones de Putnam exigen argumentos por parte de Korsgaard, la formulación de la objeción exige un tratamiento más detenido que evite los “espantapájaros”.

justificados por vía de la buena voluntad o, en términos de Korsgaard, a través del rechazo reflexivo, los realistas no aceptarían el *tipo* de conclusión que de allí se pretende extraer; a saber, que la misma buena voluntad o, en palabras de Korsgaard, el ser portador de reflexión, sea un valor en sí mismo (*cf.* Hills 186).⁹ He aquí el tradicional problema de los límites de la autojustificación de la razón: del hecho de que *R* sea la fuente de valoración de las cosas no puede concluirse que *R* sea un *valor en sí mismo*.

Los realistas podrían sostener que esta conclusión revela un valor objetivo, inherente y, por lo tanto, preexistente con relación al acto reflexivo mismo, que este último descubre al *emergir*, pero de ninguna manera podrían aceptar que existe allí otra construcción axiológico-moral de la propia reflexión. En caso de que los constructivistas optasen por seguir esta última vía, la de mostrar que la razón se autovalora a sí misma, se amenazaría con caer en un solipsismo que desfondaría la capacidad racional misma de valorar y elaborar fines.¹⁰

Este conjunto de dudas y objeciones acerca del éxito de las reflexiones de Korsgaard en torno al problema de las fuentes de la normatividad nos lleva, en principio, a no dar por saldada la discusión. Con este espíritu es que atribuyo a las reflexiones de Korsgaard un gran valor, aunque este no sea iluminado desde la óptica de nuestra filósofa, sino más bien desde una perspectiva más modesta. Si bien pienso que la tesis sobre la identidad práctica no satisface adecuadamente los objetivos de mostrar la fuente última de la normatividad, por su parte logra ayudarnos a comprender con mejor claridad cuál es la relación que el mismo Kant tenía en mente entre el *yo* y la coacción moral del deber. En virtud de esta ambivalencia, y con la intención de contribuir a la discusión, en lo que sigue exploraré una lectura que reconoce en la idea de libertad la única fuente de normatividad dentro del programa moral de Kant, incorporando cautelosamente la tesis de la identidad práctica en relación con las voces más preponderantes de la discusión. Esta exploración buscará, sin mayores ambiciones, introducir algo más que una lectura distinta, como, por ejemplo, instaurar la necesidad de superar los términos con los que la discusión entre neokantianos

9 La misma reserva muestra Pippin frente a la variante de este argumento que ofrece Allen Wood en su *Kant's Ethical Thought* (*cf.* Pippin 254 y ss.).

10 El supuesto de que la autovaloración racional es la fuente de toda valoración moral y no moral es determinante en los intentos de argumentación trascendental de Korsgaard. Véase, por ejemplo, el último paso de su propuesta argumentativa trascendental que busca demostrar el valor moral del ser humano: “Pero la acción racional es posible, y nosotros somos los seres humanos en cuestión. Por lo tanto, nos consideraremos valiosos. Por lo tanto, desde luego, somos valiosos” (Korsgaard 2000 157).

realistas y constructivistas ha teñido del debate en torno a las fuentes de la normatividad. Tal vez, al decir de Sócrates, la pregunta sobre este problema no ha sido adecuadamente formulada.

III

Un camino propicio para entrar en el debate sobre las fuentes de la normatividad en el programa kantiano podría ser, justamente, tomar las riendas allí donde las dejó el mismo Kant. Esto nos lleva, por ejemplo, a tener presente las diferencias en el tratamiento kantiano del problema, por un lado, uno analítico-sintético, presente en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, y, por el otro, otro analítico-deductivo, presente en su *Crítica de la razón práctica*.

Es bien sabido que los abordajes metodológicos de Kant en ambas obras difieren, pues el primero parte de aquella particular coacción inherente al deber que le lleva a considerar su condición de posibilidad: la buena voluntad; por su parte, el segundo tiene como puntapié inicial un *factum* de la razón, su propia autonomía experimentada a través del mismo deber. Ciertamente, Korsgaard parte de este *factum*, asumiendo que este nos obliga a tomar conciencia de nuestra identidad práctica, al reconocerlo como propio. Pero este puntapié que recoge Korsgaard la desvía del *factum* mismo, pues es este último el que me impone la experiencia de la “realidad” de mi autonomía y, en virtud de ello, la identidad parecería ser algo supuesto, una mediación entre la ley y mi *yo* que posibilita su presión en mí, mas no la fuente de la obligación moral inherente a tal *factum*.

En este sentido, si atendemos al texto de Kant, la autonomía, en cuanto que *factum* de la razón, parece representar, más que la identidad práctica que Korsgaard sugiere, la realidad de la idea de libertad de la razón misma:

La conciencia de esta ley básica [del imperativo categórico] puede verse llamada “un *factum* de la razón”, dado que no cabe inferirla de datos precedentes de la razón, como, por ejemplo, la conciencia de la libertad (pues esta no nos es dada con anterioridad), sino que se nos impone por sí misma como una proposición sintética *a priori*, la cual no se funda sobre intuición alguna, ni empírica ni pura, aun cuando sería analítica si se presupusiera la libertad de la voluntad, si bien para semejante concepto positivo sería requerida una intuición intelectual que no cabe admitir aquí en modo alguno. Con todo, para considerar esa ley como *dada* sin dar pie a tergiversaciones, conviene subrayar que no se trata de un hecho empírico, sino del único *factum* de la razón pura, la cual se revela a través de él como originariamente legisladora. (Kant CRPR A56)

Este *factum* presente en el imperativo categórico no es un mero hecho, ni empírico ni intelectual, es la experiencia de la obligación del deber que manifiesta la autonomía de nuestra voluntad y, por ende, la problemática “realidad” práctica de la idea de libertad. Es esta conexión argumental la que parece atar, en un extremo, a la idea de libertad y, en el otro, a la ley moral. Es en este sentido que Kant, en una famosa nota al pie, nos dice que la idea de libertad es la *ratio essendi* de la ley moral, mientras que esta última constituye la *ratio cognoscendi* de aquella.¹¹

De este modo, podemos diagramar la ley moral situada en un extremo y la idea de libertad en otro, para luego imaginarlas comunicadas por la “estructura reflexiva” de nuestra conciencia, la conciencia de la autonomía de nuestra voluntad, y, seguramente, todo ello conectado por aquella identidad práctica que defiende Korsgaard. Pues puedo acceder a la idea de libertad a través de la experiencia del deber presente en la ley moral, mientras que, simultáneamente, solo puedo comprender la realidad de tal ley a través de la idea de libertad. Ahora bien, el problema central de la discusión en torno a las fuentes de la normatividad puede situarse exactamente aquí, en algún lugar entre estas ideas argumentalmente concatenadas por Kant. ¿Dónde se encuentra la fuente de la normatividad según Kant? ¿En la identidad práctica que une reflexivamente los extremos entre la idea de libertad y la ley moral? ¿Acaso tan solo en la ley moral y la conciencia de la autonomía de la voluntad? ¿O acaso en la misma idea de libertad? Esta pregunta es sumamente engañosa, y pienso que es la misma que se han hecho los constructivistas y realistas: ¿cuál de estos es el valor moral fundamental que se derrama con autoridad justificadora sobre los demás? ¿Cómo podemos llegar de manera concluyente a este valor a partir del *factum* de la razón? Los constructivistas dirán que la valoración fundamental solo puede realizarse a través de la reflexión misma, que solo en su interior surgirán las razones que funden el valor; mientras que, por su parte, los realistas atacarán sosteniendo que de esta forma no hay manera de autojustificar a la razón y su reflexión como un valor moral en

¹¹ “A fin de que nadie se figure topar aquí con incoherencias, cuando ahora describo la libertad como la condición de la ley moral y luego, a lo largo del tratado, afirme que la ley moral supone la condición bajo la cual podemos cobrar conciencia de la libertad por vez primera, quisiera advertir que, si bien es cierto que la libertad constituye la *ratio essendi* de la ley moral, no es menos cierto que la ley moral supone la *ratio cognoscendi* de la libertad. Pues, de no hallarse la ley moral nítidamente pensada con anterioridad en el seno de nuestra razón, nunca nos veríamos autorizados a admitir algo así como lo que sea la libertad [...] Más, si no hubiera libertad, no cabría en modo alguno dar con la ley moral dentro de nosotros” (Kant CRPR A7, nota 1).

sí mismo, lo que nos llevaría a sostener la realidad preexistente de un valor moral presente en la razón misma.

Dentro de este nudo, una forma prometedora de enfrentar el debate recae en asumir una postura que atribuya el punto *arquimédico* de la fundamentación normativa a la sola idea de libertad, sin reconocer en ella un valor axiológico, sino una *ratio essendi*. En esta línea, Oliver Sensen ha ofrecido una lectura fiel de la idea de libertad kantiana, que no la entiende como valor moral, sino, más bien, como un *valor interno* (*Inner value*) (cf. 269-271). La reconstrucción que Sensen ofrece muestra, en primer lugar, que en ningún momento acude Kant a un realismo axiológico, sea moral o no moral, para fundar la validez moral del imperativo categórico, sino que, por el contrario, lo funda en la sola idea de libertad:

Por lo tanto, el que la razón no pueda hacer conceivable una ley práctica incondicionada (como ha de serlo el imperativo categórico) conforme a su necesidad absoluta, no es algo que suponga una censura para nuestra deducción del principio supremo de la moralidad, sino más bien un reproche que habría de hacerse a la razón humana en general; el hecho de que no quiera hacer esto mediante una condición, o sea, por medio de algún interés colocado como fundamento, es algo que no puede serle afeado, porque entonces no sería una ley moral, esto es, una ley suprema de la libertad. (FMC A 128)¹²

En segundo lugar, Sensen también intenta mostrar que la idea de libertad no constituye un valor moral, sino más bien un *valor absoluto* que, ciertamente, sirve como fundamento de lo moral.

Si atendemos a lo que Kant entiende como “intrínsecamente bueno”, podemos recordar sus palabras acerca de cómo debe concebirse la buena voluntad: como algo que “pueda ser tenido por bueno sin restricción alguna”, cual brillo de una joya. Ciertamente, Kant no se refiere a la buena voluntad como una joya, sino que se detiene en su brillo, algo que percibimos pero que no comprendemos en el instante que surge, con lo que busca ilustrar “esta idea del valor absoluto de la simple voluntad”. Siguiendo de cerca las reflexiones de Sensen, podemos ver que la buena voluntad es un valor absoluto, más en ningún lugar

¹² “Así pues, la pregunta sobre cómo sea posible un imperativo categórico puede ser contestada en la medida en que pueda indicarse el único presupuesto bajo el cual es posible dicho imperativo, a saber, la idea de libertad, e igualmente en cuanto que pueda comprenderse la necesidad del mencionado presupuesto, lo cual resulta suficiente para el uso práctico de la razón, esto es, para convencerse sobre la validez de tal imperativo y con ello también de la ley moral, si bien cómo sea posible ese mismo presupuesto es algo que jamás se deja comprender por ninguna razón humana” (Kant FMC A 124).

Kant se refiere a ella como un valor moral, puesto que Kant nunca justifica la homologación que las lecturas neokantianas tradicionales han asumido, sin problema alguno, entre lo que es un valor en sí mismo y lo que es un valor moral.

Recordando que Kant comparte que “La palabra *absoluto* se usa ahora a menudo para indicar simplemente que algo vale de una cosa considerada *en sí misma*, o sea válido *intrínsecamente*” (CRP A 324; B 381), podemos observar que los términos “absoluto” e “intrínseco” se refieren a dos tipos de juicios que tienen en común el abstraer al objeto de todas sus determinaciones (*cf.* Sensen 273). Justamente, es en estos términos como Kant comienza el primer capítulo de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, enfatizando que lo intrínsecamente valioso de la buena voluntad consiste en su solo “principio global del obrar”, concepto al cual solo se accede por medio de la abstracción que debemos realizar al contemplar un concepto de voluntad ausente de determinaciones. Si esta conexión es acertada, el valor intrínseco de la buena voluntad no recae en su valor moral, sino más bien en su condición de valor incondicionado:

La buena voluntad no es tal por lo que produzca o logre, ni por su idoneidad para conseguir un fin propuesto, *siendo su querer lo único que la hace buena de suyo y, considerada en sí misma*, resulta sin comparación alguna mucho más estimable que todo cuanto merced a ella pudiera verse materializado a favor de alguna inclinación e incluso, si se quiere, del compendio de todas ellas. (FMC A 3, A 4, énfasis agregado)¹³

De este modo, parece sostenible la tesis de que la idea de libertad, en cuanto que valor absoluto o intrínseco (*inner value*), no mantiene necesariamente una connotación moral. Si esto es así, y recordamos que páginas atrás también se ha afirmado que el imperativo categórico y, por ende, el *factum* de la razón nos revela la problemática “realidad” de la idea de libertad, ¿debemos concluir que la obligación inherente al deber no es moral?

Si bien pienso que tal deber mantiene *status moral*, el abordaje de esta pregunta exige mayores desarrollos argumentales y, por cierto, nos exige enfrentar nuevos desafíos. No obstante, existen voces en la

¹³ Esta interpretación del valor intrínseco es consistente con la significación que Kant le confiere al concepto de dignidad: “En el reino de los fines todo tiene un precio o bien una dignidad. En el lugar de lo que tiene un precio puede ser colocado algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y no se presta a equivalencia, eso posee dignidad” (FMC A 77). La misma coherencia interna se presenta al incorporar el concepto de respeto: “A decir verdad, el respeto es la representación de un valor que doblega mi amor propio” (FMC A 17, nota 9).

discusión que ayudarían a entender este punto, y volver a rearmar el programa moral de Kant con ciertas diferencias connotativas. En este sentido, lo que Alison Hills denomina “modelo constitutivo [*constitutive model*]” ofrece muy buenas herramientas (*cf.* 2008 187 y ss.).

Por su lado, la posición constructivista puede también ser entendida como una perspectiva que defiende un modelo kantiano de atribución de valor moral (*conferral model*). De acuerdo con este modelo, la razón es la fuente de atribución de valor moral y no moral a los objetivos que la voluntad persigue. Pero, a la luz de lo que ya se ha dicho, esta postura no nos sería de mucha ayuda, en la medida en que parece tener dificultades para dar con la autojustificación moral de la razón, en cuanto que supuesto valor en sí. Así mismo, la idea central de lo que Hills concibe como un “modelo constitutivo” realista neokantiano razonable consiste en entender el mismo acto reflexivo de elegir y evaluar como un acto de *realización* de la subjetividad racional (*cf.* 187).¹⁴ Entiéndase que esto no concluye, al decir de Korsgaard, que la reflexión misma sea la fuente de normatividad, sino más bien *que la estructura reflexiva de la conciencia realiza la naturaleza racional del sujeto en cuanto que ser libre*.

Pero el modelo de Hills parte del supuesto de que la razón constituye un tipo de valor en sí preexistente, que se descubre a través de su realización reflexiva. Si, por el contrario, en lugar de entender la autoconstitución de la razón en el sentido de Hills (es decir, en cuanto que realización de un valor moral inherente y preexistente a la razón), concebimos la libertad en términos de *valor interno* (es decir, en términos de un valor *absoluto* no normativo), podemos sostener la tesis de que la idea de libertad, en cuanto que *ratio essendi* del imperativo categórico, es capaz de desdoblarse en este último y fundar su normatividad inherente como una forma de *autoconstituir la dignidad* del sujeto: en otras palabras, un valor *absoluto* presente en la idea de libertad que se busca realizar a sí misma a través de la buena voluntad, pues “el auténtico destino de la razón tiene que consistir en generar una *voluntad buena en sí misma*” (Kant *FMC A 7*). Así es como la forma del imperativo categórico, en cuanto voluntad que se toma por ley a sí misma, se presenta como la fuente de la normatividad de la obligación inherente al deber.

Esta tesis, a modo de exploración de un neokantismo que sea capaz de articular los modelos atributivo y constitutivo de la razón, es capaz de ofrecer un gozne entre ambos: la idea de libertad en un sentido

¹⁴ Pretendo recoger este modelo, distanciándome de lo que Hills entiende como una forma de realismo axiológico neokantiano, a través de la tesis de que la idea de libertad constituye un valor intrínseco no normativo.

no normativo, es decir, en términos de *ratio essendi*. De esta forma, es posible evitar la arbitrariedad realista de encontrar en la naturaleza racional un valor axiológico preexistente a la reflexión, así como también aquel solipsismo constructivista incapaz de autojustificarse. Dentro de esta argumentación, la tesis sobre la identidad práctica de Korsgaard resulta clave, no para depositar allí las fuentes de la normatividad, sino más bien para encontrar en aquella la actualización del “auténtico destino de la razón”, esto es, la realización del valor no normativo inherente al ser humano: su libertad. Así es que, si bien las fuentes de la normatividad propuestas por Korsgaard no cumplen con sus ambiciosos objetivos, sí logran avanzar enriquecedores pasos dentro de una discusión que parece estar lejos de finalizar.

Así mismo, si bien esta línea de reflexión adopta el modelo constitutivo, en la medida en que aquel valor realizado por la razón sea no normativo, el de la idea de libertad no excluye sino que, por el contrario, incorpora el modelo atributivo en la medida que la reflexión, en cuanto actividad consciente del fundar las acciones en razones, también tiene la capacidad de atribuir valor, particularmente no moral, a nuestras acciones. La actividad de elegir y elaborar preceptos, cualquiera sea el ámbito de acción (reglas de habilidad, consejos prudenciales o imperativos categóricos), expresa con diferentes intensidades (o profundidades, al decir de Korsgaard) aquella dignidad de la cual es portador el sujeto, esto es, su condición “problemáticamente” libre (*cf.* Hills 194 y ss.).¹⁵

Naturalmente, en este punto nos urge la pregunta acerca del movimiento “no normativo-normativo” que se supone aquí, presente en el desdoble que la idea de libertad expresa en el imperativo categórico como *factum* de la razón. Según Kant, esto podría encerrar un misterio para cualquier razón humana. Pero aun así, podríamos augurar una línea argumental que explicitara en mejor forma por qué, en el programa moral kantiano, aquello que es portador de un valor absoluto

15 Dentro de este planteamiento, las excelentes reflexiones que Korsgaard elabora en torno a la normatividad inherente a la racionalidad hipotética, particularmente inherentes a la prudencial, cobran nueva significación, en la medida que abandonan el soporte de la estructura reflexiva de la conciencia para llevar adelante la realización de la razón, en cuanto que reflexión que realiza el valor inherente al ser humano libre (*cf.* Korsgaard 2008 27-68). Dentro de la misma línea de reflexión, que busca apoyar las fuentes de la normatividad en la sola idea de libertad, también podemos considerar la posibilidad de incorporar la lectura deontológica y teleológica que el mismo Kant propone y exige en su *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, como parte no menos importante de la presente versión de modelo constitutivo. Véase las apreciaciones kantianas en FMC 437, A 81. Véase la reconstrucción de esta forma de fundamentación moral kantiana en Conill (1991 64 y ss.).

parece ser, al mismo tiempo, portador de valor moral. Al recordar las *Lecciones de ética* kantianas, podemos encontrar muchos pasajes en los que nuestro filósofo parece entender la acción inmoral como una *falacia práctica*, en la medida en que se actúa como si el hombre fuese una cosa cuyo valor es relativo, perdiendo de vista aquello que lo hace *digno*: el ser libre:

Estos deberes [para con uno mismo] se basan en el hecho de que carecemos de libertad ilimitada con respecto a nuestra persona, e indican que hemos de respetar a la humanidad en nuestra propia persona, porque sin esa estima el hombre se convierte en objeto de menosprecio, en algo que es sumamente reprobable desde fuera y que carece de valor alguno en sí mismo. Los deberes para con uno mismo representan la suprema condición y el principio de toda moralidad, ya que en el valor de la persona se cifra el valor moral, mientras que el valor de la habituabilidad ataña únicamente al estado [...]. ¿En qué consiste el principio de todos los deberes para con uno mismo? La libertad es, de una parte, la capacidad que proporciona una inagotable aptitud para todas las demás capacidades. Es el mayor exponente de la propia vida. Es aquella propiedad que subyace, como fundamento y condición necesaria, a todas las perfecciones. (Kant 2009 160-161; V-Mo/Collins 343-344)¹⁶

Nótese que si bien el *status* de la conexión entre el valor absoluto y el moral de la libertad se nos presenta aún como misterioso, pues no resulta ser, en un principio, estrictamente moral y tampoco ontológico, esta parece desdoblarse normativamente en la medida en que se nos presentan ambos valores como sinónimos. De esta forma es como, soportada la presente propuesta de neokantismo sobre suficiente texto original kantiano, resulta posible afirmar que ella abriga alcances normativos viables de argumentación aún por desarrollar.

Bibliografía

- Allison, H. E. "Kant on Freedom of the Will." *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. Ed. Paul Guyer. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 381-415.
- Cohen, G. A. "La razón, la humanidad y la ley moral." *Las Fuentes de la Normatividad*. Ed. Onora O'Neil. Trads. Laura Lecuona y Laura E. Manríquez; comentarios de Gerald A. Cohen, Raymond Guess, Thomas Nagel, y Bernard Williams y réplica de Korsgaard. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000. 207-234.
- Conill, J. *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Tecnos, 1991.

¹⁶ Véase también la relación de la idea de libertad con el principio de universalización: "Pero las leyes morales deben ser universalmente válidas y relativas a las acciones libres en general, sin considerar la divergencia del sujeto" (Kant 2009 62; V-Mo/Collins 263).

- FitzPatrick, W. J. "The Practical Turn in Ethical Theory: Korsgaard's Constructivism, Realism, and the Nature of Normativity." *Ethics* 115.4 (2005): 651-691. <http://dx.doi.org/10.1086/430750>.
- Fleitas, M. "La lucha de Kant contra la alienación moral." *Actio* 13 (2011): 69-91.
- Gibbard, A. "Morality as Consistency in Living: Korsgaard's Kantian Lectures." *Ethics* 110.3 (1999): 140-160. <http://dx.doi.org/10.1086/233207>.
- Gaut, B. "The Structure of Practical Reason." *Ethics and Practical Reason*. Eds. Bery Gaut and Garrett Cullity. Oxford: Oxford University Press, 1997. 161-188.
- Hegel, G. W. F. *Líneas Fundamentales de la filosofía del derecho*. Madrid: Gredos, 2010.
- Hills, A. "Kantian Value Realism". *Ratio (new series)* 21.2 (2008): 182-200. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9329.2008.00394.x>.
- Hoerster, N. *Problemas de ética normativa*. Buenos Aires: Alfa, 1995.
- Kant, I. *Crítica de la razón pura*. [CRP]. Trads. José del Perojo y José Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada, 2003.
- Kant, I. *Lecciones de ética*. [V-Mo/Collins] Trads. Roberto Aramayo y Concha Roldán Panadero. Barcelona: Crítica, 2009.
- Kant, I. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* [FMC]. Trad. Roberto Aramayo. Madrid: Gredos, 2010a.
- Kant, I. *Probable inicio de la historia humana*. Trad. Roberto Aramayo. Madrid: Gredos, 2010b.
- Kant, I. *Crítica de la razón práctica*. [CRPR]. Trad. Roberto Aramayo. Madrid: Gredos, 2010c.
- Korsgaard, C. M. [1996]. *Las Fuentes de la Normatividad*. Trads. Laura Lecuona y Laura E. Manríquez, comentarios de G. A. Cohen, Raymond Guess, Thomas Nagel, y Bernard Williams y réplica de Korsgaard; edición e introducción Onora O'Neil. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- Korsgaard, C. M. "The normativity of Instrumental Reason." *The Constitution of Agency. Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. New York: Oxford University Press, 2008. 27-68.
- Lueck, B. "Kant's Fact of Reason as Source of Normativity." *Inquiry* 52.6 (2009): 596 608. <http://dx.doi.org/10.1080/00201740903377867>.
- O'Neil, O. *Constructions of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Pippin, R. B. "Kant's Theory of Value: On Allen Wood's *Kant's Ethical Thought*." *Inquiry* 43.2 (2000): 239-266. <http://dx.doi.org/10.1080/002017400407780>.
- Putnam, H. *El desplome de la dictadura hecho-valor y otros ensayos*. Barcelona: Paidós, 2004.
- Sensen, O. "Kant's Conception of Inner Value." *European Journal of Philosophy* 19.2 (2009): 262-280.
- Wood, A. W. "Preliminary Study." *Elements of the Philosophy of Right*. Trans. H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.381-480
- Wood, A. W. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.