

Algunas reflexiones en torno a la tensión entre identidad y decisión en la filosofía crítica de Kant

RUBÉN CASADO MÉNDEZ¹

Resumen

Una de las dificultades inherentes a las concepciones modernas de la decisión consiste en la dificultad para aclarar su fundamento (el por qué se decide lo que se decide) sin trivializar al mismo tiempo el carácter de decisión. Se alega, por un lado, que si actuamos (decisión) en función de cómo somos (lo que llamaremos identidad) también deberíamos ser responsables de cómo somos pues, de otro modo, se podría descargar la responsabilidad de las decisiones apelando a la fatalidad de nuestra identidad. Pero que la identidad pueda ser objeto de decisión parece reiterar el mismo problema en regresión infinita. La desconexión, sin embargo, entre identidad y decisión recrudece el problema al convertir la decisión en algo arbitrario e infundado y, por lo mismo, irracional. Esta misma tensión, con sus dificultades inherentes, aparece a distintos niveles en la filosofía crítica de Kant. Lo que pretendemos explicitar aquí es cómo el tratamiento kantiano de esta tensión aparece mediatizado por tres aspectos sistemáticos de su filosofía crítica al margen de los cuales no puede ser comprendido: la diferencia entre lo fenoménico y nouménico, el carácter normativo de la agencia racional y, finalmente, la distinción entre la analítica y la dialéctica.

Palabras clave: decisión, identidad, agencia racional, analítica, dialéctica.

On the tension between identity and decision in Kant's critical philosophy

Abstract

One of the key challenges in modern theories of decision-making is the difficulty of clarifying its basis (why we decide as we do) without trivializing the nature of decision itself. On one hand, it is argued that if we make decisions based on who we are (which we may call identity), we must also be responsible for who we are; otherwise, responsibility for decisions could be deflected by appealing to the inevitability of identity. Yet, the notion that identity itself could be subject to decision leads to the same problem in an infinite regress. The disconnection between these two poles only heightens the difficulty, rendering decision-making

¹ Investigador independiente. Contacto: ruben.casado.edu@juntadeandalucia.es. ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-6745-7932>. Agradezco las oportunas sugerencias y observaciones de dos evaluadores anónimos de la *Revista de Estudios Kantianos*.

arbitrary, baseless, and ultimately irrational. This same tension, with its inherent complexities, surfaces throughout Kant's critical philosophy. Our aim here is to clarify how Kant addresses this tension by way of three systematic aspects of his critical philosophy, without which it cannot be properly understood: the distinction between the phenomenal and the noumenal, the normative nature of rational agency, and the division between the analytic and the dialectic.

Keywords: decision, identity, rational agency, analytic, dialectic.

1. Introducción: identidad y decisión

Una de las dificultades inherentes a las concepciones modernas de la decisión consiste en la dificultad para aclarar su fundamento (el por qué se decide lo que se decide) sin trivializar al mismo tiempo el carácter de decisión. Este problema, del que aquí nos centramos una de sus vertientes, esto es, la tensión entre identidad y decisión, reaparece de un modo más o menos explícito en gran parte de los filósofos y teólogos que abordaron la agencia racional.

Como uno de los polos de esta tensión se encuentra la decisión, entendida como determinación concreta del uso de la libertad y, como el otro polo, el qué o el quién (con su conjunto de características particularizadas que llamaremos 'identidad') al que se le atribuye e imputa dicha decisión. La relación problemática entre ambos extremos apunta al por qué, a la razón o al fundamento que explica que se haya tomado esa decisión, por ejemplo, y no otra. Esta tríada de conceptos (decisión, identidad y fundamento) son tentativos y provisionales pues, precisamente en función de cómo se entiendan y aborden los problemas que ahora veremos, se determinará su sentido de un modo o de otro. Esta misma caución se puede proyectar sobre los conceptos conectados con el problema general, como autonomía, responsabilidad o incluso libertad.

Al margen de sus muchas concreciones y matizaciones la tensión aludida puede ser descrita del siguiente modo (v. Strawson, 2010). Se alega, en primer lugar, que si actuamos (decidimos) en función de cómo somos

(identidad) también deberíamos ser responsables de cómo somos pues, de otro modo, se podría descargar la responsabilidad por las decisiones apelando a la fatalidad de nuestra identidad. Lo mismo en otra clave conceptual: si nuestro modo de ser no está bajo nuestro control, también las decisiones que dependen del mismo parecen estar fuera de nuestro control, y por tanto no deberían sernos imputadas. Y esto último con independencia del grado de atención y reflexión que se ponga al decidir pues, en último término, lo que consideremos razonable no es algo que dependa de nosotros, sino que, por así decir, lo encontramos de ese modo y no de otro.

Ahora bien, si aceptamos entonces que también somos responsables de nuestro modo de ser, si está bajo nuestro control, entonces, ¿en función de qué decidimos? O bien hay otro fundamento que nos lleva a decidir, con lo que el problema se reitera *ad infinitum*, o bien no lo hay, con lo que la decisión parece arbitraria o irracional. Es decir: o bien el sujeto tiene razones suficientemente poderosas para decidir lo que ha decidido frente a otras opciones y, en ese caso, la decisión como decisión es trivial, o no las tiene, y en ese caso parece que la decisión es arbitraria o caprichosa.²

Lo que pretendemos explicitar aquí es cómo esta misma tensión, con sus dificultades inherentes, aparece a distintos niveles en la filosofía crítica de Kant. En efecto, también dice Kant que aquello

que el hombre en sentido moral es o debe llegar a ser, bueno o malo, ha de hacerlo o haberlo hecho él mismo. Lo uno o lo otro ha de ser un efecto de su libre albedrío; pues de otro modo no podría serle imputado (RGV, AA 06: 44).

En lo que sigue se mostrará que sólo es posible comprender el sentido preciso de este problema en el contexto de la filosofía crítica si se lo vincula con tres aspectos o ejes sistemáticos, a saber, la distinción entre la

² Se podría apreciar que la tensión así planteada implica una concepción incompatibilista de los conceptos involucrados (responsabilidad, decisión, libertad). Ahora bien, precisamente veremos en lo que sigue que ese es el modo en el que aparecerá en el texto kantiano, con independencia de que la solución kantiana a dicha tensión pueda o no ser considerada incompatibilista. De todos modos, esta apreciación es especialmente atinente a la filosofía general de Kant, porque el debate contemporáneo sobre el compatibilismo o incompatibilismo de Kant sobrevuela, *avant la lettre*, toda su concepción de la libertad trascendental y ha dado lugar a un intenso debate acerca de si la posición de Kant se trata de un ejemplo de “compatibilismo” (Rosefeldt, 2012), “incompatibilismo” (Allison, 1990; Bojanowski, 2012), “compatibilismo entre compatibilismo e incompatibilismo” (Wood, 1984, p. 74), “compatibilismo libertarista” (Ertl, 2014) o incluso “reconcilianismo” (Timmermann, 2003, p. 82n).

analítica y la dialéctica, la diferencia entre lo fenoménico y nouménico y el carácter normativo de la agencia racional.

2. La decisión y su analítica

Si bien es en la *Religión dentro de los límites de la mera razón* (1793–1794) donde Kant aborda con mayor amplitud la tensión que aquí examinamos, es en la analítica de la segunda *Crítica* (1788) en donde se genera el contexto en el que después tendrá lugar la discusión.³ De este modo, siguiendo la argumentación de dicha analítica, podemos entonces asumir, como punto de partida, que la decisión es la determinación racional de la voluntad y que la voluntad es la capacidad de realizar acciones con arreglo a principios (KpV, AA 05: 32). También podemos añadir que Kant llama ‘máximas’ a esos principios por los cuales obra de hecho el sujeto, principios del querer según los cuales ha sucedido la acción (GMS, AA 04: 400). Podemos asumir todo eso porque, desde Kant, diciendo todo eso aún no hemos dicho nada de lo que verdaderamente importa en la filosofía práctica. El asunto estará, más bien, en qué estatuto tienen esos conceptos involucrados, qué entidad tiene esa ‘razón’ y esa ‘voluntad’ y esas ‘máximas’. ¿Es esa razón, por ejemplo, un mero instrumento, *more* empirismo, para establecer los mejores medios para alcanzar determinados fines externos, como si fuese un mecanismo? ¿O también puede, por el contrario, proporcionar fines al margen de los condicionantes empíricos? Esa es la cuestión práctica esencial, esto es, “averiguar si la razón pura se basta por sí sola para determinar la voluntad o si solo en cuanto que la razón se halle empíricamente condicionada puede oficiar como un fundamento para determinar dicha voluntad” (KpV, AA 05: 15).

³ Se pueden encontrar en la *Crítica de la razón pura*, por ejemplo, a la luz de la discusión sobre la pensabilidad de la libertad trascendental, los elementos que apuntan a la tensión entre identidad y decisión tal como aquí la hemos acotado. Sin embargo, como decimos, las ideas fundamentales que demarcan este problema se encuentran en la analítica de la razón pura práctica, en la segunda *Crítica*, porque kantianamente el problema no puede desligarse del *factum* moral. Y si bien es en la *Religión dentro de los límites de la mera razón* donde con mayor amplitud y profundidad trata Kant este problema, no hace más que extraer las consecuencias ya presentes en la segunda *Crítica*. Las aclaraciones posteriores introducidas, por ejemplo, en la *Metafísica de las Costumbres*, a raíz de la distinción *Wille-Willkür*, aquí no son consideradas variaciones, sino meramente un modo más preciso de aclarar lo que ya estaba presente en la segunda *Crítica* y así defender su postura ante las malinterpretaciones por ejemplo de Reinhold en las *Briefe über kantische Philosophie* (v. Bojanowski, 2006, p. 245).

La respuesta a esta cuestión no es un asunto más de la filosofía práctica sino la que determina si hay filosofía práctica o si no la hay, si de suyo lo práctico es reductible y explicable desde leyes teóricas o si, por el contrario, el ámbito práctico, el ámbito de las decisiones, debe ser considerado bajo una legislación distinta. La garantía de que esto último es el caso se encuentra en la conciencia de la exigencia racional y la capacidad de vencer los motivos sensibles que impulsan a transgredirla, una conciencia que, en tanto que actuantes, no es derivable de datos precedentes de la razón y por eso recibe el nombre de '*factum*' (KpV, AA 05: 31).

De un modo muy condensado podemos resaltar del siguiente modo la cascada de implicaciones de este *factum*, que serán cinco modos distintos de explicar lo mismo. Así, en primer lugar, la primera consecuencia es que la razón puede determinar la voluntad a *priori*. La razón no es entonces un mero mecanismo que ofrece la mejor regla para alcanzar un determinado objetivo externo, sino que proporciona ella misma pautas de actuación que no se fundamentan en lo empírico. En segundo lugar, a diferencia de aquellas reglas que buscan satisfacer un condicionante empírico (que sólo serán vinculantes para aquellos que sientan agrado por dicho condicionante y, por ello meramente hipotéticas), las exigencias que no se basan en tales condicionantes serán exigencias universales, para todo sujeto con independencia de su constitución empírica y, por tanto, leyes prácticas. En tercer lugar, si precisamente son universales, dichos mandatos o leyes no se pueden basar en los contenidos del querer (lo apetecido o lo aborrecido no lo es universalmente), sino que las leyes prácticas solo podrán tomar como fundamento la 'forma' de todo querer, esto es, el carácter de universalizable, que es lo que define la forma de toda máxima y principio. En cuarto lugar, precisamente porque se trata de la exigencia vinculada a la forma de todo querer, no se trata de una exigencia externa, sino autoexigencia, inherente a cada determinación de la voluntad, a cada decisión. Inherente a cada decisión va acompañada la exigencia de que realmente lo sea, de que sea universalizable. Y, finalmente, se puede hablar de libertad en sentido práctico, entendida como independencia de las condiciones empíricas y posibilidad de determinar la voluntad por la exigencia racional o por la ley, y no meramente por aquello "que afecte con mayor intensidad a la capacidad desiderativa" (KpV, AA 05: 23).

Habíamos partido de la decisión entendida como ‘determinación racional de la voluntad’ y lo que pretendía poner de manifiesto el análisis anterior es que dicha definición es lo suficientemente trivial para no decir kantianamente nada, esto es, que precisamente el asunto está en qué se pretende decir con eso de ‘determinación’ o de ‘racional’ o de ‘voluntad’. Lo que estaba en juego eran dos modelos distintos de entender la praxis humana, el ámbito de las decisiones o de las acciones voluntarias. Y el ‘factum moral’ ha supuesto que esos términos ambivalentes se concretasen en el sentido que hemos visto.⁴

El análisis anterior permite ahora concretar el sentido de la decisión en la filosofía crítica kantiana. La decisión, para empezar, no es lo que se desea, lo que se anhela, sino que requiere el “acopio de todos los medios que están en nuestro poder” (GMS, AA 04: 493). Se trata, entonces, de aquello que *de facto* se ejecuta y que en lo ejecutado puede considerarse como voluntario, el principio que guía el obrar. Ese principio supone una determinación de la razón, bien de modo instrumental, generando una regla para satisfacer un impulso, o bien estableciendo una exigencia *a priori*.

En segundo lugar, *en toda decisión* la exigencia implícita es que es la razón la que debe establecer la pauta de conducta, e incluso si se incumple dicha exigencia es porque la razón ‘se deja’ determinar, es decir, la exigencia no es externa, es autoexigencia, y por eso “se reconoce su autoridad al transgredirla” (GMS, AA 04: 455; cf. GMS, AA 04: 424; RGV, AA 06: 34). La independencia de lo empírico y posibilidad de darse la ley,⁵ que antes hemos identificado como libertad práctica, es así presupuesto y exigencia de toda decisión, la forma de todo querer (*Wollen*). Esto no expresa más que la inevitable duplicidad de la libertad: sólo se le puede exigir ser libre a una voluntad si, de algún modo, ya lo es.

En tercer lugar, las acciones humanas que son resultado de una decisión (por lo tanto, que no son involuntarias) suponen una modificación fenoménica, de la cual podemos apreciar, como mucho, lo empírico, pero no la máxima, el principio que guía dicha acción. Esto es, nunca sabemos con total certeza cuál es la motivación de las acciones, incluso de nuestras

⁴ Estas conclusiones distan de ser pacíficas, pero la discusión sobre las decisiones interpretativas sobre las que se basan se escapa del objetivo del presente trabajo. Una discusión detallada de las mismas puede encontrarse en Casado (2016).

⁵ Kant se refiere a ambos rasgos como, respectivamente, sentido “negativo” y “positivo” de la libertad (KpV, V: 33).

propias acciones. Si hemos rechazado un soborno no podemos tener completa certeza de si lo hemos hecho porque somos insobornables o si lo hemos hecho porque lo ofrecido no era suficientemente tentador. La máxima guía la acción, pero no tenemos certeza de qué máxima está operando.⁶ Esto implica que “la verdadera moralidad de nuestros actos” incluso la de nuestra propia conducta, queda vetada para nosotros (KrV, A551/B579).

De un modo análogo a cómo los principios teóricos del entendimiento funcionan como condición de posibilidad de todo objeto de la experiencia, la ley moral opera, tal como se ha expuesto en el epígrafe anterior, como condición de posibilidad de todo lo práctico, como forma de la voluntad o del querer.⁷ Y dicha ley moral con su inherente duplicidad de presupuesto y exigencia no es más que otro modo conceptualmente distinto de referirse a la libertad práctica, tanto en su sentido positivo de posibilidad/exigencia de determinación de la voluntad por la ley, como en su contrapartida negativa de independencia de las condiciones empíricas en esta determinación. Hasta ahí lo que se refiere al núcleo de la analítica de la decisión.

3. Identidad y fenómeno

El otro polo de la tensión, la identidad, se configura en Kant en torno al problema de si esa libertad práctica que opera como condición de la decisión es compatible con el mecanismo de la naturaleza, es decir, en el contexto de la pensabilidad de la libertad trascendental. El desarrollo de este problema, por lo tanto, no pertenece directamente ni a la analítica de la decisión ni a la analítica de la naturaleza. El problema se plantea, más bien, en torno a la cuestión de si la independencia de la ley natural que la libertad parece requerir sería compatible con la forma de la naturaleza, es decir, con el resultado de la analítica trascendental que trata de los elementos y principios “sin los cuales ningún objeto puede ser pensado” (KrV, A62/B87). En efecto, como se ha indicado, toda acción voluntaria, la

⁶ Si no hay certeza, por ejemplo, acerca del verdadero móvil (*Triebfeder*) del acto, tampoco lo hay de la máxima que incorpora dicho móvil.

⁷ El hecho de que, a diferencia de los principios teóricos del entendimiento y la razón, Kant niegue en la *KpV* la posibilidad de establecer una deducción o demostración de la realidad objetiva de los principios prácticos no rompe la analogía en su estatuto de su condición de posibilidad, sino que, más bien al contrario, obedece a la especificidad de lo práctico.

conducta más honorable o la más indigna, no deja de ser una modificación fenoménica, por lo tanto, una sucesión empírica. Como toda sucesión empírica, en virtud de la segunda analogía de la experiencia, se podrá establecer *a priori* que dicho evento, por lo que a su existencia se refiere, está causalmente conectado con otro evento anterior del que se seguirá necesariamente y a partir del cual incluso podría ser predicho. Esto desemboca directamente en el conflicto *cosmológico* de la tercera antinomia y en su derivación práctica: “¿cómo podemos decir que es libre quien, en el mismo punto del tiempo y a propósito de la misma acción, se halla sometido a una inexorable necesidad natural?” (KpV, AA 05: 95).

Es precisamente aquí donde interviene el segundo eje que habíamos considerado esencial para abordar la tensión identidad-decisión en Kant, esto es, el idealismo trascendental y el carácter no absoluto de lo fenoménico. Materialmente, entonces, decimos de las mismas acciones que son efecto de la libertad, imputables al sujeto, que estaba en su mano evitarlas y que, por otro lado, son efecto causal necesario de sus condiciones antecedentes, incluso predictibles —*de iure*— desde lo fenoménico. La solución que adopta Kant, para esclarecer este atolladero, consiste en aceptar, consecuentemente, que las acciones son efecto de la constitución fenoménica o ‘carácter empírico’ del ser humano que, junto con las demás causas empíricas cooperantes, explicarían la producción causal del evento empírico. Ahora bien, el ser humano, dice Kant, no es meramente un pedazo de naturaleza, sino que dicha ‘constitución empírica’ tiene como fundamento una ‘constitución inteligible’ que opera como el fundamento último al que atribuir las acciones humanas. De este modo, por un lado, se podría considerar cada uno de “los actos voluntarios en los que se manifiesta el hombre” (KrV, B581), como determinado empíricamente a partir de su constitución empírica. Pero, al mismo tiempo, “en relación con lo que siempre puede interesarle sólo a la ley moral”, se podría considerar que ese acto voluntario es perfectamente imputable a “la espontaneidad del sujeto como cosa en sí misma” (KpV, AA 05: 99), es decir, que la causa última de la acción voluntaria radica en esa ‘constitución inteligible’ que es el fundamento del carácter empírico del ser humano.

No discutiremos aquí la viabilidad y coherencia de dicha propuesta kantiana para solventar el conflicto entre libertad por naturaleza y libertad

por causalidad.⁸ Tampoco argumentaremos directamente respecto a si la lectura más adecuada de dicho idealismo trascendental es aquella que lo interpreta como diferencia ontológica entre dos mundos o tipos de entidades (esas cosas que son cognoscibles y que se nos dan en la experiencia, lo fenoménico, por un lado, y esas otras cosas a las que no podemos tener acceso cognoscitivo pero que operaría como fundamento de lo fenoménico) o si más, bien al contrario, la interpretación más coherente es aquella que considera que la distinción entre lo inteligible y lo fenoménico se ha de entender como distinción entre dos modos o aspectos de considerar la misma cosa. Por más que dicho debate sobrevuele la tensión planteada, lo que aquí será el foco de tematización es esa ‘constitución inteligible’, el ‘quién’ al que se le imputa la responsabilidad última de las decisiones.

Lo primero de todo será poner en claro el valor sistemático de aquello que se dirá acerca de esa constitución inteligible. De lo más esencialmente kantiano al respecto es el veto que desde la *Crítica de la razón pura* se establece frente a cualquier predicado con valor cognoscitivo que se pretenda decir de dicha constitución que, por definición, carece de intuiciones sensibles.⁹ Descartada la validez teórica de la psicología racional, lo único que podría autorizar a decir algo acerca de dicha constitución es el uso práctico de la razón y, en la medida que la propia legitimidad de dicho uso proviene de la ley moral, será esta ley la única fuente de legitimidad de lo que se diga, siempre sin valor cognoscitivo, de dicha constitución. Es decir, las afirmaciones que se hagan sobre dicha constitución inteligible no tendrán valor teórico y tendrán un valor práctico secundario o subsidiario respecto al reconocimiento y análisis de la ley moral, que será la que opere cómo juez de si se puede decir algo y de qué se puede decir de dicha constitución.

En segundo lugar, por lo que aquí respecta, es decir, entendido como fundamento o responsable último de las decisiones, se puede establecer una equivalencia entre distintos términos con los que Kant se refiere a dicha

⁸ Se podría discutir tanto la viabilidad de su estrategia conciliadora entre naturaleza y libertad, la dificultad para afiliarla al compatibilismo o al incompatibilismo e incluso las razones de esta dificultad (v. nota 2).

⁹ Este veto al acceso cognoscitivo a la propia identidad permite ver la distancia de este concepto con lo que Korsgaard llama “identidad práctica”, esto es, las “descripciones bajo las cuales te valoras a ti mismo y consideras que tu vida merece la pena ser vivida y tus acciones merecen ser realizadas” (1996, p. 101). Se podría establecer relación entre esta imagen de uno mismo como estándar o exigencia moral y la identidad que aquí tematizamos, pero dicha relación dista de ser necesaria e incluso podría ser antagónica.

constitución inteligible. Así, la ‘constitución de la voluntad’ (*Beschaffenheit*) de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, el ‘modo de pensar’ (*Denkungsart*) de la *Crítica de la razón práctica*, o la ‘disposición’ o ‘intención moral’ (*Gesinnung*) de la *Religión dentro de los límites de la mera razón* apuntan a lo mismo.¹⁰

Teniendo en cuenta las salvedades anteriores lo primero que se puede establecer acerca de esa constitución inteligible es que supone la *individuación* de la determinación racional de la voluntad (v. Willascheck, 1992, p. 124). En efecto, somos seres humanos, ni animales ni santos: ni todas nuestras decisiones se adecúan a la ley moral, ni todas ellas están bajo la ley de natural de los apetitos e inclinaciones (GMS, AA 04: 453). Por eso la constitución inteligible, el modo de ser en sí de cada ser humano, supone el modo particular y concreto en el que este atiende o desatiende la ley moral en sus decisiones, el cruce concreto entre lo inteligible y lo empírico. Concreto, porque tiene una constitución definida y diferenciada de las demás, pero al mismo tiempo universal, porque se trata de un modo de ser que estructuralmente puede —siendo el mismo modo de ser— actuar en casos o circunstancias distintas o, dicho de otro modo, el principio último que guía el obrar es un universal aplicable por definición a infinitud de casos concretos manteniéndose como mismo principio.

Se puede incluso retrotraer esta característica de universalidad de la constitución inteligible hasta el punto de entenderla de un modo relativamente permanente (Allison, 1990, p. 139) y holístico (Willascheck, 1992, p. 144), un modo de obrar global que expresa la individualidad de cada persona en sus acciones en relación con lo realmente voluntario de las mismas, esto es, el modo en el que pueden ser juzgadas con vistas a la ley moral. Un modo de obrar o de pensar (*Denkungsart*)¹¹ que daría sentido a las diversas decisiones particulares de una persona que serían así retrotraídas a su constitución inteligible. Así, por ejemplo, hablando de la

¹⁰ La conexión entre dichos conceptos está fuera de toda duda. Lo que puede cuestionarse es hasta qué punto pueden ser plenamente identificados. Torralba (2009, p. 136) apunta que la *Beschaffenheit* de la *Fundamentación* equivale a la *Gesinnung* de la *Religión*. Por su parte, Allison, desde su interpretación que pretende desligar la agencia moral de la racional, entiende que la *Gesinnung* es una profundización de la ‘constitución inteligible’ de la segunda *Crítica* (1990, p. 140). Aun reconociendo con Gressis (2010) que Kant no es siempre claro al respecto, y en relación con lo que se puede colegir de la interpretación aquí defendida en el epígrafe 2, aquí se asume la identificación, en lo aquí relevante, de todos estos conceptos.

¹¹ Análoga a la conexión entre querer-obrar del epígrafe anterior.

Gesinnung dice Kant, que “no puede ser sino única, y se refiere universalmente al uso todo de la libertad” (RGV, AA 06: 25).

Y se puede también añadir una nota más, que no es otra cosa que la derivación de lo anteriormente expuesto, esto es, su carácter incognoscible *in concreto*. En efecto, todo lo que se pueda afirmar sobre la constitución inteligible acerca de un ser humano en concreto, incluido acerca de nosotros mismos, no es más que una cábala o una suposición nunca absolutamente segura. A partir de la conducta empírica de una persona se podría indagar acerca de la regla que permitiese “derivar, según su clase y grado, los motivos y actos de la razón” (KrV, B577). Pero, como ya se había explicitado al término del epígrafe anterior, incluso con el análisis más riguroso no se puede llegar más que a las acciones empíricas, pero nunca a “aquellos íntimos principios de las mismas, que no se ven” (GMS, AA 04: 407).

Pues bien, una vez asumido, en primer lugar, que el modo de ser inteligible es incognoscible y que lo único con valor *práctico* que podemos decir es aquello que resulte de la exigencia de comprensibilidad de la ley moral y, en segundo lugar, que se trata de un modo de ser global al que se podrán retrotraer las diversas decisiones particulares, queda preparado el contexto para la pregunta detonante. Un carácter inteligible distinto, dice Kant en la primera *Crítica*, habría dado lugar a un carácter empírico distinto, y con ello a una acción distinta. Si nuestro modo de ser por lo que se refiere a lo inteligible, nuestro *Denkungsart*, hubiese sido distinto, nos habríamos comportado de modo distinto. ¿Pero estaba —está— bajo nuestro poder ser una persona distinta?

4. Decidir la identidad

No es hasta la *Religión dentro de los límites de la mera razón* cuando Kant aborda directamente la cuestión pendiente, en páginas de especial dramatismo y vinculadas al problema del mal radical o del mal innato. Lo que hemos entendido aquí como identidad, esto es, el fundamento último de la decisión es conceptualizado en la *Religión* a través del concepto *Gesinnung*, el “primer fundamento subjetivo de la adopción de las máximas” (RGV, AA 06: 25). Que sea subjetivo apunta a lo anteriormente referido como individuación o concreción, una concreción que, sin

embargo, no dejaba de ser universal o global, en el sentido de que cubre todas las acciones particulares que se pueden imputar o atribuir a la misma,¹² se refiere “al uso todo de la libertad” (RGV, AA 06: 25).

Pues bien, si el fundamento último de nuestro obrar reposa en nuestro modo de ser inteligible, ¿podemos descargar la responsabilidad de nuestras acciones apuntando a la inevitabilidad de dicho modo de ser o, más bien por el contrario, también dicho modo de ser es responsabilidad nuestra? Para Kant la respuesta es clara: la *Gesinnung* “tiene, sin embargo, que haber sido adoptada también por libre albedrío, pues de otro modo no podría ser imputada” (RGV, AA 06: 25). Los ejes examinados en los epígrafes anteriores deberían producir suficiente información contextual para poder aclarar ahora las implicaciones de esta afirmación.

Así, en primer lugar, que la constitución inteligible sea también libremente adoptada supone entender que dicha constitución es esencialmente decisión, esto es, adopción de una máxima, de una regla de la voluntad válida para infinidad de casos posibles (RGV, AA 06: 21). Esto implica introducir una distinción entre las distintas máximas particulares que remiten a esta constitución inteligible y esta misma constitución entendida ahora como adopción de una “máxima suprema”. Ciertamente, dicha máxima suprema parece referirse únicamente a la particular conjugación que en cada ser humano se da entre las dos leyes en pugna, la ley moral y la ley del amor a sí mismo (RGV, AA 06: 36). De hecho, Kant apunta al carácter estable de la *Gesinnung* y a la excepcionalidad de su modificación. Pero, en todo caso, por exigencia misma de lo que significa en Kant la ley moral, dicha *Gesinnung* también es responsabilidad nuestra. Antes de profundizar en esta última aseveración, expondremos esta misma exigencia desde el contexto en el que se tematiza, esto es, el problema del mal.

En la primera parte de la *Religión*, analizando la cuestión de si el ser humano es bueno o malo, Kant llega a la tesis de una propensión al mal, natural y universal, en el ser humano. Con precisión quirúrgica se preocupa por dejar bien establecido que aquí ni por naturaleza hay que entender lo contrario de libertad, ni por universal que sea ‘objetivamente necesario’ sino, en todo caso, ‘subjektivamente necesario’. Es decir, que la malignidad,

¹² Claudio La Rocca (2013, p. 148) se refiere a la *Gesinnung* como “estructura objetiva”, como un referente de valoración moral que se extiende al conjunto de la acción humana.

entendida como propensión a acoger en la máxima la ley del amor a sí mismo en lugar de la ley moral, aunque esté presente en todo ser humano no es analíticamente derivable del concepto de ‘ser humano’, por tanto, no es necesaria ni exenta de imputabilidad. Esta malignidad, por otra parte, no supone un rechazo a la ley moral, sino que en su misma transgresión se reconoce su autoridad. Si arriba decíamos que el ser humano ni es un animal ni es un santo, ahora se puede añadir que tampoco es un ser diabólico (RGV, AA 06: 37), lo que no es más que otro modo de decir lo anteriormente defendido, esto es, que en toda determinación racional de la voluntad la razón es moralmente legisladora, que, en toda decisión, al menos como exigencia, se despliega la ley moral. En todo caso, la consecuencia de todo esto es que, por muy malo que haya sido alguien “hasta el momento en que una acción libre es inminente”, no puede descargar su responsabilidad apuntando a la malignidad de su constitución inteligible, sino que “aún ahora es su deber mejorarse; tiene, por tanto, que poder hacerlo” (RGV, AA 06: 41), esto es, nuevamente la exigencia apunta a nuestra constitución inteligible.

La posibilidad, en definitiva, de que nuestro modo de ser inteligible también sea responsabilidad nuestra aparece en Kant vinculado a la exigencia moral que opera —al menos como exigencia— en la determinación racional de la voluntad. Esta exigencia es interpretada, a este respecto, como “revolución en la intención [*Gesinnung*] del hombre” frente a una reforma externa, o un mero “cambio de costumbres” (RGV, AA 06: 47), es decir, que lo que se exige es una modificación en la constitución inteligible, no meramente en lo fenoménico. Esta distinción hace referencia a lo expuesto al final del segundo epígrafe (2c), cuando se exponía que es observable la acción pero que la máxima que la guía queda oculta, incluso para el propio agente. En efecto, un cambio de costumbres puede producirse sin haber variado la máxima general de sumisión al amor propio, sino, meramente, las circunstancias a las que se aplica. Quien se guía, por ejemplo, buscando la estima de los demás, puede pasar de realizar acciones muy degradantes a acciones muy respetables sin haber variado su máxima, solo la compañía. Dicho de otro modo, incluso un permanente dominio de la sensibilidad sostenido en el tiempo no permite alcanzar seguridad respecto al fundamento del mismo: si se trata de una revolución en la *Gesinnung* o meramente una reforma de las costumbres motivadas por otros alicientes vinculados al amor a sí mismo. Ahora bien, por más que a nuestra

perspectiva cognoscitiva, incluso siendo nosotros el agente en cuestión, le quede vetado saber de cuál de los dos polos de la alternativa se trata, o bien será uno, o bien será otro, o lo que es lo mismo, es determinable, pero no desde nuestra perspectiva sino desde aquella que “penetra con la mirada el fondo inteligible del corazón (de todas las máximas del albedrío)” (RGV, AA 06: 48).¹³

Nuestra constitución inteligible aparece, en definitiva, como fundamento relativamente estable de las decisiones. Aquello que somos, inteligiblemente hablando, se revela cada vez que adoptamos máximas para nuestra voluntad. Ahora bien, también dicha constitución es objeto de nuestra decisión. En cada decisión, cada vez que una acción libre es inminente, se despliega, incluso “para ese hombre tan malvado que parece que su maldad es una segunda naturaleza”, la exigencia moral de invertir el fundamento de su máxima y con ello se abre la oportunidad de renacer inteligiblemente, de devenir un hombre nuevo (RGV, AA 06: 47).¹⁴ Esta última reflexión nos permite explicitar una consecuencia que aparentemente puede resultar paradójica: *la decisión acerca de nuestra identidad tiene lugar en todas las decisiones, aunque, directamente, en ninguna*. En efecto, por más que el carácter de la revolución en la *Gesinnung* se establezca como excepcional, o siempre por hacer desde la situación de *caída*, en cada decisión se confirma o no dicha *Gesinnung*, con lo que en cierto modo en cada decisión hay simultáneamente una decisión sobre dicho carácter. Ahora bien, en relación con una de las reflexiones finales del segundo epígrafe (2a), la máxima de la decisión es el principio que guía el obrar, que

¹³ Kant se refiere a esta revolución como una decisión inmutable, como un acto inteligible y en ese sentido anterior a todo lo empírico. Este ‘anterior’ no significa desconexión con lo empírico, de hecho, no habría revolución si no va acompañada de una reforma paulatina de las costumbres, es decir, de lo empírico.

¹⁴ La comprensibilidad de esta revolución en la *Gesinnung* implica algunos problemas relativos a la posibilidad de conciliar el carácter inteligible de dicha revolución con su ocurrencia temporal. La viabilidad de la exigencia moral y la propia letra de Kant plantea la posibilidad de una revolución semejante en cualquier momento temporal, cuando una “acción libre es inminente” (RGV, AA 06: 41). Sin embargo, esto conlleva, en primer lugar, una dificultad relativa a la conciliación del entramado causal natural con esta causalidad por libertad (sobre ello, v. arriba nota 8 y el párrafo al que se refiere). En segundo lugar, otra dificultad tiene que ver con el carácter supuestamente invariable de la constitución inteligible. El carácter inteligible, decía en la primera *Crítica*, “no experimenta ningún cambio que requiera una determinación temporal” (KrV, B569). Ahora, sin embargo, parece que se exige la posibilidad de una modificación. Se ha defendido (Willaschek, 1992, p. 165) la posibilidad de entenderla como una disposición que se va concretando, *pero no modificando*, con las continuas acciones libres. Esta posibilidad parece conciliable con lo que el propio Kant afirma en la *Religión* sobre ese punto de vista de Dios que carece de sucesión temporal (RGV, AA 06: 49).

siempre será sobre esto y aquello, una modificación fenoménica. Es decir, la decisión nunca es ‘ser bueno’. Incluso cuando la decisión pretende ser tal cosa, que realmente la máxima sea o no sea buena no depende de esa pretendida decisión, sino de que realmente se hayan ejecutado determinadas modificaciones fenoménicas y que el principio que las guía cumpla la ley moral.

5. Recapitulación: hacia el fundamento insondable

Antes de abordar la última pata de la tensión entre decisión e identidad podemos recapitular en qué medida la configuración de dicha tensión en Kant sólo es comprensible a la luz de los tres ejes analizados en los capítulos anteriores. Partíamos, en primer lugar, de la analítica de la decisión, que puso de manifiesto el carácter normativo de toda agencia racional. En toda decisión, en toda adopción de máxima o determinación racional de la voluntad se revela —como exigencia— la posibilidad de que el fundamento de dicha determinación se sitúe en la razón pura y no en el amor propio o la constitución empírica del sujeto. Esto, que ocurre incluso cuando se transgrede dicha exigencia y por eso no se trata de exigencia externa sino de autoexigencia, es lo mismo que decir que la libertad práctica como independencia de lo empírico y exigencia de sumisión a la ley práctica es la condición de posibilidad de toda decisión.

Vinculando lo anterior con el segundo eje, esto es, con el idealismo trascendental, hemos examinado como todo obrar humano es una modificación fenoménica guiada por un principio o máxima. A partir de lo cognoscible de dicha acción, lo fenoménico, no se puede determinar con seguridad cuál es la máxima que está operando, pues máximas distintas pueden dar lugar a acciones fenoménicamente similares. La decisión operante, esto es, la máxima adoptada, permanece pues oculta incluso para el propio agente. Ahora bien, cada vez que decidimos o adoptamos máximas para la voluntad se revela —con independencia de que no tengamos certeza cognoscitiva sobre ello— algo de cómo somos, de nuestra identidad, de nuestro modo de ser inteligible. A primera vista, por lo tanto, es indudable la conexión entre la identidad así entendida y la decisión.

La distinción analítica y dialéctica nos exigía reconocer, en tercer lugar, que el asunto de la identidad es doblemente subsidiario de la analítica

de la decisión, en el sentido en que dicha cuestión no es lo allí planteado y en el sentido de que lo allí planteado es lo que legitima lo que se pueda decir de dicha identidad. En concreto, de dicha constitución inteligible no puede ofrecerse ninguna determinación más allá de lo que la ley práctica exija. Y en función de esta ley la constitución inteligible ha de considerarse, ciertamente, como fundamento no empírico de las acciones (frente a la naturaleza) pero, al mismo tiempo, es exigencia de la ley práctica que esa misma constitución inteligible sea —al menos indirectamente— objeto posible de decisión, como hemos visto en el epígrafe anterior.

La pregunta que resta entonces por contestar es la siguiente: si en algún momento hemos visto que las decisiones tienen como fundamento nuestro carácter inteligible, pero, si también dicho carácter ahora aparece —indirectamente— como objeto de una decisión, ¿la decisión en la que se esté decidiendo sobre dicho carácter en virtud de qué se toma? ¿Cuál es su fundamento?¹⁵ El asunto, como hemos visto en el primer epígrafe, es crucial, y aquí radican muchas de los ataques de la irracionalidad vinculada al modo contemporáneo de entender la libertad y la decisión. En efecto, si decidimos en función de nuestro modo de ser, también deberíamos ser responsable del mismo, pues de otro modo, podríamos eximirnos de la responsabilidad de la decisión. Pero si podemos decidir nuestro modo de ser, ¿en función de qué lo decidimos? Si hay algún fundamento que guíe la decisión, también dicho fundamento deberá ser decidido, y así *ad infinitum*.

En términos muy similares, también Kant acaba por reconocer que el fundamento último de adopción de una máxima es insondable (*unerforschlich*). La ley práctica exige asumir que nuestra constitución inteligible es resultado de un acto libre y, por ello, de la adopción de una máxima. Sin embargo, cuando se intenta establecer el *¿por qué?* del fundamento subjetivo que lleva a dicha decisión, cuando se pregunta uno “por qué, por ejemplo, he adoptado yo una máxima mala y no más bien una buena”, no se puede apelar a ningún motivo inexorable (pues entonces no sería libertad) sino que ha de buscarse “siempre de nuevo en una máxima” (RGV, AA 06: 21, nota). De este modo uno sería retrotraído constantemente

¹⁵ A pesar del carácter supuestamente excepcional de las decisiones de este tipo hay que tener en cuenta la última reflexión del epígrafe anterior, esto es, que esta estructura está presente en toda decisión. Por otra parte, también en dicho epígrafe se ha insistido en que esa constitución inteligible nunca es objeto directo de decisión, la decisión versará siempre sobre estas o aquellas cuestiones empíricas.

hacia el infinito, sin poder llegar nunca al primer fundamento (RGV, AA 06: 21, nota).

Todo el desarrollo anterior, sin embargo, permite ver ahora por qué la crítica de irracionalidad o arbitrariedad no afecta necesariamente a su planteamiento. La decisión aparece vinculada en Kant a la irrupción de la ley práctica en la medida en que en relación con la determinación de la voluntad dicha ley implica —y exige— ruptura e independencia frente al mecanismo de la naturaleza. Para Kant, en efecto, un concepto de libertad al margen de la ley resulta absurdo. Lo que ocurre en cada decisión es o bien sumisión a la ley del amor a uno mismo o bien sumisión a la ley moral. Ahora bien, cuando ocurre lo primero no es porque no haya un reconocimiento de la exigencia de la ley práctica, sino falta de observancia. Pero, en cualquier caso, la decisión que no sigue las exigencias de la razón pura no por ello resulta incomprensible, sino fácilmente explicable desde esa propensión universal a someterse a los impulsos empíricos. Y ese *por qué* que queda sin resolver (¿por qué ceder ante dicha propensión y no ante la ley moral?), ese fundamento insondable, quizás no sea sino expresión de que lo esencial de dicho fundamento es que es fundamentar, es decir, que lo que se está jugando en la decisión también es la determinación de lo que se es ante la luz de lo que se debe ser. Es ahí donde se abre el espacio para la decisión, pues si el fundamento no fuese insondable no sería decisión, sino mecanismo, bien mecanismo de la naturaleza, bien mecanismo de la libertad.

Referencias

- Allison, H. E. (1990). *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge University Press.
- Allison, H. E. (1997). We Can Act Only under the Idea of Freedom. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 71(2), 39–50.
- Bojanowski, J. (2006). *Kants Theorie der Freiheit: Rekonstruktion und Rehabilitierung*. Walter de Gruyter.
- Bojanowski, J. (2012). Ist Kant ein Kompatibilist? En M. Brandhorst, A. Hahmann y B. Ludwig (Eds.), *Sind Wir Bürger Zweier Welten?: Freiheit*

Und Moralische Verantwortung Im Transzendentalen Idealismus (pp. 59–76). Meiner.

Casado Méndez, R. (2016). Autonomía y heteronomía como supuestos prácticamente excluyentes. En J. M. Navarro Cordón, R. V. Orden Jiménez y R. Rovira (Eds.), *Nuevas perspectivas sobre la filosofía de Kant* (pp. 191–200). Escolar y Mayo.

Ertl, W. (2014). “Ludewig” Molina and Kant’s Libertarian Compatibilism. En M. Kaufmann y A. Aichele (Eds.), *A Companion to Luis de Molina* (pp. 405–445). Brill.

Gressis, R. (2010). The Relationship between the *Gesinnung* and the *Denkungsart*. En Bacin S., Ferrari, A., La Rocca, C. y Rugging M. (Eds.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI Internationalen Kant-Kongresses* (pp. 403–412). Walter de Gruyter.

Kant, I. (1921). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Espasa Calpe.

Kant, I. (1998). *Crítica de la razón pura*. Alfaguara.

Kant, I. (2000). *Crítica de la razón práctica*. Alianza.

Kant, I. (2007). *Crítica del Juicio*. Austral.

Kant, I. (2009). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza.

Kant, I. (2010) *Antropología en sentido pragmático*. Losada.

Korsgaard, C. (1996). *The Sources of Normativity*. Cambridge University Press.

La Rocca, C. (2013). Conciencia moral y *Gesinnung*. *Ideas y Valores*, 62(1), 133–152.

Rosefeldt, T. (2012). Kants Kompatibilismus. En M. Brandhorst, A. Hahmann y B. Ludwig (Eds.), *Sind Wir Bürger Zweier Welten?: Freiheit Und Moralische Verantwortung Im Transzendentalen Idealismus* (pp. 77–110). Meiner.

Strawson, G. (2010). The Impossibility of Moral Responsibility. En G. Watson (Ed.), *Free Will* (pp. 5–24). Oxford University Press.

Timmermann, J. (2003). *Sittengesetz und Freiheit: Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens*. Walter de Gruyter.

Torralba, J. M. (2009). *Libertad, objeto práctico y acción: La facultad del Juicio en la filosofía moral de Kant*. Georg Olms Verlag.

Willaschek, M. (1992), *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*. J. B. Metzler.

Wood, A. W. (1984). Kant's Compatibilism. En A. W. Wood (Ed.), *Self and Nature in Kant's Philosophy* (pp. 73–101). Cornell University Press.

Recibido: 09/12/2024

Aceptado: 05/05/2025