

CHRISTINE M. KORSGAARD

con

G.A. COHEN, RAYMOND GEUSS,
THOMAS NAGEL Y BERNARD WILLIAMS

LAS FUENTES DE LA NORMATIVIDAD

Edición original compilada por

ONORA O'NEILL

Traducción de

LAURA LECUONA Y LAURA E. MANRÍQUEZ

Revisión técnica de la traducción

FAVIOLA RIVERA

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Colección: FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Directora: DRA. PAULETTE DIETERLEN STRUCK

Secretario: DR. JUAN ANTONIO CRUZ PARCERO



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
México 2000

particulares es el asentimiento reflexivo de éstos. Después de todo, en eso radica todo el sentido de emplear el método del asentimiento reflexivo para justificar la moralidad: suponemos que cuando reflexionamos sobre las cosas a las que descubrimos estar inclinados, podemos entonces aceptar o rechazar la autoridad que esas inclinaciones pretenden tener sobre nuestra conducta y actuar en consecuencia.

Sin embargo, lo que acabo de describir es precisamente el proceso mental que, según Kant, caracteriza las deliberaciones del agente moral autónomo. Según Kant, conforme cada impulso para actuar se nos presenta debemos someterlo a la prueba de la reflexión, para ver si en verdad es una *razón* para actuar. Como se supone que una razón es intrínsecamente normativa, la manera de someter a prueba un motivo para ver si es una razón consiste en determinar si debemos permitir que sea para nosotros una *ley*, y esto lo hacemos preguntándonos si podemos querer* que la máxima de actuar según ese motivo se torne en ley.

Hume y Wiliams conciben la prueba del asentimiento reflexivo como un ejercicio filosófico que se usa para establecer la normatividad de nuestras disposiciones y nuestros sentimientos morales. Sin embargo, según Kant no es solamente eso: la prueba del asentimiento reflexivo es empleada por agentes morales reales para establecer la normatividad de todos sus motivos e inclinaciones particulares. La prueba del asentimiento reflexivo no es, pues, solamente una manera de justificar la moralidad, sino que es la mismísima moralidad. En la siguiente conferencia explicaré en mayor detalle esta idea.

* En inglés *to will*; véase la explicación dada en la nota de la p. 10 de la introducción. [N. de la t.]

Tercera conferencia

LA AUTORIDAD DE LA REFLEXIÓN

Christine Korsgaard

¿No debo acaso contar entre las perfecciones del entendimiento humano el hecho de que pueda reflexionar sobre sí mismo, entender sus hábitos como disposiciones que surgen de acciones pasadas, juzgar hacia dónde se inclina la mente y encaminarse hacia lo que parece ser más apto para ser realizado? Nuestra mente es consciente de sí misma en lo referente a todas sus acciones y puede observar, y a menudo lo hace, qué consejos las produjeron. Ella naturalmente se erige en juez de sus propias acciones y desde esa posición se procura ya tranquilidad y gozo, ya angustia y pena. En esta capacidad de la mente y en las acciones que de él surgen consiste toda la fuerza de la conciencia, mediante la cual ella misma se dicta leyes, examina su pasado y regula su conducta futura.

Richard Cumberland¹

1. Introducción

1.1

En el transcurso de las dos últimas conferencias he bosquejado cómo tomó forma la pregunta normativa en los debates de la filosofía moral moderna. Los voluntaristas tratan de explicar la normatividad de la manera que, en un sentido, resulta más natural: estamos sujetos a leyes, entre ellas las leyes de

¹ R. Cumberland, *Treatise of the Laws of Nature*, 1672, en Schneewind I, pp. 146-147.

la moralidad, porque estamos sujetos a legisladores; sin embargo, cuando preguntamos por qué deberíamos estar sujetos a esos legisladores, se presenta la amenaza de un regreso al infinito. Los realistas tratan de obstruir ese regreso postulando la existencia de entidades —valores objetivos, razones u obligaciones— cuya normatividad intrínseca impida seguir preguntando. Pero, ¿por qué deberíamos creer en estas entidades? Tal parece que al final estaremos dispuestos a afirmar que dichas entidades existen porque —y sólo porque— de antemano tenemos la plena confianza de que las exigencias de la moralidad están justificadas.

El teórico del asentimiento reflexivo prueba una nueva táctica. La moralidad se basa en la naturaleza humana; las obligaciones y los valores son proyecciones de nuestros propios sentimientos y disposiciones morales. Decir que estos sentimientos y disposiciones están justificados no significa que rastreen la verdad, sino que son buenos. Al tenerlos somos mejores, pues perfeccionan nuestra naturaleza social y de esa manera promueven nuestro interés propio y nuestro pleno desarrollo.

No obstante, la pregunta normativa surge justamente en el momento de la acción. En nuestra calidad de agentes debemos hacer lo que estamos obligados a hacer, y en nuestra calidad de agentes exigimos saber por qué. No son, pues, sólo nuestras disposiciones, sino los motivos e impulsos particulares que de ellas surgen, lo que debe parecernos normativo. Ésta es la línea de pensamiento que nos empuja hacia Kant. Al igual que el realista, él piensa que debemos mostrar que ciertas acciones son correctas y que ciertos fines particulares son buenos. Conforme se va presentando ante la voluntad, cada impulso debe pasar una especie de prueba de normatividad antes de que podamos adoptarlo como razón para la acción. Sin embargo, la prueba que debe pasar no es la prueba de conocimiento o de verdad, pues Kant, al igual que Hume y Williams, piensa que la moralidad se basa en la naturaleza humana y que las propiedades morales son proyecciones de las disposiciones humanas. La prueba es, entonces, una prueba de asentimiento reflexivo.

1.2

En esta conferencia y en la siguiente trazaré los elementos de una teoría de la normatividad que obtiene de Kant su principal inspiración, pero con algunas modificaciones que he llegado a considerar necesarias. Lo que diga será necesariamente esquemático, y de manera esquemática argumentaré a su favor. En esta conferencia defenderé dos conclusiones: en primer lugar, que la autonomía es la fuente de la obligación, en especial de nuestra capacidad de obligarnos a nosotros mismos; en segundo, que tenemos obligaciones morales, con lo cual me refiero a obligaciones hacia la humanidad como tal. Sin embargo, no formará parte de mi argumento —muy por el contrario— la afirmación de que o bien *todas* las obligaciones son morales, o bien las obligaciones nunca pueden estar en conflicto; al final de esta conferencia diré algunas palabras al respecto.

En la cuarta conferencia daré respuesta a algunas objeciones naturales al argumento de esta tercera, y al hacerlo formularé mi postura en mayor detalle. En particular, algunos lectores pensarán que el argumento de esta conferencia sólo (o a lo mucho) muestra que un individuo tiene obligaciones hacia su propia humanidad, no hacia la de los demás. Responder a esta preocupación me llevará a abordar la pregunta del alcance de nuestras obligaciones. Sostendré, en primer lugar, que de la misma manera como podemos obligarnos a nosotros mismos, otras personas pueden obligarnos; y en segundo lugar, que tenemos obligaciones hacia otros seres vivientes, así como obligaciones con respecto a otros seres vivientes.

No diré mucho acerca del contenido de estas obligaciones. Creo que mi propuesta sugiere cuál debería ser el contenido, aunque no lo resuelve por completo. De todas formas, aquí no he hecho ningún intento de resolverlo. Mi objetivo es mostrar de dónde proviene la obligación; definir exactamente qué obligaciones tengamos y cómo jerarquizarlas sería tema de otra conferencia.

Finalmente abordaré otra preocupación. El argumento de esta conferencia busca mostrar que si consideramos que algo tiene valor, tenemos que reconocer que tenemos obligaciones morales. Como es una conclusión condicional, podría pensar-

se que no le he respondido al escéptico. Al final de la cuarta conferencia comentaré esta objeción.

2. *El problema*

2.1

La mente humana es autoconsciente. Algunos filósofos han pensado que esto significa que nuestras mentes son, de alguna manera, internamente transparentes, que sus contenidos nos son completamente accesibles —que siempre podemos saber a ciencia cierta qué pensamos, sentimos y queremos— y, por consiguiente, que la introspección arroja algún conocimiento del yo. Como Kant y muchos filósofos hoy en día, no pienso que esto sea cierto; nuestro conocimiento de nuestros propios estados y actividades mentales no es más seguro que el de cualquier otra cosa.

Sin embargo, la mente humana es autoconsciente en el sentido de que es esencialmente reflexiva. No me refiero a que sea *meditativa*, lo cual por supuesto es una propiedad individual, sino a la estructura de nuestras mentes que posibilita ser meditativo. La atención de un animal inferior se fija en el mundo; sus percepciones son sus creencias y sus deseos son su voluntad. Se ocupa de actividades conscientes, pero no es consciente *de* ellas, es decir, ellas no son objeto de su atención. Pero nosotros, los animales humanos, dirigimos nuestra atención a nuestras percepciones y deseos mismos, a nuestras actividades mentales, y somos conscientes *de* ellos. Por eso podemos pensar *acerca de* ellos.

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

cierta distancia. Ahora el impulso no me domina y yo tengo un problema: ¿debo actuar? ¿En verdad este deseo es una *razón* para actuar? La mente reflexiva no puede conformarse con la percepción y el deseo, no en tanto tales: necesita una *razón*. De lo contrario, al menos mientras reflexionara, no podría comprometerse o avanzar.

Si el problema se origina en la reflexión, con la solución debe pasar lo mismo. Si el problema es que nuestras percepciones y nuestros deseos tal vez no resistieran el escrutinio reflexivo, la solución es que quizá sí.² Necesitamos razones porque nuestros impulsos tienen que poder resistir el escrutinio reflexivo; si lo resisten, tenemos razones. La palabra normativa “razón” se refiere a una clase de éxito reflexivo. Si se considera también que palabras como “bueno” y “correcto” son intrínsecamente normativas, que nombran cosas que automáticamente nos dan razones, también ellas deben referirse al éxito reflexivo; y, en efecto, así es. Piense el lector en lo que significan cuando las usamos como *exclamaciones*: “¡Bien!”, “¡Correcto!” Aquí significan: estoy satisfecho, estoy contento, me comprometo, me convenciste, hagámoslo. Significan que ha concluido el trabajo de reflexión.

El escepticismo respecto de lo bueno y lo correcto no es escepticismo respecto de la existencia de entidades intrínsecamente normativas: es la postura de que los problemas que la reflexión nos pone delante son insolubles, que las preguntas a

² Como muestra la cita de Cumberland con la que se inicia esta conferencia, la idea de que un motivo moral es el que se aprueba en la reflexión no se origina con Kant: salta a la vista en la relación entre dos acepciones de la palabra “conciencia” (cualidad de la mente, que es o está consciente [*consciousness*], y juez moral interior de cada persona, la conciencia moral [*conscience*]), así como en su predecesora griega “sineidesis” [*συνείδησις*], todas las cuales significan, a grandes rasgos, “saber en común con”, y llegaron a tener el interesante significado de “saber en común con uno mismo” y por ende “poder atestiguar a favor o en contra de uno mismo” (me baso aquí en Potts, *Conscience in Medieval Philosophy*, pp. 1–2). En la filosofía moral moderna, la idea del asentimiento reflexivo de los motivos adquirió importancia gracias a la obra de Shaftesbury (*An Inquiry Concerning Virtue or Merit*, tratado cuarto de *Characteristics*), quien concebía al sentido moral como una especie de aprobación o desaprobación automática de nuestros motivos. Shaftesbury, a su vez, se basaba en la noción de Locke de una “idea de reflexión”, que surge de la observación que hace la mente de su propia actividad.

las que da lugar carecen de respuesta. Es la preocupación de que nada valdrá como éxito reflexivo, y que por ende nunca concluirá el trabajo de la reflexión. Es el temor de que no podamos encontrar lo que Kant llamaba "lo incondicionado".

2.2

El problema también puede describirse en términos de la libertad. Debido al carácter reflexivo de la mente, debemos actuar, como decía Kant, según la idea de libertad. Él afirma que "no podemos concebir una razón que conscientemente responda a una exigencia desde el exterior con respecto a sus juicios".³ Si la exigencia desde el exterior es el deseo, la cuestión es que la mente reflexiva debe asentir al deseo antes de poder actuar conforme a él; debe decirse a sí misma que el deseo es una razón. En palabras de Kant, debemos *hacer nuestra máxima* actuar conforme al deseo. Entonces, aunque podemos hacer lo que el deseo exige, lo hacemos libremente.

De vez en cuando se topa uno con la objeción de que la libertad que descubrimos en la reflexión es ilusoria: las acciones humanas están determinadas causalmente. La pesadilla del filósofo, la Concepción Científica del Mundo, amenaza una vez más con privarnos de algo que valoramos. Cuando el deseo llama, pensamos que podemos seguirlo o ignorarlo, pero en realidad alguien podría haber predicho exactamente lo que vamos a hacer.

¿Pero cómo puede esto ser un problema? Tengo la tarde por delante y debo decidir si trabajar o jugar. Imagine primero el lector que *puede predecir* cuál de las dos cosas haré. Eso no tiene ningún efecto sobre mí: de todas formas debo decidir qué hacer. Estoy tentada de jugar, pero me preocupa el trabajo, y debo decidir según las ventajas de uno y otro curso de acción. Imagine enseguida que *yo creo que usted puede predecir* cuál de las dos cosas haré, pues lo ha hecho varias veces en el pasado. ¿Entonces qué? Estoy tentada de jugar, pero me preocupa el trabajo, y debo decidir según las ventajas de uno y otro curso de acción.

³ Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 448; p. 66 en la traducción inglesa de Beck.

La preocupación parece ser que si tuviéramos la seguridad de estar determinados o supiéramos cómo estamos determinados, no podríamos actuar, no actuaríamos, o bien actuaríamos de manera diferente. Pero, ¿por qué debe pasar esto? Tras descubrir que mi conducta es predecible, ¿me quedará sentada en la silla a esperar a ver qué hago? De ser así, no haré nada sino quedarme sentada en la silla. Y más vale, lector, que ésa haya sido su predicción, o de lo contrario se habrá equivocado. De todas formas, ¿por qué debería yo hacer eso, si pienso que debería estar trabajando? Bien, imagine que usted me dice *qué* es lo que predice que haré. Si predice que voy a trabajar, y yo pienso que debería trabajar, no hay problema. ¿O es que ahora tengo que hacerlo menos libremente? Si predice que voy a jugar y yo pienso que debería trabajar, me alegro de que me lo haya advertido, pues si estoy por hacer algo y pienso tener una buena razón para no hacerlo, eso quiere decir que se avecina un momento de debilidad o de autoengaño y ahora puedo tomar precauciones para evitarlo. Y entonces, tal vez a fin de cuentas trabaje.

Si usted me va a decir qué predice que haré, su predicción debe tomar en cuenta el efecto que tendrá sobre mí que yo conozca dicha predicción, porque de otro modo probablemente se equivoque. Desde luego, *puede* pasar, en alguna situación concreta, que saber qué clase de cosa estoy normalmente determinada a hacer disminuya mi libertad. Si veo que a menudo cedo a la tentación, puede ser que me desaliente y luche contra ella todavía con menos firmeza; sin embargo, no hay razón para pensar que esta clase de desaliento sería el resultado general del hecho de que nos conozcamos mejor a nosotros mismos; o, si hay tal razón, ha de provenir de alguna filosofía pesimista de la naturaleza humana, no de la Concepción Científica del Mundo. Si las predicciones pueden prevenirnos cuando está por fallar nuestro autocontrol, es mucho más probable que aumenten el autocontrol y no que lo disminuyan. El determinismo no representa una amenaza para la libertad.

Ahora bien, se objetará que no es esto lo que los filósofos quieren decir cuando afirman que el determinismo representa una amenaza para la libertad. No están hablando de un problema práctico —que el conocimiento pudiera quitarnos en algún

sentido nuestra libertad—, sino teórico —que el conocimiento nos mostraría que después de todo no éramos libres—. Pero, ¿cómo se supone que hace eso? ¿Mostrando que no podríamos haber actuado de otro modo?

Eso podría mostrar que no somos responsables,⁴ pero la pregunta de si acaso el determinismo representa una amenaza para la responsabilidad es diferente. La libertad es la capacidad de actuar de otro modo, no la capacidad de haber actuado de otro modo. Nadie tiene *esa* capacidad, porque el pasado no puede cambiarse. Parece una broma pero lo digo en serio: la libertad que se descubre en la reflexión no es una propiedad teórica que también puedan ver los científicos que estudien las deliberaciones del agente desde fuera, desde su perspectiva de tercera persona. Es desde dentro, desde la perspectiva deliberativa, desde donde notamos que nuestros deseos nos ofrecen sugerencias que podemos seguir o ignorar. Se dirá que esto significa que nuestra libertad no es “real” sólo si se ha definido lo “real” como lo que puedan identificar los científicos que miran las cosas desde fuera, desde su perspectiva de tercera persona.

Se trata aquí de la misma observación que hice en la primera conferencia contra el argumento de que las razones no son reales porque no las necesitamos para dar explicaciones científicas de lo que la gente piensa y hace. No es para eso que las necesitamos en primera instancia, pero eso no muestra que no sean reales; las necesitamos porque nuestra naturaleza reflexiva nos da a elegir qué hacer. Tal vez necesitemos apelar a la existencia de razones en el transcurso de una explicación de por qué los seres humanos experimentamos la elección como lo hacemos y, en particular, de por qué nos parece que hay razones, pero esa explicación no tendrá la forma: “Nos parece que hay razones porque realmente hay razones.” Más bien, será exactamente la clase de explicación que estoy elaborando aquí: las razones existen porque las necesitamos, y las necesitamos debido a la estructura de la conciencia reflexiva, y así sucesivamente.

Del mismo modo, no necesitamos el concepto de “libertad” en primera instancia porque se requiera para dar explicaciones

⁴ En realidad no pienso que lo muestre; véase mi artículo “Creating the Kingdom of Ends: Reciprocity and Responsibility in Personal Relations”.

científicas de lo que la gente hace, sino más bien para describir la condición en la que nos encontramos cuando reflexionamos sobre qué hacer; eso, empero, no significa que yo sostenga que la experiencia que tenemos de nuestra libertad sea científicamente inexplicable: sostengo que habrá de explicarse en términos de la estructura de la conciencia reflexiva, no como la (posiblemente ilusoria) *percepción* de una propiedad teórica o metafísica del yo.

La Concepción Científica del Mundo es una descripción del mundo que sirve para los fines de la explicación y la predicción. Cuando sus conceptos se aplican correctamente, nos dice cosas verdaderas; sin embargo, no es un *sustituto* de la vida humana, y nada en la vida humana es más real que el hecho de tener que tomar nuestras decisiones y hacer nuestras elecciones “según la idea de libertad”.⁵ Cuando el deseo exige, efectivamente podemos seguirlo o ignorarlo, y es ésa la fuente del problema.

2.3

“Razón” significa éxito reflexivo, de manera que si decido que mi deseo es una razón para actuar, debo decidir que, tras reflexionar al respecto, asiento a ese deseo. Y es aquí donde nos tropezamos con el problema, pues ¿cómo decido eso? ¿Se supone que debo mirar el deseo y observar que es intrínsecamente normativo o que su objeto lo es? De ser así, nos esperan todos los argumentos contra el realismo. El deseo o su objeto, ¿heredan su normatividad de algo más? Entonces tenemos que preguntar qué hace normativa esa otra cosa, qué la convierte en la fuente de una razón. Y ahora, desde luego, nos amenaza el regreso habitual. ¿Qué lleva a un término exitoso un curso de reflexión como éste?

⁵ El propio Kant sostiene que “la gente que está acostumbrada simplemente a las explicaciones de las ciencias naturales” se niega a reconocer la existencia de la libertad y sus imperativos porque “la inflaman las orgullosas afirmaciones de la razón especulativa, que de tan enérgica manera hace sentir su poder en otras áreas, para unirse en un rebato general, como quien dice, para defender la omnipotencia de la razón teórica”. Kant, *Metafísica de las costumbres*, p. 378; pp. 183–184 en la traducción inglesa de Gregor.

Como comenté, Kant describió este problema en términos de la libertad. Él define una voluntad libre como una causalidad racional que es efectiva sin estar determinada por ninguna causa ajena. Cualquier cosa fuera de la voluntad vale como causa ajena, incluidos los deseos y las inclinaciones de la persona: la voluntad libre debe determinarse a sí misma por completo. Sin embargo, como la voluntad es una causalidad, debe actuar de conformidad con alguna ley. Kant sostiene: “Como el concepto de causalidad implica el de leyes [...], se sigue que la libertad no carece de leyes en modo alguno”.⁶ O también podemos decir que como la voluntad es razón práctica, no puede concebirse que actúe y elija sin razón alguna. Dado que las razones se derivan de los principios, la voluntad libre debe tener un principio; pero como la voluntad es libre, no puede imponerse desde fuera ninguna ley o principio. Kant concluye que la voluntad debe ser autónoma, es decir, debe tener su *propia* ley o principio. Y una vez más llegamos al problema, pues ¿de dónde habría de provenir esta ley? Si se impone desde fuera sobre la voluntad, la voluntad no es libre. Así que la voluntad debe hacer su propia ley, pero mientras la voluntad no tenga una ley o principio, no habrá nada de lo cual pueda derivar una razón. ¿Cómo puede entonces tener alguna razón para hacer una ley y no otra?

Bien, he aquí la respuesta de Kant. El imperativo categórico, tal como lo representa la Fórmula de la Ley Universal, nos dice que actuemos sólo según una máxima que podamos querer* que se torne en ley; y según Kant, *esto es* la ley de una voluntad libre. Para entender por qué, sólo tenemos que comparar el problema que enfrenta la voluntad libre con el contenido del imperativo categórico. El problema que enfrenta la voluntad libre es éste: la voluntad debe tener una ley, pero como la voluntad es libre, debe ser su propia ley. Y nada determina cuál debe ser esa ley: *sólo tiene que ser una ley*. Ahora bien, piénsese en el contenido del imperativo categórico, tal como lo representa la Fórmula de la Ley Universal. El imperativo categórico simplemente nos

⁶ *Ibid.*, p. 446; en la traducción inglesa de Beck, p. 65.

* En inglés *to will*; véase la explicación dada en la nota de la p. 10 de la introducción. [N. de la t.]

dice que elijamos una ley; su única restricción sobre nuestra elección es que tenga la forma de una ley. Y nada determina cuál deba ser la ley: *sólo tiene que ser una ley*.

Por lo tanto, el imperativo categórico es la ley de una voluntad libre. No impone ninguna restricción externa sobre las actividades de la voluntad libre, sino que simplemente surge de la naturaleza de la voluntad. Describe lo que una voluntad libre tiene que hacer a fin de ser lo que es: tiene que elegir una máxima que pueda considerar ley.⁷

2.4

Ahora haré una distinción que Kant no hace. Llamaré “el imperativo categórico” a la ley de actuar sólo según máximas que podamos querer que se tornen en leyes, y lo distinguiré de lo que llamaré “la ley moral”. En el sistema kantiano, la ley moral es la ley de lo que Kant llama el Reino de los Fines, la república de todos los seres racionales. La ley moral nos dice que actuemos sólo según máximas según las cuales todos los seres racionales pudieran convenir en actuar, juntos, en un sistema cooperativo factible. Ahora bien, el argumento kantiano que acabo de describir establece que *el imperativo categórico* es la ley de una voluntad libre, pero no demuestra que *la ley moral* sea la ley de una voluntad libre. Cualquier ley es universal, pero el argumento que acabo de ofrecer no resuelve la cuestión del dominio sobre el cual debe extenderse la ley de la voluntad libre, y hay aquí varias posibilidades. Si la ley es la ley de actuar conforme al deseo del momento, el agente tratará cada deseo como razón y su conducta será la de un desenfrenado.⁸ Si la

⁷ Ésta es una interpretación del argumento que Kant ofrece en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pp. 446–448; en la traducción inglesa de Beck, pp. 64–67; y en la *Crítica de la razón pura* bajo el encabezado “Problema II”, p. 29; en la traducción inglesa de Beck, pp. 28–29. Se defiende en mayor detalle en mi artículo “Morality as Freedom”.

⁸ Tengo una razón para decir que su conducta será la de un desenfrenado en vez de simplemente decir que él será un desenfrenado. Harry Frankfurt, de quien tomo el término, define a un desenfrenado como alguien que no tiene voliciones de segundo orden. Un animal, cuyo deseo es su voluntad, es un desenfrenado. Aquí sostengo que una persona no puede ser así, debido a la estructura reflexiva de la conciencia humana. Una persona debe actuar

ley se extiende sobre la vida entera del agente, el agente será una especie de egoísta. Sólo si la ley se extiende sobre todo ser racional, la ley resultante será la ley moral.

Debido a esto, a veces se ha afirmado que el imperativo categórico es un formalismo vacío, y esto a su vez se ha confundido con otra afirmación: que la ley moral es un formalismo vacío. Ahora bien, esta segunda afirmación es falsa.⁹ Kant pensaba que es posible probar si una máxima puede servir como ley para el Reino de los Fines viendo si hay alguna contradicción en que queramos que se torne en una ley según la cual todos los seres racionales pudieran convenir en actuar, juntos. No creo que esta prueba nos dé todo el contenido de la moralidad, pero es un error pensar que no nos da ningún contenido, pues sin duda hay algunas máximas a las que esta prueba excluye. La ley moral tendría contenido aun si la prueba no determinara completamente cuáles serían las leyes del Reino de los Fines, pues nos dice que nuestras máximas deben servir como leyes para el Reino de los Fines, y ése es un mandato fundamental mientras tengamos alguna manera de determinar cuáles podrían ser esas leyes. Y hay sobre el tapete otras propuestas acerca de cómo hacer eso: la de John Rawls, para nombrar una sola.

Sin embargo, es cierto que el argumento que muestra que el imperativo categórico es vinculante no demuestra que la ley moral nos vincule. Para eso nos hace falta un paso más: el agente debe concebirse a sí mismo como Ciudadano del Reino de los Fines.

conforme a una razón, así que la persona que actúe como un desenfrenado ha de estar tratando el deseo del momento como razón. Eso la compromete con el principio de que el deseo del momento es una razón, y su compromiso con ese principio vale como volición de segundo orden. Véase Frankfurt, "Freedom of the Will and the Concept of a Person", en particular la discusión en pp. 16-19. La afinidad de mi concepción con la de Frankfurt debería ser evidente.

⁹ Argumento a favor de esto en mi artículo "Kant's Formula of Universal Law". Allí, sin embargo, no distingo entre el imperativo categórico y la ley moral, y mis argumentos pretenden mostrar que el imperativo categórico tiene contenido, cuando de hecho sólo muestran que la ley moral tiene contenido.

3. La solución

3.1

Quienes piensan que la mente humana tiene su propia luz interna y es transparente a sí misma piensan que la expresión "autoconciencia" es apropiada porque lo que obtenemos en la conciencia humana es un encuentro directo con el yo. Quienes piensan que la mente humana tiene una estructura reflexiva también usan la expresión, pero por diferentes razones. La estructura reflexiva de la mente es una fuente de "autoconciencia" porque nos fuerza a tener una *concepción* de nosotros mismos. Como Kant sostenía, éste es un hecho acerca de *lo que* es ser reflexivamente consciente, y no demuestra la existencia de un yo metafísico. Desde la perspectiva de una tercera persona, fuera del punto de vista deliberativo, puede parecer como si lo que ocurriera cuando alguien hace una elección fuera que gana el más fuerte de sus deseos en conflicto. Sin embargo, no es ésa la manera como es *para usted*, lector, cuando delibera. Cuando usted delibera, es como si hubiera algo por encima de todos sus deseos, algo que es *usted*, y que *elige* conforme a cuál deseo actuar. Esto significa que considera que el principio o ley por el cual determina sus acciones lo expresa a *usted mismo*. Identificarse con ese principio o con esa manera de elegir significa ser, según la famosa frase de san Pablo, una ley para uno mismo.¹⁰

Una agente puede considerarse Ciudadana del Reino de los Fines, o considerarse la amiga o pareja de alguien, o miembro de una familia, un grupo étnico o una nación. Puede considerarse la administradora de sus propios intereses, y entonces será una egoísta; o puede considerarse la esclava de sus pasiones, y entonces será una desenfrenada. Cómo se considere a sí misma determinará si es para sí misma la ley del Reino de los Fines, la ley de algún grupo menos numeroso, la ley del egoísmo, o la ley del desenfrenado.

¹⁰ Romanos 2:14. Este párrafo está copiado, con algunas modificaciones, de mi artículo "Personal Identity and the Unity of Agency: a Kantian Response to Parfit", sección III. Creo que esta línea de pensamiento ofrece recursos para atacar el problema de la identidad personal; algunos de ellos se exploran en ese trabajo.

La concepción de la propia identidad que aquí está en duda no es teórica, no es una idea sobre qué es uno en tanto hecho inevitablemente científico. Se entiende mejor como una descripción según la cual uno mismo se valora, una descripción según la cual uno le encuentra sentido a la vida y considera que sus acciones merecen emprenderse. Llamaré a esto una concepción de la identidad práctica. La identidad práctica es un asunto complejo y para la persona común habrá una mescolanza de tales concepciones. Uno es un ser humano, mujer u hombre, seguidor de cierta religión, miembro de un grupo étnico, miembro de cierta profesión, pareja o amigo de alguien, etc., y todas estas identidades dan lugar a razones y obligaciones. Nuestras razones expresan nuestra identidad, nuestra naturaleza; nuestras obligaciones emanan de lo que esa identidad prohíbe.

Nuestras maneras habituales de hablar acerca de la obligación reflejan esta conexión con la identidad. Hace un siglo, un europeo podía conminar a otro a que llevara una conducta civilizada diciéndole que actuara como cristiano. En muchos círculos sigue exhortándose a los hombres a ser valientes con el imperativo "¡Sé un hombre!" Desde luego, algunos deberes más claramente relacionados con las funciones sociales se hacen cumplir de esta manera. "Un psiquiatra no vulnera la confianza de sus pacientes." Aquí no se necesita ningún "debe" porque la normatividad es intrínseca a la función social; sin embargo, no sólo en lo referente a las funciones sociales la idea de la obligación invoca la idea de la identidad práctica. Piénsese en la asombrosa pero conocida expresión "Si hiciera eso no podría vivir en paz conmigo mismo [no podría tolerarme]." A todas luces hay aquí dos yos: yo y aquel con el que tengo que vivir así que no debo fallar. O piénsese en la queja contra la persona que ignora sus obligaciones: "Pero, ¿quién te crees que eres?"

La conexión también está presente en el concepto de integridad. Etimológicamente, integridad es unidad, integración es lo que convierte algo en uno. Ser una cosa, una sola cosa, una unidad, una entidad; ser cualquier cosa: en el sentido metafísico, eso es lo que significa tener integridad. Empero, empleamos el término para referirnos a alguien que hace honor a sus propios principios, y eso se debe a que pensamos que hacerles honor es lo que lo hace uno, y por ende lo que lo hace persona.

Las concepciones de nosotros mismos a las que más importancia les concedemos son aquellas que dan lugar a las obligaciones incondicionales, pues contravenir las es perder la integridad y por ende la identidad, y dejar de ser quienes somos. Es decir, ya no es posible concebirnos conforme a la descripción según la cual nos valoramos, le encontramos sentido a la vida y consideramos que nuestras acciones merecen emprenderse. A todos los efectos prácticos, equivale a estar muerto o algo peor. 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. Si las razones surgen del asentimiento reflexivo, la obligación surge del rechazo reflexivo.

3.2

De hecho, toda obligación es incondicional en el sentido que acabo de describir. Una obligación siempre toma la forma de reacción contra una amenaza de pérdida de identidad. Hay, sin embargo, dos complicaciones importantes; ambas emanan de la complejidad de la identidad humana. Una consiste en que es fácil despojarnos de algunas partes de nuestra identidad, y debemos despojarnos de ellas cuando están en conflicto con partes más fundamentales de nuestra identidad. Los ejemplos que tengo presentes son típicos: un buen soldado obedece órdenes, pero un buen ser humano no mata al inocente. La otra complicación, más problemática, es que uno puede dejar de ser uno mismo brevemente y mantener la identidad, y en situaciones en las que una pequeña transgresión se combina con una gran tentación, esto tiene un efecto desestabilizador sobre el deber. Uno puede saber que si siempre realizara esta clase de acciones, su identidad se desintegraría, como la del tirano de Platón en el libro noveno de la *República*, pero también sabe que puede hacerlo sólo por esta vez sin semejante resultado. Kant señala que cuando transgredimos las leyes del Reino de los Fines tenemos que estar haciendo excepciones con nosotros mismos, porque no podemos querer coherentemente, por

nuestra voluntad, su transgresión universal.¹¹ En un sentido, se supone que un compromiso con nuestra propia identidad —es decir, con nuestra integridad— tendría que resolver ese problema. No obstante, como acabamos de ver, el problema se repite en lo que toca al compromiso para con nuestra propia integridad. El problema aquí no se debe a la fragilidad de la identidad, sino más bien a su estabilidad. Puede resistir algunos reveses, y lo sabemos. La agente de la que estoy hablando ahora transgrede la ley que ella es para sí misma, haciendo una excepción con el momento o la situación, ya que sabe que se puede salir con la suya.

A esto se debe que lo mejor sea que además de tener valores los queramos; sin embargo, para que no piense el lector que estoy por cometer el mismo error del que he acusado a Hume, debo reconocer que pienso que este argumento establece un auténtico límite a la *profundidad* de la obligación.¹² La obligación siempre es incondicional, pero es *profunda* sólo cuando se refiere a asuntos muy importantes. Desde luego, como podemos ver que la superficialidad de la obligación podría dar lugar a algunos problemas, tenemos que comprometernos con una especie de integridad de segundo orden, un compromiso de no permitir que estos problemas queden fuera de control. No podemos hacer una excepción “sólo por esta vez” todo el tiempo, o, de lo contrario, a fin de cuentas perderemos nuestra identidad. Con todo, el problema se repetirá en relación con ese compromiso, y así sucesivamente.

A propósito, a eso se debe que incluso gente con excelente carácter pueda *ocasionalmente* actuar mal a sabiendas.

3.3

Volviendo al asunto que nos interesaba, la pregunta de exactamente cómo *debería* una agente concebir su identidad práctica,

¹¹ Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 424; en la traducción inglesa de Beck, p. 42

¹² Me refiero a la objeción que presento al final de la segunda conferencia. Hume olvidó que saber que nuestro odio hacia la injusticia se basa en reglas generales tendría un efecto desestabilizador sobre la obligación de ser siempre justos.

la pregunta sobre qué ley debería ser ella para sí misma, no se resuelve con los argumentos que he ofrecido. La obligación moral todavía no está sobre el tapete. En esa medida, el argumento hasta ahora es formal, y en un sentido vacío.

En otro sentido, sin embargo, no es vacío en absoluto. Lo que hemos establecido es esto: la estructura reflexiva de la conciencia humana requiere que uno se identifique con alguna ley o principio que rija sus elecciones; requiere que uno sea una ley para sí mismo. Y ésa es la fuente de la normatividad.¹³ De modo que el argumento muestra precisamente lo que Kant sostuvo que mostraba: que nuestra autonomía es la fuente de la obligación.

Será útil expresar la cuestión en los términos de Joseph Butler: la distinción entre poder y autoridad. No siempre hacemos lo que tras reflexionar haríamos, ni siquiera lo que tras reflexionar hemos decidido hacer: la reflexión no tiene un poder irresistible sobre nosotros. Sin embargo, cuando efectivamente reflexionamos no podemos sino pensar que deberíamos hacer lo que tras la reflexión concluimos que tenemos una razón para hacer; y cuando no lo hacemos, nos castigamos con el sentimiento de culpa, la compunción, el arrepentimiento y el remordimiento.¹⁴ Podríamos decir que el yo actuante concede al yo pensante su derecho a gobernar; y a su vez, el yo pensante procura gobernar lo mejor que puede.¹⁵ Entonces, la estructura reflexiva de la conciencia humana establece aquí una relación,

¹³ Lo que afirmo aquí es que el imperativo categórico es el principio general de la normatividad en el ámbito práctico. En su artículo “Reason and Politics in the Kantian Enterprise”, Onora O’Neill sostiene que el imperativo categórico es el principio supremo de la razón en general, lo que en mi lenguaje significa que es el principio supremo de la normatividad en general. En el transcurso de esta conferencia y de la siguiente se hará patente que estoy de acuerdo con eso, aunque, desde luego, aquí no defiendo completamente esa idea.

¹⁴ En la cuarta conferencia, sección 3.8, presento una concepción más detallada de estas emociones morales y de su relación con la autonomía.

¹⁵ La distinción entre el yo pensante y el yo actuante está estrechamente relacionada con la distinción de Kant entre *Wille* (voluntad) y *Willkür* (capacidad de elección). Véase *La metafísica de las costumbres*, pp. 213–214; en la traducción inglesa de Gregor, pp. 41–43.

una relación que tenemos con nosotros mismos;¹⁶ no es una relación de simple poder sino, mejor dicho, de *autoridad*. Y es *ésta* la autoridad que constituye la fuente de la obligación.

Obsérvese que esto significa que, después de todo, el voluntarismo es verdadero: la fuente de la obligación es un legislador. Y se ha respondido a la objeción realista —que es necesario explicar por qué debemos obedecer a ese legislador—, pues éste es un legislador cuya autoridad está fuera de toda duda y no necesita mostrarse: es la autoridad de nuestra propia mente y de nuestra propia voluntad. Pufendorf y Hobbes tenían razón. No es el mero hecho de que sea buena idea realizar cierta acción lo que nos obliga a realizarla; es el hecho de que nos *mandamos a nosotros mismos* hacer lo que descubrimos que sería una buena idea hacer.

3.4

Con eso presente, permítaseme volver al ejemplo que usé en la primera conferencia para ilustrar la concepción voluntarista del motivo del deber: el ejemplo de un estudiante que toma un curso porque es obligatorio. En esa conferencia dije que actuar por el motivo del deber, tal como Pufendorf y Hobbes lo entendían, parece apropiado en una situación así. Aunque el estudiante podría comprender las razones por las que es una buena idea que el curso sea obligatorio, sería un poco extraño decir que ése es su motivo, pues él tiene una razón decisiva para tomar el curso independientemente de si entiende o no las razones. Pensaba yo en una historia como ésta: visita usted, lector, algún departamento de la universidad que no es el suyo y se pone a conversar con un estudiante de posgrado. Descubre

¹⁶ En *La metafísica de las costumbres*, Kant sostiene que todos los deberes deben fundarse en deberes hacia uno mismo, y, sin embargo, esos deberes hacia uno mismo sólo son inteligibles si hay dos aspectos del yo; él los llama “homo noumenon” y “homo phenomenon” (pp. 417–418; en la traducción inglesa de Gregor, pp. 214–215). Obsérvese aquí la extraña alternancia de uno y dos: los deberes deben surgir dentro de uno, más que entre dos, y, no obstante, para que surjan, ese uno debe ser dos. La idea del carácter reflexivo de la conciencia humana, junto con la tesis de que la obligación surge de la autonomía, explica por qué tiene que ser así.

usted que él está tomando un curso sobre alguna forma avanzada de cálculo y le pregunta por qué. Con gran seriedad, él comienza a desplegar un elaborado conjunto de razones. “Desde tiempos de Platón”, dice, “los filósofos han considerado que las matemáticas son el modelo del conocimiento: elegantes, seguras, perfectas, bellas y enteramente *a priori*. Pero no se puede comprender del todo el poder del modelo ni sus límites si tan sólo se tiene una idea de las matemáticas desde fuera. Uno tiene que entrar en ellas y hacer matemáticas para comprenderlo a fondo...” Y precisamente cuando usted está a punto de quedar verdaderamente impresionado con el compromiso y la seriedad de este joven, otro estudiante pasa sonriendo y dice: “Y, de todas formas, en nuestro departamento el cálculo es obligatorio.”

En esta historia, el primer estudiante parece un farsante. Dado que tiene *ese* motivo para tomar el curso, parece que todo lo demás no viene mucho a cuento; no obstante, ahora estoy diciendo que cuando somos autónomos nos vinculamos a hacer lo que nos parece ser una buena idea. Entonces, ¿no es, después de todo, más autónomo el primer estudiante que el que toma el curso sólo porque es obligatorio? ¿Y acaso no, por ende, la acción del primer estudiante es con mayor autenticidad una acción hecha por deber?

Si no fuera obligatorio tomar el curso y lo tomara por las razones que le ha expuesto, en un sentido él sería más autónomo que el estudiante que lo toma simplemente porque es obligatorio. Estaría guiado por su propia mente, no por la de otro. Pero si es obligatorio que lo tome, las razones que le ofrece no deberían ser su motivo. Tal vez esto parezca extraño, pues en un sentido son mejores razones, pero aun si las entiende, su identidad práctica las excluye, porque su identidad práctica, en esta situación, es ser estudiante. Esto tiene dos implicaciones. Primera, en la medida en que uno se identifica como estudiante, uno *sí* actúa de manera autónoma al tomar un curso obligatorio; y segunda, parte fundamental de la idea de ser estudiante es que uno otorgue a sus maestros el derecho de tomar algunas decisiones respecto de lo que uno mismo va a estudiar. Eso significa que cuando una de esas decisiones está en tela de juicio, uno ya no es libre de actuar conforme a sus propias razones

privadas, independientemente de lo buenas que de suyo sean dichas razones.¹⁷

Esto no se debe sólo a que haya un elemento de subordinación inherente en la posición de un estudiante. Exactamente por las mismas razones, una buena ciudadana no puede pagar sus impuestos porque piense que el gobierno necesita el dinero; ella puede *votar* a favor de los impuestos por esa razón, pero una vez que ha votado, debe pagar sus impuestos porque es la ley. Nuevamente, eso se debe a que la ciudadanía es una forma de identidad práctica, con las mismas dos implicaciones. Ser ciudadano significa tomar cierto conjunto de decisiones en compañía de los otros ciudadanos, participar en una voluntad general. En la medida en que se es ciudadano, al obedecer la ley uno actúa autónomamente; y exactamente por la misma razón, en la medida en que se es ciudadano, uno ya no es libre de actuar conforme a sus propias razones privadas.

Algunos estarán tentados de decir que el estudiante que comprende las razones por las que un curso es obligatorio, y que por ende lo tomaría aunque no fuera obligatorio, es en algún sentido *más* autónomo que el estudiante que lo toma *sólo* porque es obligatorio. Si un estudiante comprende por qué es obligatorio el curso, asiente a tomarlo desde el punto de vista de su identidad de estudiante y desde el punto de vista de su identidad de ser racional con una mente propia. Parece, pues, ser más autónomo. Sin embargo, no deberíamos precipitarnos a sacar la conclusión de que por lo general es así como funcionan las cosas. La autonomía del estudiante puede incrementarse en esta situación, debido a que su comprensión de las razones por las que la materia es obligatoria también lo ayuda a explicarse el hecho de *ser él* un estudiante. Lo ayuda a asentir a su identidad de estudiante, pues le da confianza en el juicio de sus maestros. Otras situaciones, empero, son diferentes. Nuestra razón para participar en una voluntad general, y por ende para asentir a nuestra identidad en tanto ciudadanos, es que compartimos el

¹⁷ Al hablar aquí de "razones privadas" me refiero a las razones a las que uno mismo llega tras estudiar detenidamente el problema. En la cuarta conferencia niego que existan las "razones privadas" en otro sentido: las razones que tienen fuerza normativa sólo para una persona. No me refiero a eso en esta sección.

mundo con otras personas que son libres, no que tengamos confianza en su juicio. Una ciudadana que actúa conforme a los resultados de una votación que ha corrido la suerte que ella creía que debía correr puede ser, en un sentido, más entusiasta que otra que debe someterse a los resultados de una votación que no ha corrido con la suerte que ella esperaba. No obstante, una ciudadana en cuyo fuero interno la voluntad general obtiene *de buena gana* la victoria sobre la voluntad personal muestra una clase de autonomía muy especial y sin duda no inferior. La autonomía significa mandarse a uno mismo hacer lo que uno piensa que sería una buena idea hacer, pero eso a su vez depende de quién piense uno que es. Eso es lo que he estado diciendo desde el principio.

3.5

Es preciso dar un paso más. El yo actuante concede al yo pensante su derecho a gobernar; sin embargo, el yo pensante a su vez debe procurar gobernar bien, y le corresponde convertir en ley aquello que de todas maneras resulta ser una buena idea. ¿Cómo sabemos qué resulta ser una buena idea o qué debería ser una ley? Kant plantea que podemos saber si nuestras máximas deberían ser leyes prestando atención no a su materia sino a su forma.

Para comprender esta idea tenemos que regresar a sus orígenes en la obra de Aristóteles. Según Aristóteles, una cosa se compone de una forma y una materia. La materia es el material, las partes, de que está hecha. La forma de una cosa es su disposición funcional, es decir, la disposición de la materia o de las partes que permite que la cosa cumpla su propósito y haga lo que sea que hace. Por ejemplo, el propósito de una casa es ser un refugio, así que la forma de una casa es la manera como la disposición de las partes —las paredes y el techo— le permite funcionar como refugio. "Junta las paredes en la esquina, pon el techo arriba de ellas, y así es como evitamos que entren el viento y la lluvia." Ésa es la forma de una casa.¹⁸

¹⁸ Estas ideas se encuentran a lo largo de toda la obra de Aristóteles, pero constituyen el tema central de los libros VII-IX de *Metafísica* y *Acerca del alma*.

Piéñese ahora en la máxima de una acción. Como toda acción humana se realiza por un fin, una máxima tiene dos partes: el acto y el fin. La forma de la máxima es la disposición de sus partes. Para ilustrar el caso, tómese el famoso ejemplo de las tres máximas de Platón:¹⁹

1. Conservaré mi arma, porque la quiero para mí.
2. Me negaré a devolverte tu arma, porque la quiero para mí.
3. Me negaré a devolverte tu arma, porque te has vuelto loco y puedes hacerle daño a alguien.

Las máximas 1 y 3 son buenas, la 2 es mala. ¿Qué les otorga esa calificación? No las acciones, pues las máximas 2 y 3 tienen las mismas acciones; no los propósitos, pues las máximas 1 y 2 tienen los mismos propósitos. La bondad no descansa en las partes, sino, más bien, en la manera como las partes se combinan y se relacionan entre sí; la bondad, pues, no descansa en la materia de la máxima, sino en su forma. Sin embargo, la forma no es tan sólo la disposición de las partes: es la disposición *funcional*, la disposición que le permite a la cosa hacer lo que hace. Si las paredes están unidas y el techo está colocado arriba de ellas *de tal manera que* la construcción pueda impedir la entrada del viento y la lluvia, la construcción tiene la forma de una casa. Así, pues, si la acción y el propósito se relacionan entre sí *de tal manera que* podamos querer que la máxima se torne en ley, la máxima es buena.

Obsérvese lo que esto muestra. Una buena máxima es buena en virtud de su estructura interna. Su estructura interna, su forma, la hace apta para que queramos que se torne en ley. Una buena máxima es, por lo tanto, una entidad intrínsecamente normativa. Así que, después de todo, el realismo es verdadero, y Nagel, en particular, tenía razón. Cuando se nos presenta un impulso, en calidad de candidato para ser una razón, averiguamos si realmente es una razón, si su pretensión de normatividad es verdadera.

Con todo, esto no es un ejercicio intuitivo ni un descubrimiento acerca de lo que hay allá afuera en el mundo. La prueba

para determinar si un impulso es una razón es si puede ser *nuestra* voluntad actuar según ese impulso tomándolo como una ley. La prueba es, pues, una prueba de asentimiento.

3.6

Acabo de sostener que el realismo es verdadero, después de todo. Los realistas creen que la ética se basa en entidades intrínsecamente normativas, y acabo de afirmar que una máxima es exactamente eso: una "entidad" cuyas propiedades intrínsecas, o cuya estructura interna, la hacen normativa. Quisiera hacer dos observaciones sobre la manera como se relaciona esta forma de realismo con las concepciones más conocidas que comenté en la primera conferencia.

La primera observación se refiere a estas preguntas: ¿en virtud de qué tiene algo valor intrínseco o normatividad, y cómo sabemos que lo tiene? Aquí encontramos una distinción entre los enfoques antiguos y modernos de la pregunta. Los filósofos modernos suelen sostener que si puede decirse *por qué* algo es valioso, eso *ipso facto* demuestra que la cosa es valiosa *extrínsecamente*. Si digo que un martillo es bueno para clavar le estoy asignando un valor meramente instrumental, y por lo tanto extrínseco: el martillo obtiene su valor de algún otro propósito que cumple. Si digo que el clima agradable es bueno porque hoy planeamos hacer un día de campo, o incluso solamente porque nos da placer, no hago del clima un simple instrumento, pero el valor todavía parece provenir de algo externo al clima mismo, a saber, propósitos, intereses y capacidades de goce de los seres humanos. Si ampliamos la lección que nos dan estos ejemplos, tal vez lleguemos a pensar que si puede decirse por qué una cosa es valiosa, entonces no tiene valor en sí misma. Y esta postura metafísica nos lleva a una epistemológica, a saber, que los valores intrínsecos tienen que conocerse por intuición, pues si no podemos dar una explicación razonada de *por qué* algo es valioso, entonces no podemos alcanzar el conocimiento de que la cosa es valiosa entendiendo las razones por las que lo es. Entonces, tan sólo tenemos que "ver" que la cosa es intrínsecamente buena.

¹⁹ Platón, *República*, I, 331c, p. 580 [p. 63, vol. IV de la edición en castellano publicada por Gredos].

El modo de proceder de Platón en la *República* sugiere que él no pensaba así. En el libro segundo, Glaucón y Adimanto retan a Sócrates a que demuestre que la justicia es intrínsecamente buena y la injusticia mala mostrando “lo que la justicia y la injusticia son en sí mismas, por su propio poder en el interior del alma que lo posee”, es decir, qué valor tiene ser justo, fuera de cualquier consecuencia externa que esto pudiera tener.²⁰ Desde luego, la respuesta de Sócrates consiste en mostrar que la justicia es una *forma* del alma, es decir, una disposición de sus partes, que hace feliz y dueño de sí mismo al que la posee.

Quienes están inmersos en la manera moderna de ver las cosas suponen en ocasiones que Platón, a este respecto, está equivocado. Si ofrecemos razones de por qué la justicia es buena, entonces tan sólo es extrínsecamente buena: buena porque tiene estas consecuencias, felicidad y dominio de uno mismo, para la persona que la tiene. Las consecuencias internas tal vez sean menos superficiales que las externas y estén relacionadas de una manera más fundamental con la justicia misma, pero de todos modos son consecuencias;²¹ sin embargo, hay una manera diferente de entender lo que aquí ocurre. En primer lugar, Platón quiere mostrar que la justicia es una virtud, y una virtud hace buena a la cosa que la tiene. Así que es el alma justa, no la justicia misma, lo que Platón busca mostrar que es intrínsecamente bueno, y piensa que para tener valor intrínseco, una cosa tiene que contar con una estructura interna que la haga buena. Eso es lo que trata de mostrar acerca del alma justa en el resto de la *República*: que su estructura interna la hace buena. Si abordamos el asunto de esta manera, entonces, como piensa Platón, *podemos* decir por qué una cosa es buena, aun cuando su valor sea intrínseco.

Ahora bien, podrá objetarse que esto no es una concepción rival del valor intrínseco, sino simplemente una concepción diferente, a saber, la concepción de la virtud, pues decir que algo tiene una estructura interna que lo hace bueno ha de significar que tiene una estructura interna que lo hace bueno en ser lo

que es. Equivale a afirmar algo acerca del hecho de que la cosa es buena en su función (su [ἐργου]), acerca del hecho de que tiene las virtudes que le son propias. Por lo menos esto es lo que Platón parece querer decir, pues pone en boca de Sócrates la afirmación de que vivir y actuar son las funciones del alma, y la justicia hace al alma buena en esas funciones, buena en vivir y en actuar. En ese sentido, podríamos decir que la justicia confiere al alma valor intrínseco, pero exactamente en el mismo sentido podríamos decir que como cortar es la función de un cuchillo, una hoja afilada le confiere valor intrínseco; ésta no es, empero, sino una manera engañosa de hablar: cuando decimos que algo tiene valor intrínseco, no queremos decir simplemente que tiene las virtudes de su clase, pues su clase puede carecer por completo de valor. Además, Platón a todas luces busca sostener algo más que *simplemente* que la justicia es una virtud, pues Sócrates ya hizo eso mismo en el libro primero de la *República*, antes de que Glaucón y Adimanto expresaran su reto; Platón también quiere mostrar que es bueno tener justicia y las otras virtudes. Su argumento pretende mostrar que es bueno tener un alma justa por sí misma, en virtud de sus propiedades internas.

Más adelante volveré a Platón; ahora quisiera abordar la pregunta desde otro ángulo. En otro trabajo sostuve que es importante no confundir dos distinciones en la bondad (en el carácter de ser bueno): por un lado, la distinción entre valor final e instrumental y, por el otro, la distinción entre valor intrínseco y extrínseco.²² La distinción entre valor final e instrumental se refiere a nuestras razones para valorar algo: si lo valoramos por sí mismo o bien en aras de algún otro fin para el que sirve. La distinción entre valor intrínseco y extrínseco se refiere a la fuente del valor: si algo tiene su valor en sí mismo o bien lo obtiene de alguna fuente externa. Tanto el valor final como el valor intrínseco pueden parecer, en algún sentido, primordiales o fundamentales. ¿Qué clase de valor o, en un sentido más general, de normatividad necesita el realista para su argumento? En otras palabras, ¿qué clase de valor pone punto final, de

²⁰ Platón, *República*, II, 366e, p. 613 [p. 118, vol. IV de la edición en castellano de Gredos].

²¹ Véase, por ejemplo, Prichard, en “Duty and Interest”.

²² Korsgaard, “Two Distinctions in Goodness”.

manera satisfactoria, a la reflexión acerca de cómo podría una acción estar completamente justificada?

Por un lado, parece que tiene que ser un bien final o, si se me permite la expresión, un correcto final: un fin buscado, o una acción realizada, exclusivamente por sí mismo. De lo contrario, si el objeto se buscara, o la acción se realizara, en aras de algo más, tendríamos otra pregunta que plantear: ¿y qué hay de esta otra cosa? ¿Es a su vez en verdad buena, correcta, necesaria, o lo que sea? Sin embargo, por otro lado, parece que tiene que ser un bien intrínseco; o un correcto intrínseco, por una razón básicamente parecida: si la normatividad proviene de alguna otra fuente, podemos entonces plantear una pregunta acerca de esa fuente. Como vimos en la primera conferencia, ésta es la idea que mueve al realismo en un principio. Y podríamos pensar que el realista necesita un valor intrínseco por otra razón, además. Al menos si hemos de obtener de esta línea de pensamiento algo parecido a la *moralidad*, es decir, si vamos a obtener de allí deberes *categoricos*, el valor en términos del cual justificamos la acción tiene que ser independiente de los deseos e intereses particulares de la gente; y, en este sentido, los bienes finales no son necesariamente independientes: lo que valoramos por sí mismo depende, al menos en ocasiones, de cosas particulares acerca de nosotros, de nuestros propios deseos e intereses.

La respuesta es que la *entidad intrínsecamente normativa* que le sirve al realismo, la entidad que pone punto final de manera satisfactoria a un regreso en la justificación, tiene que *combinar* estas dos concepciones. Tiene que ser algo que sea final, bueno o correcto por sí mismo, en virtud de sus propiedades intrínsecas, su estructura intrínseca. Y no tendremos que descubrir dichos valores mediante la intuición si podemos mostrar que las propiedades intrínsecas de una cosa *la convierten* en un bien final.²³

²³ En mi artículo "Two Distinctions in Goodness" sostengo que parte del problema con la idea de G.E. Moore de que reconocemos valores intrínsecos mediante las intuiciones que tenemos cuando vemos ciertas "unidades orgánicas" aisladas es que oculta el hecho de que una unidad orgánica tiene valor en virtud de su estructura, de las relaciones internas entre sus partes (pp. 193-195). Moore efectivamente hizo hincapié en que para que una cosa tenga valor, sus partes tienen que combinarse de la manera correcta —de esto es justamen-

Ahora bien, esto es lo que Platón intenta mostrar acerca del *alma justa* en la *República*: que sus propiedades intrínsecas la convierten en un bien final, en una cosa que vale la pena tener por sí misma. Asimismo, una máxima es una entidad cuyas propiedades intrínsecas la convierten en una razón final para la acción, un "correcto" final. Algo que tiene la forma de una ley, es decir, que es una ley en virtud de su estructura interna, *intrínsecamente* sirve para responder la pregunta de por qué la acción que dicta es necesaria. En este sentido, una buena máxima es *exactamente* la clase de entidad que requiere el argumento realista.

La segunda aclaración se sigue, en algún sentido, de la primera, y se refiere a las críticas que dirigí al realismo sustantivo en la primera conferencia. No se descubre mediante la intuición que los valores estén "allá afuera" en el mundo. Las buenas máximas son entidades intrínsecamente normativas, pero también son producto de nuestras voluntades legislativas; en ese sentido, los seres humanos creamos los valores. Desde luego, descubrimos que la máxima es apta para ser una ley, pero no es una ley hasta que nuestra voluntad la hace tal y, en ese sentido, creamos el valor resultante. A esto se refiere Pufendorf cuando dice que las entidades morales se producen por imposición, y que la imposición a su vez es cuestión de hacer leyes.²⁴ La forma de realismo que aquí afirmo es el procedimental, más que el sustantivo: los valores se construyen mediante un procedimiento, el procedimiento de hacer leyes para nosotros mismos.

te de lo que trata la doctrina de las unidades orgánicas—, lo cual sugiere que comparte la idea de Platón —y de Kant— de que una cosa tiene valor intrínseco en virtud de su estructura interna. Sin embargo, Moore no pensaba que podamos decir algo acerca de *cómo* la estructura confiere valor intrínseco a la cosa: simplemente tenemos que reconocer, mediante la intuición, que se lo confiere; es aquí donde pienso que se equivoca. Ahora estoy diciendo algo similar contra Nagel y acerca de las razones. No reconocemos las razones mediante la intuición, sino examinando su estructura interna, es decir, desde luego, la estructura interna de las máximas de actuar conforme a ellas.

²⁴ Véase la primera conferencia, sección 3.1, y Pufendorf, *On the Law of Nature and of Nations*, en Schneewind I, p. 171.

3.7

Con esto completo la primera parte de mi argumento, así que resumiré lo que he dicho. Hasta ahora he mostrado por qué existe la obligación. La estructura reflexiva de la conciencia humana nos plantea un problema: la distancia reflexiva respecto de nuestros impulsos posibilita y hace necesario decidir conforme a cuáles de ellos actuaremos, es decir, nos fuerza a actuar por razones. Al mismo tiempo, y en relación con esto, nos fuerza a tener una concepción de nuestra propia identidad, una concepción que nos identifique con la fuente de esas razones. De esta manera, nos convierte en leyes para nosotros mismos. Cuando un impulso, por ejemplo un deseo, se nos presenta, nos preguntamos si dicho impulso podría ser una razón. Respondemos la pregunta viendo si acaso puede ser la voluntad de un ser con la identidad en cuestión que la máxima de actuar conforme a ese impulso sea una ley. Si puede ser la voluntad de tal ser que la máxima sea ley, es entonces una razón, pues tiene una estructura intrínsecamente normativa. Si no es la voluntad de tal ser que sea ley, debemos rechazarla, y en ese caso obtenemos la obligación.

Hace un momento afirmé que el realismo es verdadero, después de todo, pero la afirmación podría ser engañosa. Lo que he mostrado hasta ahora es que la obligación en general es una realidad de la vida humana. El hecho de que nos obliguemos a nosotros mismos no es más que una realidad de la naturaleza humana, y nuestras máximas pueden considerarse entidades intrínsecamente normativas. Todavía hay, sin embargo, un profundo elemento de relativismo en el sistema, pues el que una máxima pueda servir o no como ley aún depende de la manera como concibamos nuestra identidad y, como ya dije, diferentes leyes son válidas para los desenfrenados, los egoístas, los amantes y los Ciudadanos del Reino de los Fines. Para mostrar que debemos concebir nuestra identidad de manera particular, y en consecuencia que hay obligaciones morales, necesitamos dar un paso más.

4. *La obligación moral*

4.1

Existe otra manera de mostrar lo que he sostenido hasta ahora; será útil recurrir a ella para abordar el problema del relativismo. Podemos tomar como modelo la forma como Rawls emplea la distinción entre concepto y concepción en *Teoría de la justicia*. En esa obra, el *concepto* de justicia se refiere a un problema o, si se prefiere, se refiere de manera formal a la solución de dicho problema. El problema es lo que podríamos llamar el problema de la distribución: la gente se reúne en un esquema cooperativo porque será mejor para todos, pero tiene que decidir cómo habrán de distribuirse sus beneficios y sus cargas. Una *concepción* de la justicia es un principio que se propone como solución para el problema de la distribución. ¿Cómo hemos de distribuir los beneficios y las cargas de la vida cooperativa? “De tal manera que la felicidad total se maximice” es la concepción utilitarista de la justicia. “De tal manera que las cosas sean lo mejor posible para los que menos ventaja tienen, siempre y cuando eso sea consistente con la libertad de todos” es la de Rawls. El concepto da nombre al problema, la concepción propone una solución. La fuerza normativa de la concepción se establece de esta manera. Si reconocemos que el problema nos atañe, y que la solución es la mejor, entonces la solución es vinculante.²⁵

De la misma manera, los conceptos normativos más generales, lo correcto y lo bueno, son nombres que damos a los problemas: a los problemas normativos que se originan en nuestra naturaleza reflexiva. “Bueno” es el nombre que damos al problema de lo que hemos de esforzarnos en alcanzar, lo que hemos de plantearnos como objetivo y aquello ha de importarnos en la vida. “Correcto” es el nombre que damos al problema más concreto de qué acciones podemos realizar.²⁶ La “ligereza”

²⁵ Al menos mientras se propone una mejor solución; véase Rawls, *Teoría de la justicia*, sección 9.

²⁶ La distinción entre lo correcto y lo bueno es delicada y un poco difícil de expresar con claridad. Una manera de hacerlo sería decir que la “corrección” se refiere a la forma como la acción nos relaciona con la gente con la cual interactuamos, mientras que la bondad, al menos en cuanto se aplica a la

de estos términos, para usar la expresión de Bernard Williams, proviene del hecho de que son, hasta ahora, solamente conceptos, maneras de nombrar aquello que resuelve los problemas en cuestión. Antes de saber qué hacer, necesitamos concepciones de lo correcto y de lo bueno.

4.2

¿Cómo pasamos de los conceptos a las concepciones? Como sugerí anteriormente, lo que media es una concepción de la identidad práctica. Esta concepción es expresión del problema y además ayuda a encontrar la solución; por ejemplo, en el argumento de Rawls pasamos del concepto a la concepción adoptando el punto de vista del ciudadano liberal puro, que tiene únicamente los atributos que comparten todos los ciudadanos de un estado liberal bien ordenado: una buena disposición para acatar cualquier principio de cooperación que pueda elegirse

acción, se refiere a la forma como la acción nos relaciona con nuestras metas y las cosas que nos importan. Del hecho de que una acción fuera buena, en el sentido de que nos relacionara adecuadamente con nuestras aspiraciones y con lo que nos importa, no se seguiría que fuera correcta: su corrección también tiene que ver con su aceptabilidad para aquellos con quienes interactuamos. No obstante, esta manera de describir la diferencia podría resultar engañosa en dos sentidos. En primer lugar, podría dar la impresión de que lo correcto y lo incorrecto se refieren solamente a acciones que nos relacionan con los demás, y no a las acciones que nos conciernen sólo a nosotros mismos. No es eso lo que quiero decir: podemos hacer cosas incorrectas con nosotros mismos, pero esto se debe a que podemos interactuar con nosotros mismos. Sé que suena paradójico, pero piénsese, por ejemplo, en que alguien que se vuelve adicto a alguna droga no solamente está dejando de hacer lo que más conviene a sus futuros intereses, sino que se está dañando *a sí mismo*. Se está haciendo más débil, menos libre y menos competente, y su futuro yo estará, en un sentido, acorralado por lo que está haciendo ahora. De manera que no se está tratando con respeto, sino que se está usando como un simple medio. Los efectos de su adicción sobre sus intereses la hacen *mala*; los efectos de su adicción sobre sí mismo, y la falta de respeto hacia su persona que imponerse esos efectos expresa, la hace incorrecta. El segundo sentido en el que esta manera de formular la distinción podría resultar engañosa es que podría dar la impresión de que relacionarse correctamente con otras personas no se cuenta entre las cosas a las que aspiramos y que nos importan. Desde luego que se cuenta entre ellas, y por esta razón las acciones correctas normalmente también son buenas.

en la posición original, y su propia concepción de lo bueno.²⁷ Preguntamos qué leyes tiene razón en adoptar dicho ciudadano, y en la medida en que nos consideramos ciudadanos tales, esas son leyes que tenemos razón en aceptar. En el argumento de Kant, pasamos del concepto a la concepción adoptando el punto de vista de un Ciudadano legislador del Reino de los Fines, y preguntando qué leyes tiene razón en adoptar esa clase de ciudadano. Una vez más, en la medida en que nos consideramos Ciudadanos del Reino de los Fines, esas son leyes que tenemos razón en aceptar. El Ciudadano del Reino de los Fines es una concepción de la identidad práctica que a su vez lleva a una concepción de lo correcto.

4.3

Si esto es correcto, entonces Williams se equivoca al decir que la reflexión no es inherente a lo que llama "conceptos éticos densos", ni está de antemano implicada por ellos.²⁸ Los conceptos éticos densos son para los ligeros lo que las concepciones son para los conceptos. Como son normativos, son esencialmente reflexivos, y eso significa que expresan una concepción de lo que es correcto o bueno.

Hay además otra implicación. Williams concluyó que nuestros conceptos éticos, a diferencia de los que empleamos en las ciencias físicas, no necesariamente se comparten con miembros de otras culturas; sin embargo, nuestros conceptos éticos ligeros, aunque no necesariamente los densos, los compartiremos incluso con los investigadores científicos extraterrestres que su argumento invoca, pues el hecho de que sean investigadores científicos significa que se han preguntado qué deberían creer y que han decidido que vale la pena buscar la respuesta.²⁹ Eso, a la vez, significa que son seres racionales y sociales que enfrentan problemas normativos como los nuestros, y que a veces

²⁷ Rawls, *Teoría de la justicia*, sección 2, y sección 4 [p. 8 y p. 19, respectivamente, de la versión inglesa], y "Kantian Constructivism in Moral Theory", pp. 524 y ss.

²⁸ Véase la segunda conferencia, sección 3.6.

²⁹ Véase la segunda conferencia, sección 3.2.

los resuelven. Tal vez la forma exacta de sus problemas sea diferente de la de los nuestros, y en consecuencia tal vez tengan concepciones diferentes,³⁰ pero tendrán ideas acerca de lo que es correcto y lo que es bueno, y su lenguaje tendrá términos en los que se expresen dichas ideas. Podremos, entonces, traducir a su lenguaje nuestros propios términos y hablarles acerca de lo correcto y lo bueno. Si al final conseguimos entender sus concepciones como soluciones a los problemas normativos que *ellos* enfrentan, habrá incluso una especie de convergencia.

Con todo, ni el hecho de que vayamos a compartir conceptos éticos ligeros con los extraterrestres ni la manera como la reflexión es inherente a los conceptos éticos densos indica que convirjamos en un mundo *externo* de valores objetivamente reales. El valor se basa en la naturaleza racional—en la estructura de la conciencia reflexiva— y desde ahí se proyecta al mundo. Así, pues, 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.

³⁰ Creo que hay al menos dos maneras en que esto podría ocurrir. Una es que la psicología de los extraterrestres podría ser muy diferente de la nuestra. Tal vez podamos imaginar que la naturaleza los equipó para reaccionar al peligro de una manera diferente que la emoción del miedo, por ejemplo, de modo que no necesiten la valentía. (Algunas personas piensan que podrían carecer por completo de emociones, aunque esto es menos fácil de imaginar de lo que parecería a primera vista. Alguna clase de afecto que oriente la atención de formas útiles es un requisito indispensable incluso para moverse en el mundo.) Una posibilidad más interesante es que sus identidades estuvieran construidas de manera muy diferente que las nuestras. Tal vez ellos encarnaran algunas de las posibilidades que se exploran en la ciencia ficción y en los escritos sobre la identidad personal: tal vez fueran “personas-serie” (véase Parfit, *Reasons and Persons*, pp. 289–293), existieran como grupos de clones o carecieran de género, de modo que la relación entre su vida práctica y su vida física fuera en verdad muy diferente de la nuestra. En realidad, estas posibilidades exóticas pueden tener un parecido más cercano a las diferencias culturales que de verdad encontramos entre los seres humanos. Los seres humanos—de hecho todos los animales—tenemos fuertes semejanzas psicológicas, pero nuestras identidades se construyen de maneras muy diferentes. Por ejemplo, la incapacidad de concebirnos de otra forma que no sea como miembros de determinada familia podría equivaler a ser una persona en serie o miembro de un grupo de clones.

4.4

Esto, sin embargo, no descarta el elemento de relativismo que Williams ha tratado de conservar. La mediación entre los conceptos y las concepciones pasa por la identidad práctica: una idea de lo que uno debe hacer es una idea de quién es uno. La identidad humana se ha constituido de manera diferente en diferentes mundos sociales. El pecado, el deshonor y la incorrección moral representan concepciones de lo que uno no puede hacer sin verse despreciado o deformado, sin una pérdida de identidad, y representan, en consecuencia, concepciones de lo que uno no debe hacer. Pertenecen, no obstante, a diferentes mundos en los que los seres humanos se concebían a sí y a lo que los hacía ser ellos mismos de muy diferentes maneras. Donde el pecado es la concepción, mi identidad es mi alma y existe en los ojos de mi Dios. Donde el deshonor es la concepción, mi identidad es mi reputación, mi posición en algún mundo social pequeño y cognoscible. La concepción de la incorrección moral, tal como ahora la comprendemos, corresponde al mundo en el que nosotros vivimos, aquel al que la Ilustración dio lugar, donde la identidad de una persona es su relación con la humanidad misma. En la cumbre de la Ilustración, Hume sostuvo que ser virtuoso consiste en concebirse a uno mismo como miembro del “partido de la humanidad, en contra del vicio y el desorden, su enemigo común”.³¹ Y eso es verdadero ahora, pero podemos reconocer, sin incurrir en una incoherencia, que no siempre fue así.

4.5

Esto no equivale a afirmar que no haya nada que decir en favor de la concepción ilustrada. Esta clase de relativismo tiene sus límites, que provienen de dos líneas de pensamiento diferentes, aunque relacionadas entre sí.

Hemos comentado ya la manera como Bernard Williams presenta una de ellas. Con los recursos de un conocimiento de la naturaleza humana, podríamos clasificar diferentes conjuntos de valores según su tendencia a promover el pleno desarrollo

³¹ Hume, *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, p. 275.

humano. Si los valores se asocian con maneras de concebir la propia identidad, entonces la cuestión será que algunas maneras de concebir nuestra identidad son más sanas y mejores para nosotros que otras. La afirmación básica a este respecto sería que para nosotros es mejor concebirnos a nosotros mismos, y más fundamentalmente valorarnos a nosotros mismos, tan sólo como seres humanos que, por ejemplo, como hombres o mujeres, como miembros de ciertas religiones o grupos étnicos, o como poseedores de ciertos talentos. O al menos es mejor si estas otras concepciones están regidas por un valor que uno se atribuya en tanto simplemente humano, como miembro del partido de la humanidad.

Evidentemente, sin los recursos de la teoría psicoanalítica y sociológica no podemos imaginar en detalle cómo sería esta clase de argumento. Es, sin embargo, un hecho notable que los filósofos que promueven la adopción de las ideas liberales ilustradas a menudo apelen a esta clase de argumentos. En *The Subjection of Women*, por ejemplo, Mill señala los efectos dañinos que provoca en los hombres el hecho de identificarse desde el punto de vista de su género.³² En *Teoría de la justicia*, Rawls sostiene que la idea de los talentos humanos como una especie de recurso social compartido, que según él sería un resultado de la sociedad justa que imagina, haría que para la gente fuera más fácil mantener un sentido de valía personal.³³ Con estos dos argumentos se pretende mostrar que las sociedades que conceden igual valor a los seres humanos en tanto tales son mejores para la gente, y que ésta es una razón para tenerlas.

Desde luego, también hay diferentes maneras de concebir lo que significa ser valioso en tanto ser humano, o en tanto miembro del partido de la humanidad. Ciudadano del Reino de los Fines, participante en una felicidad común, ser-especie, uno entre otros que son igualmente reales, son diferentes concepciones del ser-humano-en-tanto-tal entre las que tendría que hacerse una clasificación más detallada.

³² Mill, *The Subjection of Women*; véase en especial el capítulo IV, pp. 86-88.

³³ Rawls, *Teoría de la justicia*, particularmente las secciones 67 y 81.

4.6

También es importante recordar, sin embargo, que ningún argumento puede conservar alguna forma de relativismo sin erradicarla en otro nivel. Éste es uno de los principales defectos de una conocida crítica al liberalismo: que la concepción de la persona utilizada en sus argumentos es un "yo vacío".³⁴ Los comunitaristas insisten en que las personas necesitan concebirse como miembros de comunidades más pequeñas, enlazadas fundamentalmente a otras personas y a tradiciones particulares. Se trata de un argumento acerca de cómo necesitamos los seres humanos constituir nuestras identidades prácticas, y si consigue su objetivo, dicho argumento muestra un hecho *universal*, a saber, que nuestras identidades prácticas tienen que constituirse en parte por lazos y compromisos particulares.³⁵ El liberal que quiera incluir a todo el mundo argumentará ahora a partir de ese hecho. Y el comunitarista mismo, tras reflexionar y alcanzar esta conclusión, ahora tiene una concepción universal de su propia identidad: es un animal que necesita vivir en comunidad.

Esto tiene además otra implicación importante. Una vez que el comunitarista se ve a sí mismo de esta manera, sus lazos y compromisos particulares seguirán siendo para él normativos sólo si también puede considerar normativa esta concepción más fundamental de su identidad. Un tramo más de reflexión requiere un tramo más de asentimiento; así que el comunitarista tiene que asentir a esta nueva idea de su identidad. Es un animal que necesita vivir en comunidad, y ahora interpreta *esto* como una identidad normativa. La trata como una fuente de razones, pues sostiene que es importante obtener lo que necesita.³⁶

³⁴ Véase, por ejemplo, Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*.

³⁵ Se formulan algunas ideas que van por la misma línea en el primer capítulo de la tesis inédita de Scott Kim, *Morality, Identity, and Happiness: an Essay on the Kantian Moral Life*. Kim elabora una postura sobre la relación entre los compromisos particulares y el compromiso moral que luego puede emplear en un argumento eficaz contra quienes critican la ética kantiana por ser, según ellos, demasiado imparcial y no dejar espacio para los compromisos particulares. La tesis de Kim y nuestras conversaciones sobre estos temas han influido en mí profundamente.

³⁶ Podemos interpretar éste como la clase de argumento al que apela Nagel

Y este otro tramo de asentimiento es exactamente lo que se presenta. Alguien que se ve movido a insistir en el valor de *tener* lazos y compromisos particulares ha descubierto que parte de su normatividad proviene del hecho de que los seres humanos necesitamos tenerlos. Él insiste en que sin ellos nuestra vida carece de sentido. Ésa no es una razón que *se origine en* uno de sus lazos y compromisos particulares, sino que es un llamado que hace en nombre de todos los seres humanos, porque en algún sentido ahora se identifica con todos nosotros. Y eso significa que ya no está inmerso en un mundo normativo de lazos y compromisos particulares. La reflexión filosófica no deja todo en el mismo lugar de antes.

4.7

Podemos entonces comenzar por aceptar algo semejante a lo que el comunitarista quiere mostrar: si no se tiene *alguna* concepción de la identidad práctica, no pueden tenerse razones para actuar. Asentimos a nuestros impulsos o los rechazamos determinando si son o no consistentes con las maneras como nos identificamos; sin embargo, la mayoría de las concepciones de nosotros mismos que nos rigen son contingentes. Nacemos en cierta familia y comunidad, tal vez incluso en cierta profesión u oficio. Encontramos una vocación, o nos aliamos con un movimiento. Nos enamoramos y hacemos amistades. Somos madres o padres de ciertos niños, ciudadanos de un país particular, seguidores de una religión particular, por la manera como nuestra vida ha resultado ser; y actuamos en consecuencia: cuidamos a nuestros hijos porque son nuestros hijos, luchamos por nuestro país porque somos ciudadanos del mismo, nos negamos a luchar porque somos cuáqueros, y así sucesivamente.

Como estas concepciones son contingentes, es posible despojarse de alguna de ellas. Podemos dejar de concebirnos como

en *The Possibility of Altruism* (véase especialmente el capítulo XI). El comunitarista tiene ahora dos ideas de sí mismo. Subjetivamente, se siente fundamentalmente enlazado con su comunidad particular, pero cuando se mira con más objetividad, se ve a sí mismo como un animal que necesita enlazarse con una u otra comunidad. A fin de impedir la disociación entre estas dos ideas de su identidad, ahora necesita otorgar normatividad a la idea más objetiva si es que quiere retenerla para la más subjetiva.

madres, padres, ciudadanos o cuáqueros, o, cuando esto es imposible dadas las circunstancias, la concepción puede dejar de tener fuerza práctica: podemos dejar de preocuparnos por estar a la altura de las exigencias de una función social particular. Esto puede ocurrir de diversas maneras; de eso están hechos los dramas, y a todos nos es perfectamente conocida la situación. Cuando son lo suficientemente dominantes o intensos, los conflictos que surgen entre las identidades pueden forzar a alguien a renunciar a alguna de ellas: la lealtad a la patria y a su causa pueden poner a alguien en contra de una religión pacifista, o lo contrario. Las circunstancias pueden hacer que uno ponga en tela de juicio la importancia práctica de una identidad: enamorarse de un Montesco puede hacer a alguien pensar que, después de todo, ser un Capuleto no tiene importancia. La reflexión racional puede hacer que abandonemos una manera de concebir nuestra propia identidad práctica por considerarla tonta o pueril.³⁷

Lo que no es contingente es que tenemos que regirnos por *alguna* concepción de nuestra identidad práctica, pues a menos que estemos comprometidos con alguna concepción de nuestra identidad práctica, perderemos todo sentido de lo que es tener alguna razón para hacer una cosa y no otra, y, con ello, todo sentido de tener alguna razón para incluso vivir y actuar. Sin embargo, esta razón para actuar según nuestras identidades prácticas particulares no se origina en alguna de ellas, sino en nuestra humanidad misma, en nuestra identidad simplemente como seres humanos, animales reflexivos que necesitan razones para actuar y vivir. Es, por lo tanto, una razón que sólo tendremos si tratamos nuestra humanidad como una forma práctica y normativa de identidad, es decir, si nos valoramos como seres humanos.

³⁷ Aquí no he mencionado la posibilidad de renunciar por razones morales a una concepción práctica de la propia identidad (o decidir que no se es libre de renunciar a una concepción tal). Desde luego, ello no se debe a que no piense que ocurra, sino a que este argumento tendría que explicar por qué la identidad moral tiene una categoría especial. Mientras no se muestre esa conclusión, el conflicto entre la moralidad y otras formas de identidad cuenta simplemente como un ejemplo de conflicto entre identidades.

No obstante, valorarnos sólo en tanto seres humanos significa tener identidad moral, tal como lo entendió la Ilustración. Esto nos coloca en territorio moral, al menos si valorar la humanidad en nuestra propia persona exige racionalmente que la valoremos en las personas de otros. Hay una objeción a esa idea, a la que volveré en la siguiente conferencia. Por ahora, supondré que valorarnos en tanto seres humanos implica valorar a otros de la misma manera, y trae consigo obligaciones morales.

Si esto es cierto, nuestra identidad de seres morales —de personas que se valoran en tanto seres humanos— está detrás de nuestras identidades prácticas más particulares. Debido a que somos seres humanos debemos actuar a la luz de las concepciones prácticas de nuestra identidad, y esto significa que su importancia se deriva, en parte, de la importancia del hecho de que somos humanos. Debemos actuar según esas concepciones, no simplemente por las razones que nos hicieron adoptarlas en un principio, sino porque el hecho de que somos humanos lo exige. Podemos renunciar a uno de nuestros roles prácticos contingentes, pero mientras sigamos comprometidos con un rol y sin embargo incumplamos las obligaciones que ello genera, fallaremos en tanto seres humanos y fallaremos también en ese rol. Y si fallamos en todos nuestros roles, si vivimos aleatoriamente, sin integridad o principios, perderemos todo sentido de lo que es tener alguna razón para vivir y actuar.

Casi todo el tiempo, nuestras razones para la acción se originan en nuestras identidades más contingentes y locales; sin embargo, parte de la fuerza normativa de esas razones se origina en el valor que nos conferimos en tanto seres humanos que necesitan tales identidades. De esta manera, todo valor depende del valor de la humanidad; otras formas de identidad práctica importan, en parte, porque la humanidad las necesita. La identidad moral y las obligaciones que trae consigo son, en consecuencia, ineludibles y omnipresentes. Después de todo, no toda forma de identidad práctica es contingente o relativa: la identidad moral es necesaria.

4.8

Esto no es otra cosa que una nueva versión más elaborada de un argumento que inicialmente apareció en una forma mucho más simple: el argumento de Kant a favor de su Fórmula de la Humanidad.³⁸ La forma de relativismo con la que Kant comenzó era la más elemental que podamos encontrar: el relativismo del valor respecto de los deseos e intereses humanos. Él partió del hecho de que cuando hacemos una elección debemos considerar bueno su objeto. Apuntaba a lo que aquí he estado sosteniendo: en virtud de que somos seres humanos tenemos que asentir a nuestros impulsos antes de poder actuar conforme a ellos. Kant preguntó qué es lo que hace buenos estos objetos, y, en rechazo a una forma de realismo, decidió que la bondad no estaba en los objetos mismos. Si no fuera por nuestros deseos e inclinaciones —y por las diversas condiciones fisiológicas, psicológicas y sociales que hayan dado lugar a esos deseos e inclinaciones—, no podrían parecerse buenos sus objetos. Kant observó que consideramos importantes las cosas porque son importantes para nosotros, y concluyó que en consecuencia tenemos que considerarnos importantes a nosotros mismos. De esta manera, el valor de la humanidad misma está implícito en toda elección humana. Si se ha de evitar un escepticismo normativo total —es decir, si es que existen razones para la acción—, entonces la humanidad, en tanto fuente de todas las razones y valores, debe valorarse por sí misma.

4.9

La afirmación que ahora quiero defender es la misma. En esta conferencia he ofrecido una concepción de la fuente de la normatividad; he sostenido que la conciencia humana tiene una estructura reflexiva que nos plantea problemas normativos. Debido a esto, necesitamos razones para la acción, una concepción de lo correcto y de lo bueno. Actuar conforme a dicha concepción es, a la vez, tener una concepción práctica de nuestra

³⁸ Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pp. 84–86 [427–428 de la versión alemana; pp. 45–47 de la traducción inglesa de Beck]. Hago aquí un resumen de la interpretación del argumento ofrecida en mi artículo “Kant’s Formula of Humanity”.

identidad, una concepción según la cual nos valoramos y descubrimos que nuestra vida tiene sentido y que nuestras acciones merecen emprenderse. Esa concepción es normativa para nosotros y en ocasiones puede obligarnos, pues si no nos permitimos ser gobernados por alguna concepción de nuestra identidad, no tendremos razón alguna para actuar ni para vivir. Un ser humano es, pues, un animal que necesita una concepción práctica de su propia identidad, una concepción de quién es él que sea normativa para él.

Pero usted, lector, es un ser humano y, por lo tanto, si cree en mi argumento, ahora puede percatarse de que ésa es su identidad. Usted es un animal de la clase que acabo de describir. Y no se trata simplemente de una concepción contingente de su identidad, que usted haya construido o elegido por su cuenta, o que quepa la posibilidad de que rechace; se trata simplemente de la verdad. Debido a que somos tales animales, nuestras identidades prácticas son normativas para nosotros, y, en cuanto usted se percata de esto, también tiene que considerar esta identidad más fundamental, el hecho de ser un animal tal, como normativa. Usted tiene que valorar su propia humanidad si es que ha de valorar alguna cosa.

¿Por qué? Porque ahora que se percata de que su necesidad de tener una concepción normativa de usted mismo proviene de su identidad humana, puede cuestionar la importancia de esa identidad. Su humanidad demanda que actúe según alguna de sus identidades prácticas, y usted puede cuestionar esta demanda como cualquier otra. ¿En verdad importa si acaso actuamos como nuestra humanidad lo requiere, si acaso encontramos algunas maneras de identificarnos y nos atenemos a ellas? En esta circunstancia, sin embargo, no tiene más opción que decir que sí. Debido a que es un ser humano, usted tiene que considerar algo como normativo, es decir, alguna concepción de la identidad práctica tiene que ser normativa para usted. Si no tuviera ninguna concepción normativa de su identidad, no podría tener razones para la acción, y debido a que su conciencia es reflexiva, entonces no podría actuar en absoluto. Como no puede actuar sin razones y su humanidad es la fuente de sus razones, para poder actuar tiene que valorar su propia humanidad.

De este argumento se sigue que los seres humanos somos valiosos. La moralidad de la Ilustración es verdadera.

4.10

El argumento que acabo de presentar es un argumento trascendental; podría hacer más patente esta característica si lo expresará de esta manera: la acción racional existe, así que sabemos que es posible. ¿Cómo es posible? Y entonces, mediante las reflexiones de las que nos acabamos de ocupar, muestro que la acción racional es posible sólo si los seres humanos consideran valiosa su propia humanidad. Pero la acción racional es posible, y nosotros somos los seres humanos en cuestión. Por lo tanto, nos consideramos valiosos. Por lo tanto, desde luego, somos valiosos.

Tal vez alguien quiera protestar en contra de ese último paso. ¿A partir del hecho de que nos consideramos valiosos, cómo llegamos a la conclusión de que somos valiosos? Cuando vemos el argumento de esta manera, su estructura se parece a la del argumento de Mill que demostraba que si había utilitaristas, éstos hallarían normativa su moralidad, y nos invitaba a pensar que por lo tanto el utilitarismo es normativo.

No obstante, mi argumento, a diferencia del de Mill, sí dará en el blanco, pues si bien los lectores de Mill todavía no eran utilitaristas, o no reconocían serlo, mis lectores ya son seres humanos y reconocen serlo.

Después de todo, hay una buena razón por la cual el argumento deba tomar esta forma. Al igual que la libertad, el valor es directamente accesible sólo desde el punto de vista de la conciencia reflexiva, y en este momento estoy hablando de él externamente, pues estoy describiendo la naturaleza de la conciencia que da lugar a la percepción del valor. Desde esta perspectiva externa, de tercera persona, todo lo que podemos decir es que cuando estamos en la perspectiva de la primera persona nos consideramos valiosos, en vez de decir, sencillamente, que somos valiosos. No hay nada sorprendente en esto. Tratar de ver el valor de la humanidad desde la perspectiva de una tercera persona es como tratar de ver los colores que otra

persona ve abriéndole el cráneo. Desde fuera, todo lo que podemos decir es por qué los ve.³⁹

Imaginemos una vez más que alguien está tentado de decir que esto muestra que el valor es irreal, al igual que el color. No tenemos que postular la existencia de los colores para dar explicaciones científicas de por qué los vemos. La respuesta, entonces, será la misma que antes. La Concepción Científica del Mundo no es un sustituto de la vida humana. Si alguien piensa que los colores son irreales, que vaya y mire una pintura de Bellini o de Olitski, y cambiará de parecer. Si alguien piensa que las razones y los valores son irreales, que vaya y haga una elección, y cambiará de parecer.

5. *Moralidad, relaciones personales y conflicto*

5.1

Como dije hace un momento, el argumento que acabo de presentar es un argumento trascendental. Lo que en realidad intento mostrar con él es que si uno valora algo, o si reconoce la existencia de alguna razón práctica, entonces debe valorar su humanidad como un fin en sí mismo. Dicho de otra manera, para tener siquiera alguna identidad práctica, uno debe reconocer que también tiene identidad moral, es decir, identidad humana, entendida como una forma de identidad práctica normativa. Esta identidad, como cualquier otra, trae consigo obligaciones.

En mi interpretación, este argumento muestra que cualquier agente reflexivo puede llegar a reconocer que tiene obligaciones morales. Lo que le da a la moralidad su carácter especial es que tiene su origen en una forma de identidad que no puede rechazarse a menos que estemos dispuestos a rechazar por completo la normatividad práctica o la existencia de razones prácticas (en la siguiente conferencia comentaré esta posibilidad en

³⁹ A esto se debe que Prichard sostenga, en su artículo "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?", que cuando comenzamos a dudar si acaso tenemos obligaciones, el remedio es colocarnos o imaginarnos en una situación en la que de verdad estemos obligados (pp. 16-17). Un agente que delibera es quien siente la fuerza normativa de las razones, las obligaciones y los valores; fuera de la perspectiva deliberativa, dicha fuerza es imperceptible.

más detalle). Nuestras otras identidades prácticas dependen, para su normatividad, de la normatividad de nuestra identidad humana —es decir, de nuestro propio asentimiento a nuestra necesidad humana de ser gobernados por tales identidades— y, sin ella, aquéllas no pueden resistir el escrutinio reflexivo. Tenemos que valorarnos a nosotros mismos en tanto seres humanos.

En mi interpretación, empero, el argumento no muestra que todas las obligaciones sean morales, ni que las obligaciones morales siempre tengan prioridad sobre las demás. De hecho, el argumento requiere, al igual que nuestra naturaleza, que efectivamente tengamos algunas otras identidades locales y contingentes que nos proporcionen la mayoría de nuestras razones para vivir y actuar. La identidad moral no hace zozobrar otras formas de identidad, pues nadie es simplemente un agente moral y nada más. Tiene razón Bernard Williams cuando afirma que si la moralidad nos exigiera eso, sería incoherente.⁴⁰ Sin embargo, no sería correcto concluir que por lo tanto ni la obligación moral, por un lado, ni nuestras demás obligaciones, por el otro, pueden ser incondicionales. Llegar a esa conclusión no significaría afirmar la posibilidad del conflicto, sino más bien quitarle el aguijón. Las obligaciones en conflicto pueden ser incondicionales la una y la otra; no es más que una de las maneras en que la vida humana es difícil.

Para aclarar esto, tenemos que distinguir entre dos clases de conflicto. Una persona puede tener una identidad práctica que sea de suyo contradictoria con el valor de la humanidad, por ejemplo, la identidad de un asesino; o bien tener una identidad práctica que no sea por su naturaleza contraria al valor moral, pero que en una u otra situación entre en conflicto con él. Creo que el curso de reflexión que he tratado de describir excluye la primera clase de identidad y los conflictos que genera. En la medida en que la importancia de tener una identidad práctica proviene del valor de la humanidad, no tiene sentido que uno se identifique de maneras que son inconsistentes con el valor de la humanidad. La segunda clase de conflicto, empero, no puede

⁴⁰ Véanse, de Williams, "Personas, carácter y moralidad", y "La fortuna moral".

excluirse de esta manera; todavía es posible que las exigencias concretas de la moralidad entren en conflicto con las de alguna forma más contingente de identidad.

5.2

Merece mencionarse especialmente una fuente de esta segunda clase de conflicto, aunque no puedo abordarla en pleno detalle: las relaciones personales. A menudo se piensa que las concepciones basadas en la autonomía, como la que aquí defiendo, son excesivamente individualistas, y hasta se llega a pensar que excluyen formas profundas de afiliación con otras personas. En esta sección quisiera explicar por qué pienso que mi postura no hace eso, y también por qué pienso que las relaciones personales pueden dar lugar a una clase especial de conflicto.

Para ello será útil comparar la concepción de las relaciones personales que considero correcta con otra concepción que comúnmente se asume en las publicaciones filosóficas, aunque por lo general no se ofrece una formulación completa de ella. Según esta otra concepción, una relación personal es un lazo afectuoso: uno ama o aprecia al otro, y se piensa que eso es alguna clase de emoción. La emoción consta de dos deseos característicos, o es causa de ellos: uno quiere estar cerca de esta otra persona y desea su felicidad o, de manera más general, su bien. Se supone que esta concepción tiene tres implicaciones importantes. En primer lugar, dado que tener relaciones personales consiste en tener ciertos deseos y sentimientos, hasta un egoísta puede tener tales relaciones; no se necesita un carácter moral para mantenerlas. En segundo lugar, y en conexión con esto, las relaciones personales pertenecen a una clase muy diferente de las morales: las relaciones morales están gobernadas por la razón y se supone que nos exigen que seamos implacablemente imparciales, mientras que las relaciones personales están gobernadas por el afecto y nos conducen hacia la parcialidad. En tercer lugar, y a consecuencia de ello, hay cierta tensión inherente entre las relaciones personales y la moralidad, en dos sentidos. Primero, tratar a alguien como amigo es muy diferente de tratarlo moralmente, y en algún sentido puede incluso excluir la posibilidad de tratarlo moralmente, pues verse moti-

vado por un sentido del deber está reñido con verse motivado por el afecto. Segundo, las relaciones personales nos conducen a formas de parcialidad y favoritismo que supuestamente son mal vistas por la moralidad.

Creo que esta postura es en general un disparate. En primer lugar, el contraste en el que se basa —el contraste entre verse motivado por la razón y verse motivado por el afecto— es, en mi opinión, incoherente. Vernos motivados “por la razón” significa, por lo general, vernos motivados por el asentimiento reflexivo de nuestros incentivos e impulsos, entre ellos los afectos, que surgen de una manera natural.⁴¹ Sobre todo, aquella postura omite por completo el elemento fundamental del compromiso de la voluntad. Por contraste, en la postura kantiana de la que soy partidaria, una relación personal es un compromiso recíproco de parte de dos personas de tomar en cuenta las opiniones, los intereses y los deseos de la otra. Esta clase de reciprocidad lleva a lo que Kant llamaba “una unidad de voluntad”, pues ambas partes deben deliberar como si fueran una sola, al menos en las áreas que conciernen a su relación.⁴² Las relaciones personales son, por consiguiente, *constitutivas* de nuestra identidad práctica. Uno es miembro del partido de la humanidad, Ciudadano del Reino de los Fines, pero también es miembro de muchas comunidades más pequeñas y más locales. Una relación personal es un Reino de Dos: dos que mutuamente se comprometen a ser, en un grado importante, fines el uno para el otro.

Según esta postura, las relaciones personales son, en lo que a su estructura se refiere, exactamente iguales que las morales, excepto en que por lo general implican formas de reciprocidad desarrolladas de manera más plena. Los amigos no tan sólo se

⁴¹ El impulso de actuar o de abstenerse de hacerlo tiene que “provenir de la razón” únicamente cuando hay un rechazo reflexivo. Por ejemplo, si descubro que tengo que rechazar reflexivamente mi impulso de romper una promesa agobiante, ese descubrimiento tiene que ser la fuente de un nuevo impulso, un impulso de mantener la promesa. Este segundo impulso es, en sentido estricto, lo que Kant llamaba “respeto por la ley”. Sin embargo, el respeto por la ley se expresa de manera más general en el compromiso permanente de actuar sólo conforme a impulsos a los que se pueda asentir moralmente.

⁴² Kant, *Lectures on Ethics*, p. 167.

abstienen de hacerse infelices el uno al otro, sino que trabajan activamente en favor de los intereses del otro, por ejemplo. Las virtudes a las que las relaciones personales apelan son las mismas a las que apelan las relaciones morales: caridad y respeto. Un auténtico egoísta empeinado no podría ser amigo de nadie, pero esto no se debe precisamente a que uno tenga que ser moral para tener amigos. Es posible imaginar que alguien mantuviera con una que otra persona selecta esta relación consistente en compartir la vida y las deliberaciones al tiempo que despreciara a la humanidad, y ejerciera, así, solamente hacia esos pocos las virtudes de la caridad y el respeto. Por las razones que he expuesto a lo largo de esta conferencia, pienso que esa posición es inestable reflexivamente, si bien aun así es posible; pero, sobre todo, incluso quienes no reconocieran sus obligaciones hacia la humanidad en su conjunto entenderían que sus obligaciones con otros individuos concretos tienen una fuerza independiente. Por lo tanto, las relaciones personales no están completamente subsumidas en la moralidad, pero tampoco son lazos afectivos de una clase enteramente distinta.⁴³

Así, pues, las relaciones personales, en tanto forma de una identidad práctica, son *fuentes* de obligación independientes, parecidas a las obligaciones morales en lo que a su estructura se refiere, pero no completamente subsumidas en ellas. Además, la idea de uno mismo como amigo, amante, padre o hijo de cierta persona puede ser una forma especialmente profunda de identidad práctica. No hay una razón evidente por la cual la relación que nosotros mismos tenemos con la humanidad en su conjunto debiera importarnos siempre más que nuestra relación con alguna persona en particular; no hay ninguna razón general por la cual las leyes del Reino de los Fines debieran tener mayor fuerza que las leyes del Reino de Dos. En mi opinión, a esto se debe el hecho de que las relaciones personales puedan ser la fuente de algunos conflictos particularmente insolubles con la moralidad.

⁴³ Explico en más detalle estas ideas en mi artículo "Creating the Kingdom of Ends: Reciprocity and Responsibility in Personal Relations".

6. Conclusión

6.1

En esta conferencia he tratado de mostrar dos conclusiones. En primer lugar, la estructura reflexiva de la conciencia humana nos otorga autoridad sobre nosotros mismos. La reflexión nos da una especie de distancia respecto de nuestros impulsos, distancia que nos fuerza a hacer leyes para nosotros mismos, a la vez que nos lo permite, y además hace normativas esas leyes. Sin embargo, hacer una ley para uno mismo es al mismo tiempo dar expresión a una concepción práctica de su identidad. Las concepciones prácticas de nuestra identidad determinan cuáles de nuestros impulsos consideraremos como razones; y, en la medida en que no podemos actuar en contra de ellos sin perder el sentido de que nuestra vida vale la pena y nuestras acciones merecen emprenderse, nos pueden obligar.

Por el hecho de ser humanos, en cualquier momento podemos llegar a cuestionar la normatividad de alguna de nuestras identidades prácticas y preguntar por qué tenemos que estar a la altura de ellas y actuar según sus leyes. ¿Por qué habría de importarme si estoy o no a la altura de las exigencias que me imponen mi ciudadanía, la maternidad o mi profesión? Casi todas las maneras como nos identificamos están supeditadas a nuestras circunstancias particulares, o son relativas a los mundos sociales en los que vivimos. ¿Cómo pueden vincularnos obligaciones que se originan en concepciones de nuestra identidad que no son de suyo necesarias?

Esto nos lleva a la segunda conclusión. El curso de reflexión al que da lugar esta clase de pregunta nos lleva a reconocer la forma de identidad que está detrás de las otras: nuestra identidad como humanos, es decir, como animales reflexivos que necesitan tener concepciones prácticas de su identidad para actuar y para vivir. Tratar nuestra identidad humana como normativa, como fuente de razones y obligaciones, es lo que he denominado tener "identidad moral".

En un sentido, la identidad moral es exactamente igual a cualquier otra forma de identidad práctica. Actuar moralmente es actuar de cierta manera sencillamente porque uno es humano, actuar tal como debería hacerlo alguien que valorara su

humanidad. Entre las muchas cosas que uno es, uno es miembro del partido de la humanidad o Ciudadano del Reino de los Fines. Como cualquier otra identidad, la identidad moral trae consigo ciertas obligaciones, pero también mantiene una relación especial con nuestras otras identidades. En primer lugar, la identidad moral es lo que vuelve necesario tener otras formas de identidad práctica, las cuales obtienen de ella parte de su importancia y, por lo tanto, de su normatividad. Estas otras formas son importantes, entre otras razones, porque las necesitamos. Si no tratamos nuestra humanidad como una identidad normativa, ninguna de nuestras otras identidades podrá ser normativa, y entonces no podremos tener absolutamente ninguna razón para actuar. La identidad moral es, por lo tanto, ineludible. En segundo lugar, y por esta razón, la identidad moral ejerce una especie de función rectora sobre las otras clases de identidad. Debemos renunciar a las concepciones prácticas de nuestra identidad que sean fundamentalmente inconsistentes con el valor de la humanidad.

Esta postura, tal como la he presentado hasta aquí, no aborda tres preocupaciones importantes. En primer lugar, se puede pensar que solamente he mostrado (o que a lo mucho he mostrado) que debemos valorar nuestra propia humanidad, pero no he mostrado aún que en consecuencia tengamos obligaciones hacia otros seres humanos: valorar la humanidad de uno mismo no requiere que se valore la humanidad de los demás. En segundo lugar, puede objetarse que el interés moral no debería limitarse a los seres humanos: los animales y otras partes de la naturaleza deberían tener categoría moral. Y en tercer lugar, a alguien puede preocuparle que en realidad no le he respondido al escéptico, pues en varias ocasiones sostuve que debemos valorar nuestra humanidad si es que hemos de valorar alguna cosa, pero no he dicho por qué debemos valorar alguna cosa. En la siguiente conferencia responderé a estas objeciones y formularé en más detalle mi concepción.

Cuarta conferencia

EL ORIGEN DEL VALOR Y EL ALCANCE DE LA OBLIGACIÓN

Christine Korsgaard

Si el suicidio está permitido, todo está permitido.

Si hay algo que no está permitido, el suicidio no está permitido.

Esto arroja luz sobre la naturaleza de la ética, pues el suicidio es, por decirlo de alguna manera, el pecado elemental [...].

[...] ¿O acaso el suicidio no es de suyo ni bueno ni malo?

Wittgenstein¹

1. *Introducción*

1.1

En esta conferencia abordaré tres preocupaciones, aparentemente sin relación entre sí, a las que da lugar mi argumento de la tercera conferencia. En primer lugar, haré algunas observaciones en torno a una conocida objeción a la clase de argumento que he ofrecido: la objeción de que valorar nuestra propia humanidad no nos compromete a valorar la de otros. Argüiré que esta objeción no se sostiene: está basada en una falsa concepción de las razones, según la cual éstas son entidades mentales privadas. Esta respuesta, que invoca las ideas de Wittgenstein,

¹ Wittgenstein, *Notebooks*, 1914–1916, p. 91.