

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE CHIHUAHUA

Jesús Enrique Seáñez Sáenz
Rector

Saúl Arnulfo Martínez Campos
Secretario General

Sergio Reaza Escárcega
*Director de Extensión
y Difusión Cultural*

Alejandro Chávez Guerrero
Director Académico

Javier Martínez Nevárez
*Director de Investigación
y Posgrado*

Rosendo Mario Maldonado Estrada
*Director de Planeación
y Desarrollo Institucional*

Horacio Jurado Medina
Director Administrativo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
METROPOLITANA

Enrique Fernández Fassnacht
Rector General

Iris Santacruz Fabila
Secretario

UNIDAD IZTAPALAPA

Javier Velázquez Moctezuma
Rector

Óscar Comas Rodríguez
Secretario

J. Octavio Nateras Domínguez
*Director de la División de Ciencias
Sociales y Humanidades*

Gustavo Leyva Martínez
*Coordinador General del Consejo
Editorial de la División de CSH*

Laura Quintanilla Cedillo
Coordinadora Editorial

Gustavo Flores Rizo
Asistente Editorial

UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO

José Narro Robles
Rector

Eduardo Bárzana García
Secretario General

Enrique del Val Blanco
Secretario Administrativo

Javier de la Fuente Hernández
Secretario de Desarrollo Institucional

Ramiro Jesús Sandoval
*Secretario de Servicios
a la Comunidad*

Luis Raúl González Pérez
Abogado General

Sealtiel Alatríste y Lozano
Coordinador de Difusión Cultural

David F. Turner Barragán
*Dirección General de Publicaciones y
Fomento Editorial*

La creación del reino de los fines

Christine M. Korsgaard

*Traducción de
Dulce María Granja Castro
Eduardo Charpenel Elorduy*



Universidad Nacional Autónoma de México

2011

B2799
.E8
K6718

Korsgaard, Christine M.

La creación del reino de los fines / Christine M. Korsgaard ; traducción de Dulce María Granja Castro y Eduardo Charpenel Elorduy. -- México : UNAM : UAM : UACH, 2011.

768 p.

ISBN 978-607-02-2257-3

I. Kant, Immanuel, 1724-1804 -- Ética. I. Granja Castro, Dulce María, tr. II. Charpenel Elorduy, Eduardo, tr. III. t.

Publicado originalmente por: The Syndicate of the Press of the University of Cambridge, England
Título original: *Creating the Kingdom of Ends* by Christine M. Korsgaard
© Cambridge University Press, 1996.

© Sobre la traducción: Universidad Nacional Autónoma de México
y Universidad Autónoma Metropolitana

Primera edición: 2 de mayo de 2011

D.R. © 2011 Universidad Nacional Autónoma de México
Coordinación de Difusión Cultural
Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial
Ciudad Universitaria, C.P. 04510, México, D.F.

Universidad Autónoma Metropolitana
Calzada del Hueso, 1100, C.P. 04960, México, D.F.

Universidad Autónoma de Chihuahua
Av. Escorza, 900, Zona Centro, C.P. 31000, México, Chihuahua, Chih.

Diseño y formación de interiores y portada: Karina Cervantes
Pintura de portada: *La célébration du centenaire
des Etats-Généraux de 1789*, Alfred Roll

ISBN: 978-607-02-2257-3

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio
sin autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

Índice

Presentación	7
Prólogo a la traducción española.....	17
Introducción e índice de abreviaturas	29
PRIMERA PARTE	
I Una introducción al pensamiento político, ético y religioso de Kant.....	47
II El análisis de Kant de la obligación: el argumento de la <i>Fundamentación I</i>	113
III La Fórmula de la Ley Universal de Kant.....	173
IV La Fórmula de la Humanidad de Kant.....	221
V El derecho a mentir: Kant y el problema del mal.....	267

VI La moralidad como libertad..... 309

VII La creación del reino de los fines: reciprocidad
y responsabilidad en las relaciones personales..... 359

SEGUNDA PARTE

VIII Aristóteles y Kant:
una discusión sobre la fuente del valor..... 419

IX Dos distinciones en la bondad 459

X Las razones que podemos compartir:
un ataque a la distinción entre valores
relativos al agente y valores impersonales 503

XI Escepticismo de la razón práctica..... 563

XII Dos argumentos en contra de la mentira 603

XIII La identidad personal y la unidad de la capacidad
de acción: una respuesta kantiana a Parfit 651

Fuentes de los textos 709

Índice..... 727

*Para mis padres
Marion y Albert Korsgaard
con amor y gratitud*

³⁵ Gooch, *Germany and the French Revolution*, p. 264.

³⁶ Gooch, *Germany and the French Revolution*, p. 269.

³⁷ Véase también la conclusión de la parte II de “Sobre el tópico: Esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica”, donde Kant se pronuncia de modo muy fuerte en contra de la revolución —según Gooch, para alivio de muchos de los seguidores de Kant (*Germany and the French Revolution*, p. 269)—, quienes para entonces se oponían a la Revolución francesa. Para la discusión sobre el carácter paradójico de la actitud de Kant hacia la Revolución francesa, véase Lewis White Beck, “Kant and the Right to Revolution”, *Essays on Kant and Hume*, capítulo X; Hans Reiss, “Kant and the Right of Rebellion”.

³⁸ La Liga o Congreso de Naciones es sólo un “substituto negativo” de una República Mundial real. Las leyes de la guerra son, en cierto sentido, sólo un sustituto negativo a las leyes de una República Mundial (F 357). En lugar de ordenarnos a actuar pacíficamente, éstas nos obligan a comportarnos de una forma que nos hagan imposibles la paz y la justicia internacional (MS 347).

³⁹ Estas observaciones resumen varias cosas que apunta Kant a través de sus escritos históricos. Véanse especialmente “Idea de una historia universal con propósito cosmopolita” y “Comienzo presunto de la historia humana”, y el primer suplemento de la *Paz perpetua*, titulado “De la garantía de la paz perpetua”.

II El análisis de Kant de la obligación: el argumento de la *Fundamentación I*

I La normatividad de la moralidad

Uno de los debates de la filosofía moral reciente atañe a la cuestión sobre si los juicios morales expresan razones “internas” o “externas”.¹ De acuerdo con los internalistas, si alguien sabe o acepta un juicio moral entonces debe tener un motivo para actuar conforme a él. La motivación es parte del contenido del juicio: la razón de por qué la acción es recta es una razón *para llevarla a cabo*. De acuerdo con los externalistas, esto no es necesariamente así: podría haber un caso en el cual yo comprendo por qué es correcto hacer una acción y, sin embargo, no tener un motivo para *llevarla a cabo*. Dado que la mayoría de nosotros cree que el hecho de que una acción sea recta es un motivo para

llevarla a cabo, parece que el internalismo es más plausible. Éste captura un elemento de nuestra percepción de que los juicios morales tienen una fuerza *normativa*: éstos son *motivantes*. Pero algunos filósofos creen que, si el internalismo es acertado, éste impondría una restricción a las razones morales. Si las razones morales motivan, éstas deben de provenir de los deseos y compromisos personales del agente.² Esto resulta poco atractivo, pues a menos que los deseos y los compromisos que motivan la conducta moral sean universales e ineludibles, la conducta moral no puede exigirse a todo mundo. Además, esto deja de lado otro elemento de nuestra percepción sobre la normatividad de los juicios morales: éstos son *vinculantes*. Algunos internalistas, sin embargo, han señalado que la fuerza del internalismo va precisamente en otra dirección. Si las razones morales deben motivar, y si yo le he mostrado a alguien que una acción es moralmente recta, entonces yo le he provisto *ipso facto* un motivo para llevarla a cabo. Las razones morales motivan *porque* éstas se perciben como vinculantes.³ De acuerdo con estos internalistas, una buena persona hace lo correcto porque es lo correcto o porque actúa motivada por el deber.

Muchas de las maniobras en el debate contemporáneo fueron anticipadas en el debate entre racionalistas y sentimentalistas en el siglo XVIII. En el centro de esta disputa estaba la noción de obligación: un término que usaron principalmente para referirse a la *normatividad del deber*. El término "obligación" es una fuente de confusión, porque "una obligación" se utiliza muchas veces de forma laxa como sinónimo de "un deber" o de una acción requerida, pero la "obligación" no se refiere tanto a la acción como a la *exigibilidad* de ésta y a su empuje normativo. Nosotros

decimos que nos *sentimos* obligados o que estamos *bajo* una obligación para expresar nuestro sentir de que las exigencias de la moralidad se encuentran *dirigidas a nosotros*. La idea de que la conducta moral es obligatoria —como la idea de que los juicios morales expresan razones internas— trata de capturar los dos elementos de la normatividad moral: su poder de motivación y de vinculación. Los moralistas del siglo XVIII, tal como los internalistas contemporáneos, se enfrentaron a una gran dificultad cuando trataron de combinar estos dos elementos.

Los filósofos morales racionalistas criticaron a sus oponentes por no ser capaces de explicar cómo estamos *vinculados* con nuestro deber. Samuel Clarke, por ejemplo, contrasta esta crítica con la que es, a su juicio, la postura de Hobbes: las leyes morales son las leyes positivas de un soberano (posiblemente Dios) que tiene el poder de hacerlas valer. O bien estamos obligados a obedecer al soberano —en cuyo caso la obligación es anterior a la ley positiva—, o bien no existe ninguna obligación en lo absoluto.⁴ De acuerdo con los racionalistas posteriores, la misma objeción se le puede hacer al sentimentalismo. El sentimentalista Francis Hutcheson cree, por ejemplo, que Dios nos ha proporcionado un sentido moral que hace que aprobemos la benevolencia y la consideremos virtuosa. Sin embargo, los racionalistas sostienen que obtener un sentido que proporciona ciertas motivaciones morales es sólo una forma que tiene Dios de crear la moralidad mediante una institución positiva. Hutcheson llega a admitir esto al decir que Dios pudo habernos dado un sentimiento moral que aprobara la malicia si así lo hubiera querido. No es que Dios haya hecho que aprobemos la benevolencia porque ésta sea obligatoria en sí misma, sino que ésta es

obligatoria porque Dios es benevolente y porque la benevolencia es buena para nosotros.⁵ Pero el racionalista Richard Price se queja de que esto hace de la moralidad una especie de ilusión. Puede ser que nosotros tengamos “percepciones” morales, pero a menos que percibamos una rectitud que se encuentre realmente en la acción, entonces la acción no es realmente recta y, a final de cuentas, tampoco es realmente obligatoria. Price dice que la teoría del sentido moral implica que “al no haber nada intrínsecamente correcto o incorrecto, justo o injusto, entonces no hay nada *obligatorio* [...]”.⁶ La rectitud de una acción no puede ser nada extrínseco a ella —no puede ser algo que le sea proyectado, como una cualidad secundaria, por la operación de un sentido—. Una acción para ser obligatoria tiene que serlo de modo *intrínseco*.

En cambio, los sentimentalistas criticaron a los racionalistas por no ser capaces de explicar cómo estamos motivados a hacer nuestro deber. De acuerdo con los racionalistas, la rectitud es una propiedad real de una acción o de la relación de una acción con su situación. Pero la mera comprensión de una verdad racional parece no tener ningún poder motivacional. Hume lanza una famosa queja al respecto:

Y esto se halla confirmado por la experiencia ordinaria, que nos muestra a los hombres frecuentemente guiados por su deber y disuadidos de cometer alguna acción por estimarla injusta, mientras se ven inducidos a realizar otras por creerlas obligatorias.

Por tanto, dado que la moral influye en las acciones y afecciones, se sigue que no podrá deri-

varse de la razón, porque la sola razón no puede tener nunca una influencia tal, como ya hemos probado.⁷

El problema era encontrar una explicación de la obligación que combinara los dos elementos de la normatividad: la motivación y la vinculación.

Kant heredó este problema. La teoría ética dominante en Alemania en aquel entonces era una forma de racionalismo. Pero él también era un gran admirador de los sentimentalistas británicos.⁸ Ya desde un momento con el así llamado “ensayo del concurso” —titulado *Sobre la nitidez de los principios de la teología natural y la moral*—, Kant identifica la obligación (*Verbindlichkeit*) como el “concepto primario” de la ética (ÜD 298).⁹ Ahí sostiene que el proyecto de la filosofía moral es mostrar que puede haber obligaciones, entendidas como “deberes” incondicionales, que sean capaces tanto de vincular como de motivar. Es fácil ver cómo una acción puede ser necesaria para alcanzar cierto fin, pero para que haya un “deber” incondicional, el fin en sí mismo debe ser necesario (ÜD 298-299). En este punto de su trayectoria intelectual, Kant aprueba los principios de la ética de Wolff: “actúa del modo más perfecto posible” y “no hagas aquello que pueda impedir la perfección más grande que sea realizable a través de ti” como el primer *fundamento formal* de toda obligación (ÜD 299). Pero Kant esgrime una crítica contra estos principios que, posteriormente, Hegel lanzará contra el propio Kant: por sí mismos, estos principios constituyen un mero formalismo a partir del cual “no se sigue ninguna obligación particular definida” (ÜD 299). Kant conjetura que el contenido de la moral debe estar

determinado por la operación de ciertos sentimientos inanalizables. Él ensalza la idea de Hutcheson de un sentimiento moral como una posible fuente de este contenido (PE 300). Pero la discusión ética del ensayo del concurso termina de modo inconcluso. Kant dice lo siguiente: “[...] por cuanto todavía está por determinarse si es la sola facultad de conocer o el sentimiento [...] quien decide los primeros principios pertinentes” (ÜD 300).

En el periodo crítico de Kant termina esa incómoda alianza entre el racionalismo y el sentimentalismo y la balanza se inclina a favor del primero. El problema de la obligación —como cualquier problema filosófico— debe resolverse en dos pasos. Dado que los conceptos de la moralidad son conceptos de la razón pura, debemos de comenzar con una explicación metafísica para mostrar cómo la razón pura genera esos conceptos y qué es lo que (analíticamente) contienen. Sin embargo, la afirmación de que un concepto de la razón pura se aplica al mundo es siempre sintética. A diferencia de los racionalistas previos, Kant no puede insistir simplemente en que el orden moral racional se intuye en la naturaleza de las cosas. Al igual que en la filosofía teórica, la metafísica dogmática ya no tiene cabida en la ética. Así que debemos dar paso a una síntesis crítica para mostrar que los conceptos de la moralidad aplican a esa parte del mundo en la que deben de hacerlo: a nosotros. El primer paso —en realidad, el paso del que me ocuparé en este trabajo— muestra lo que es la obligación; es decir, en otras palabras, lo que el concepto de obligación contiene. El segundo paso —el paso sintético— muestra que el concepto tiene aplicación, esto es, que nosotros tenemos obligaciones.¹⁰

En la *Fundamentación II*, Kant parece pensar que no hay dificultad alguna al analizar el concepto de obligación. Una obligación estaría prescrita por el imperativo categórico, y analizar esa idea nos conduce inmediatamente a la Fórmula de la Ley Universal. Dice ahí Kant:

[...] vamos a probar primero si el *mero concepto* de un imperativo categórico no nos proporciona quizás también la fórmula del mismo que contiene la única proposición que puede ser un imperativo categórico [...].

[...] si pienso un imperativo categórico, *sé en seguida qué contiene*. Pues como el imperativo aparte de la ley, sólo contiene la necesidad de la máxima de ser conforme a esa ley, y la ley no contiene ninguna condición a la que esté limitada, no queda sino la universalidad de una ley en general, a la cual debe ser conforme la acción [...].

El imperativo categórico es así pues único, y, por cierto, éste: obra sólo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal. (GMS 420-421; el énfasis es mío).

De hecho, el análisis que se nos da en estos crípticos pasajes es casi idéntico al argumento de la *Fundamentación I*.

En este ensayo mi propósito es mostrar cómo el análisis de Kant de la obligación, contenido en el argumento de la *Fundamentación I*, proporciona una solución al problema de la obligación que surgió por la controversia entre racionalismo y sentimentalismo. En la segunda

sección, explico con mayor detalle cómo el mismo concepto de obligación genera un dilema que resulta central dentro de esta controversia. El argumento de la *Fundamentación I* que reconstruyo en la tercera sección muestra una salida a este dilema, y, al hacerlo, el argumento muestra qué tipo de cosa resulta ser una obligación.

II El dilema de Hume

El argumento de la *Fundamentación I* es un intento por brindar lo que llamaré un “análisis motivacional” del concepto de acción recta, y tiene como propósito descubrir cuál es la aplicación de ese concepto y qué acciones son rectas.¹¹ Un análisis motivacional es aquel que define o identifica las acciones rectas en términos de los motivos a partir de los cuales una persona moralmente buena las realiza.¹² El punto inicial del análisis de Kant es que una acción moralmente buena es aquella que se realiza por el mismo deber, o nosotros podríamos decir, una acción recta es aquella que una persona moralmente buena realiza *porque es recta*. Si este análisis es exitoso, el logro de Kant consistiría en partir de esta característica de las acciones rectas y llegar a un principio moral sustantivo que identifica qué acciones son rectas. En aras de valorar la importancia de este logro, debemos de considerarlo a la luz de un argumento de Hume que pretende mostrar que precisamente esto no puede hacerse. Este argumento da origen a lo que llamaré el “dilema de Hume”.

En oposición a la tesis de que el sentido del deber es el único motivo moral, Hume sostiene que “el primer motivo virtuoso que confiere mérito a una acción no puede consistir en el respeto a la virtud de esa acción, sino que debe ser algún otro motivo o principio natural”.¹³ Él

señala que, cuando alabamos una acción y la consideramos virtuosa, hacemos esto porque suponemos que tiene un motivo virtuoso:

Suponer que el mero respeto a la virtud de la acción pueda ser el motivo primero que produjo esa acción es razón en círculo. Antes de poder tener tal respeto hacia esa acción ya deberá ser ésta realmente virtuosa. Pero esta virtud debe estar derivada de algún motivo virtuoso. Luego el motivo virtuoso es algo distinto al respeto por la virtud de la acción. Hace falta un motivo virtuoso para que la acción lo sea también. Una acción debe ser ya virtuosa con anterioridad a nuestro respeto por su virtud. Luego algún motivo virtuoso deberá ser anterior a ese respeto.¹⁴

Este argumento puede expresarse en términos de rectitud. Supongamos que una acción recta es, esencialmente o por definición, aquella que es motivada por un motivo moralmente bueno. Para saber qué acciones son rectas debemos conocer qué motivos son rectos. Pero si el único motivo bueno es el sentido del deber, parece que estamos en esa especie de círculo que Hume describe aquí. Alguien puede decirme: las buenas acciones son las que se hacen simplemente porque son rectas. ¿Cómo podemos derivar algún contenido de esto? Esta objeción podría interpretarse como una versión de la objeción del “formalismo vacío”, dado que el principio “haz lo correcto porque es lo correcto” parece ser un formalismo vacío. De acuerdo con Hume, necesito de una información previa acerca de qué actos son virtuosos o rectos antes de que pueda yo

realizarlos atendiendo a su virtud y a su propia rectitud. Esto muestra la necesidad de un sentido moral que nos haga capaces de seleccionar los motivos virtuosos que hacen rectas a las acciones. Además, el sentido moral debe aprobar motivos distintos al motivo del deber a fin de introducir cierto contenido al sistema. Esto nos presenta un dilema: si conservamos la tesis de que los motivos son los que esencialmente hacen rectas a las acciones, éstos deben de ser otros motivos que el de su rectitud misma. Por otro lado, si conservamos la tesis de que el motivo primario de la acción virtuosa es el motivo del deber, debemos de tener una forma de identificar o definir acciones rectas que no dependan de sus motivos.

Los sentimentalistas optaron por el análisis motivacional, pero lo hicieron a un alto costo. A juicio de Hume y de Hutcheson, lo que hace que una acción sea virtuosa es nuestra aprobación de las afecciones naturales que las motivaron, y éstas son, en consecuencia, los “primeros motivos virtuosos”, en palabras de Hume, de la acción moralmente recta. Esto conduce a dos problemas: uno que concierne al hecho de la obligación y otro que concierne al sentido de obligación o motivo de deber. Ya he mencionado el problema concerniente al hecho de la obligación. Se supone que una acción es recta porque aprobamos su motivo, pero si se nos hubiera provisto de un sentido moral distinto podríamos aprobar un motivo y una acción diferentes. Por ello, la acción no es *necesariamente* recta y es difícil ver cómo ésta podría ser obligatoria. Una acción obligatoria es aquella que es vinculante: es una acción que es necesario hacer. Sin embargo, si la acción no es necesariamente recta, ¿cómo podría ser necesario hacerla? Internalistas contemporáneos hacen una objeción semejante al externalismo. Si el

motivo moral es simplemente una afección natural como la benevolencia, no podemos tener en realidad ninguna obligación. ¿Cómo podría haber la obligación de tener el motivo que nos provee de obligaciones? ¿Cómo podríamos estar obligados a realizar las acciones, si no tenemos el motivo que las produce? Si no es necesario tener el motivo, en realidad no es necesario realizar las acciones.¹⁵ Detrás de ambas objeciones está la idea de que la rectitud de una acción no puede estar extrínsecamente conferida. Si es *necesario* que nosotros tengamos un sentido moral que apruebe la benevolencia o que tengamos motivos benevolentes, esto debe ser porque la acción benevolente es intrínsecamente obligatoria. Si la acción benevolente no es intrínsecamente obligatoria, entonces ni un sentido moral arbitrariamente implantado ni unas prescindibles afecciones naturales podrán volverla tal.

Como estos argumentos sugieren, la idea de que estamos de hecho obligados está asociada naturalmente con la idea de que debemos actuar a partir del motivo de la obligación. Estar obligado a la ejecución de una acción significa creer que ésta es una acción recta y encontrar *en ese hecho* una especie de necesidad motivacional: la acción es exigida o reclamada por la situación, y éste es el motivo para hacerla. Por su parte, esto nos conduce al segundo problema. Si los “primeros motivos virtuosos” son motivos naturales admirables, entonces el motivo de la obligación desempeñará, en el mejor de los casos, un papel secundario.

Hutcheson, consecuentemente, desdeña todas las cosas que se han dicho sobre la obligación por considerarlas “oscuras” y “confusas”.¹⁶ Cuando nosotros decimos que alguien está moralmente obligado a una acción, queremos

decir únicamente que el sentido moral aprueba la acción, es decir, que hay una razón que la *justifica*.¹⁷ No estamos hablando de razones que nos *incitan* o nos motivan. Las dos partes de la normatividad de la moral —su poder de vincular o justificar, por un lado, y su poder de motivar o incitarnos, por el otro— tienen fuentes distintas. Sin embargo, Hutcheson lanza una queja al respecto:

Algunos confunden más todavía este tema al decir que las mismas acciones que determinan la aprobación deben también motivar a su elección.¹⁸

Por supuesto, él no concuerda con lo anterior. Una buena acción no tiene que estar motivada por la aprobación que de ella haga el agente. Hutcheson dice también lo siguiente:

A decir verdad, el prospecto del placer de autoaprobación es a menudo un motivo para escoger una acción en lugar de otra, pero esto supone que el sentido moral o la determinación de aprobación son anteriores a la elección.¹⁹

La explicación de Hume de las acciones que se hacen motivadas por el deber es similar:

Y sin embargo, ¿acaso no es posible que el sentimiento de moralidad, o deber, produzca una acción sin necesidad de otro motivo? Respondo: es posible, pero ello no supone objeción alguna a la presente doctrina. Cuando un motivo o principio de virtud es común a la naturaleza humana,

la persona que siente faltar en su corazón ese motivo puede odiarse a sí misma por ello y realizar la acción sin la existencia del motivo, basándose en un cierto sentido del deber y con la intención de adquirir con la práctica ese principio virtuoso, o al menos para ocultarse a sí misma en lo posible la ausencia de dicho motivo.²⁰

En ambas explicaciones, el motivo de la obligación es reducido a un deseo de autoaprobación. En ellas se reduce también el motivo de la obligación a un motivo de segunda categoría; una acción realizada por una afección natural es virtuosa de un modo más auténtico.²¹

Esto va en contra de la idea ampliamente compartida de que hay al menos algunas acciones que deben realizarse porque se conciben como obligatorias. En el siglo xx algunos han sugerido que debemos abandonar estas ideas acerca de la obligación. En su famoso artículo “Modern Moral Philosophy”, Elizabeth Anscombe sostuvo que el “deber” y la “obligación” morales son nociones específicamente modernas que filósofos clásicos como Aristóteles jamás tuvieron necesidad de emplear. Anscombe afirma que estas ideas están necesariamente asociadas con una concepción que basa la ética en la ley divina y que, en ausencia de dicha concepción, tales nociones carecen de sentido.²² Objeciones similares han sido presentadas de modo más reciente por Bernard Williams en su libro *Ethics and the Limits of Philosophy*.²³ Sin embargo, Anscombe y, en menor medida, Williams comparten un supuesto con sus predecesores sentimentalistas, pues ambos tienden a pensar que la fuerza primaria de decir que estoy obligada a algo es que seré juzgada, castigada,

culpada por otros o por mí misma si no cumplo con la obligación.²⁴ Este énfasis es característico del sentimentalismo que construye la moralidad desde el punto de vista del espectador o juez, y que toma los afectos de aprobación y desaprobación como la fuente de las concepciones morales más fundamentales. Para un sentimentalista, la idea de la obligación sólo puede surgir cuando se desaprueba la acción del yo.²⁵ Para un racionalista, sin embargo, el énfasis en la obligación proviene de una perspectiva deliberativa que se centra en el agente y no en el juez moral. La deliberación primaria de decir “estoy obligada a hacer esto” no es la de “me culparé si no lo hago”, sino la de “mi juicio que es recto me impele a hacer esto”.²⁶ Y esto, por su parte, está relacionado con un pensamiento todavía más antiguo que se encuentra en los filósofos clásicos. El agente de la sabiduría práctica de Aristóteles hace la acción virtuosa por mor de ella misma y por mor de lo noble (το καλον).²⁷ Este agente está movido a actuar por una cualidad ética, una belleza y una nobleza morales que él captura en la acción. Este agente no actúa simplemente a partir de una afección natural espontánea que unos jueces distantes aplaudirían.²⁸ Y este elemento de la acción moral —esta característica de cómo se ve desde el punto de vista del agente— se aleja esencialmente del sentimentalismo.

Esto tiene mucho que ver, pienso, con lo que mantuvo vivo al racionalismo ético en el siglo xvii. En muchos puntos, los ataques de Hutcheson y de Hume al racionalismo temprano fueron efectivos, y racionalistas posteriores como John Balguy y Richard Price admiraban particularmente a Hutcheson.²⁹ Pero la idea de obligación y su conexión con la motivación fue capturada de mejor forma por el sistema de Clarke que por los puntos de vista

hobbesianos o sentimentalistas. Al describir las acciones rectas como “realizables”, “razonables” y “adecuadas”, Clarke trata de capturar el sentido en el cual las acciones rectas son invocadas o exigidas por sus situaciones; el sentido en el cual éstas tienen una especie de necesidad racional comparable a la necesidad de la verdad demostrable.³⁰ Él sostiene que “la obligación original anterior a todas [...] es la razón eterna de las cosas”,³¹ y que el motivo moral es el sentido de esta obligación:

Pues el juicio o la consciencia de la propia mente del hombre, en relación con la razonabilidad e idoneidad del objeto y a la conformidad de sus acciones a tal o cual regla o ley, es la obligación más verdadera y formal; incluso de modo más propio y estricto que cualquier opinión de la autoridad de aquel que da la ley, o que cualquier consideración a su sanción mediante recompensas o castigos.³²

Conforme fue avanzando el siglo xviii, encontramos que cada vez más filósofos en ambos frentes del debate buscaron combinar las mejores intuiciones del sentimentalismo con una explicación más racionalista de la obligación.³³

Sin embargo, el racionalismo, en la medida que uno acepte el argumento de Hume, también tiene un costo, pues el argumento de Hume hace creer que la idea de que el motivo del deber es el motivo primario de la acción recta sólo puede sostenerse si uno acepta la idea de que las acciones rectas están esencialmente definidas en términos de motivos buenos. En lugar de ello, el racionalista

debe sostener que la rectitud está en la naturaleza de las acciones requeridas. Como Price señala:

[...] todas las acciones, sin lugar a dudas, tienen una *naturaleza*. Es decir, ciertamente, poseen un *carácter*, y hay algo que puede ser afirmado *con verdad* sobre ellas. Quizás esto signifique que algunas de ellas sean correctas y otras incorrectas. Pero si no se concede esto; si las acciones no son, *en sí mismas*, ni buenas ni malas [...] entonces todas son indiferentes.³⁴

Dado que esto es inaceptable, debemos concluir que “lo correcto y lo incorrecto son caracteres reales de las *acciones*”.³⁵ Esto, por supuesto, disipa cualquier dificultad acerca de si realizamos las acciones debido a su rectitud. Si la rectitud de la acción está en ella misma, bien podemos hacerla por mor de esa rectitud. Pero ahora el racionalista está montado en el punto de vista según el cual la rectitud es —en términos anacrónicos— una propiedad no natural, inherente a las acciones e intuida por la razón. De este modo, el racionalismo parece enredarnos en un realismo moral metafísico y en un intuicionismo epistemológico —cosas que, en realidad, dejan un mal sabor de boca—. Ésta será, en particular, una objeción para Kant, dado que su proyecto prohíbe la suposición carente de sentido crítico según la cual los principios necesarios pueden ser encontrados, mediante la intuición racional, en la naturaleza de las cosas. Además, aunque los racionalistas rechazaron la teoría empirista de la razón según la cual la razón no puede motivar, ellos no tenían una explicación de *cómo* podemos ser motivados por verdades racionales para reemplazar la

teoría empirista. Los racionalistas vieron que la obligación sólo es posible en un sentido: la percepción del carácter vinculante de la acción debe ser lo que nos motive. Pero en lugar de explicarnos cómo es posible esto, simplemente terminaron insistiendo en que así eran las cosas.

En Inglaterra las cosas empeoraron en lugar de mejorar. En el siglo xx, W.D. Ross defendió el intuicionismo mediante un argumento similar al de Hume. En las páginas iniciales de *The Right and the Good*, Ross ataca la posibilidad de un análisis motivacional sobre la rectitud. Cuando nosotros decimos que una acción procede de un buen motivo, lo que decimos es que es moralmente buena. Así que decir que lo recto admite un análisis motivacional es decir que lo “recto” significa lo “moralmente bueno”.³⁶ Pero Ross dice que él puede mostrar que esto es incorrecto, o como escandalosamente afirma: “nunca nada de lo que debe hacerse es moralmente bueno”.³⁷ Uno de sus argumentos es así. Aquellos que afirman que “mantener nuestro deber es actuar a partir de cierto motivo” comúnmente sostienen que el motivo en cuestión es el sentido del deber.

[...] si el sentido del deber ha de ser mi motivo para realizar cierto acto, entonces ese sentido tiene que consistir en que es mi deber realizar ese acto. Si, por tanto, decimos “es mi deber realizar el acto A por mi sentido del deber” esto significa “es mi deber realizar el acto A por el sentido de que es mi deber realizar el acto A”. Y aquí toda la expresión se halla en contradicción con una parte de sí misma. La oración entera dice “es mi deber realizar-el-acto-A-por-el-sentido-de-que-es-mi-deber-realizar-el-acto-A”. Pero la

última parte de la oración implica que lo que pienso es que mi deber simplemente es realizar-el-acto-A.³⁸

Probablemente, al sentir que no estaba siendo claro, Ross hace una reiteración:

De nuevo, supongamos que te digo “es tu deber realizar el acto A por el sentido del deber”; esto significa que “es tu deber realizar el acto A por el sentido de que es tu deber realizar el acto A”. Entonces pienso que es tu deber actuar a partir de cierto motivo, pero sugiero que debes de actuar bajo el supuesto de que es tu deber hacer cierta cosa independientemente del motivo, i.e. bajo una suposición que debo considerar falso dado que contradice la mía.

La única conclusión que se puede extraer es que es nuestro deber realizar ciertas cosas, pero no que haya que hacerlas por el motivo del deber.³⁹

Este argumento, al igual que el de Hume, se basa en la idea de que no puedes hacer tu deber motivado por el deber hasta que tú, de modo independiente, sepas cuál es tu deber. Hasta ahora, este argumento, al igual que el de Hume, deja abierta la posibilidad de que podría ser nuestro deber actuar por ciertos motivos diferentes al del deber. Pero Ross tiene otro argumento que, según él piensa, desestima cualquier exigencia moral sobre los motivos. Este argumento se basa en el principio apoyado por Ross según el cual “deber implica poder”. Ross dice al respecto:

No es el caso de que por elección pueda producir un cierto motivo (ya sea éste un deseo ordinario o ya sea el sentido de la obligación) ante la premura del momento, ni mucho menos que pueda yo en la premura del momento hacerlo efectivo para motivarme a actuar.⁴⁰

Por lo tanto, concluye Ross, no puede ser el caso que lo que yo tengo que hacer es actuar a partir de ciertos motivos.

Como racionalistas previos, Ross concluye que la rectitud debe ser simplemente la propiedad de ciertas acciones, pero tiene muchas más dificultades al explicar la fuerza normativa de la rectitud que sus predecesores, puesto que Clarke, Price y Balguy eran todos ellos lo que hoy llamaríamos internalistas.⁴¹ Ellos creían que la percepción de una acción como recta o —lo que para ellos era lo mismo— obligatoria es un motivo para llevarla a cabo. Por tanto, ellos no enfrentan el problema sobre el que Ross se percata en su último argumento, a saber, que nosotros no podemos invocar el sentido de obligación ante la premura del momento. Como afirma Price:

Cuando somos conscientes de que una acción es *adecuada* o de que *debe* realizarse, no es concebible que podamos mantenernos *indiferentes* o que queramos un *motivo* para la acción. Serviría de poco discutir con una persona que negara esto o que sostuviera que la *conveniencia* o la *razonabilidad* de una acción no es una razón *para* llevarla a cabo, y que la *inmoralidad* y la *irrazonabilidad* de una acción no es una razón *en contra* de ésta. Una afección o una inclinación a

la rectitud no puede estar separada de la visión que tengamos de la misma.⁴²

En cambio Ross, siguiendo a Prichard, es un externalista.⁴³ Como ciertos internalistas, Ross y Prichard conciben el motivo del deber como algo parecido a un deseo que tiene por objeto la acción recta, no como algo que está implicado en la misma comprensión del hecho de que la acción es recta. Como Hutcheson, Ross efectúa un efecto de separación de la razón justificante (el hecho de que la acción es recta) de la acción motivante (el deseo de hacer lo que es recto). Y dado que este “deseo” puede simplemente no aparecer, no puede ser nuestro deber actuar motivados por él. Lo único que podemos decir es que actuar motivados por él es moralmente bueno. Esto significa que para Ross el hecho de que algo es correcto sólo se transforma en una razón *para la acción*, en el sentido de un motivo, cuando el deseo de hacer lo que es correcto resulta estar ahí presente para interesarnos. Más aún, Ross niega que la acción recta tenga que ser buena en algún sentido, pues piensa que si alguien realiza una acción recta por un motivo malo o indiferente, ésta puede ser instrumentalmente buena en el mejor de los casos.⁴⁴ No hay garantía de que siquiera será esto, pues “recto” tampoco significa “producir buenas conciencias” —dado que el predicado “recto” es inanalizable— ni se ha mostrado nunca que coincida con dicha propiedad.⁴⁵ Así pues, una acción recta no es, de modo necesario, instrumentalmente buena y, de acuerdo con Ross, no tiene un valor intrínseco. Lo que tiene valor, según dice Ross, “es la ejecución del acto recto porque es recto”,⁴⁶ pero la rectitud por sí misma “no es una forma de valor en lo absoluto”.⁴⁷ Por sí misma, entonces, la rectitud no tiene una

fuerza normativa. Esto deja claro por qué Ross tiene que ser un externalista. Dado que la rectitud no es un valor, el deseo de hacer lo que es recto no es una respuesta a un valor. Tampoco parece ser, por tanto, un motivo especialmente racional. Como las afecciones naturales favorecidas por los sentimentalistas, se trata de un motivo que resulta que tenemos. Así que la rectitud por sí misma ni motiva ni vincula, y nosotros no estamos atados al deseo de hacer lo correcto por un lazo de razón o de deber. De ahí se sigue que, para Ross, la fuerza normativa de la rectitud se deriva del supuesto valor intrínseco de actuar por cierto motivo que simplemente resulta que tenemos.

III El argumento de la *Fundamentación I*

En el Prefacio a la *Fundamentación*, Kant dice que su método en la primera parte del libro consistirá en tomar “el camino que va analíticamente del conocimiento ordinario a la determinación del principio supremo del mismo” (GMS 392). Sobre todo, la *Fundamentación I* busca el principio detrás de un “conocimiento racional común de la moral” (GMS 393). Dado que está analizando el lenguaje común, Kant parte de una idea que él espera comparta el lector una vez que la reconozca: no hay nada que sea incondicionalmente valioso excepto una buena voluntad. Siempre que creamos haber atestiguado el ejercicio de semejante voluntad, pensamos que hemos visto una acción que tiene un tipo especial de valor: un valor que es “independiente de lo que produce o de lo que logra” y que es, por tanto, incondicional (GMS 394). Para descubrir el principio de la moralidad o de una acción incondicionalmente buena, nosotros necesitamos descubrir el principio bajo el cual actúa una buena voluntad.

La noción de deber incluye la de buena voluntad, dado que la noción de deber es la noción de una buena voluntad que opera “bajo ciertas restricciones y obstáculos” (GMS 397). Por lo tanto, Kant propone que veamos los casos en los que diríamos que una persona haya actuado “por el deber” con el fin de descubrir el principio de acción que caracteriza a una buena voluntad. Kant procede entonces a distinguir tres clases de motivación. Uno puede actuar por el deber (hacer lo correcto porque es lo correcto), por una inclinación directa (realizar una acción porque uno la disfruta), o por una inclinación indirecta (realizar una acción como medio para otro fin). El primero de los cuatro ejemplos de Kant se ocupa de un comerciante que se abstiene de cobrar de más a clientes desventurados porque una buena reputación ayuda al negocio. Éste es un ejemplo de una inclinación *indirecta*. Como Kant dice, sería muy poco probable que confundiéramos semejante acción con una acción realizada por el deber:

Pues ahí se puede distinguir fácilmente si la acción conforme al deber ha sucedido por deber o por un propósito egoísta. Esa diferencia es mucho más difícil de notar cuando la acción es conforme al deber y el sujeto tiene además una inclinación *inmediata* a ella.⁴⁸

Los otros tres ejemplos tienen como fin ilustrar este punto: en cada uno de ellos, nosotros consideramos una acción que uno debe realizar por el deber, pero que uno también podría sentirse naturalmente inclinado a hacer. Por ejemplo, Kant habla de ciertas personas con las siguientes cualidades:

[...] hay algunas almas tan predispuestas a la compasión que, incluso sin otro motivo de la vanidad o de la propia conveniencia, encuentran un placer interior en difundir alegría a su alrededor y pueden recrearse en la satisfacción de otros en tanto que es su obra. (GMS 398)

Las acciones que se realizan con esta base son “obedientes y afables” y “merecen elogio y alabanza”, pero no manifiestan el valor moral de la acción hecha por el deber (G 398). Para hallar la esencia del deber y de la buena voluntad, debemos encontrar la base sobre la que podamos distinguir estas acciones de aquellas realizadas por el deber.

Es fundamental no confundir el propósito de estos ejemplos con el del comerciante honesto, que no actúa “ni por deber ni por inclinación inmediata, sino meramente con un propósito interesado” (GMS 397). De acuerdo con una lectura común pero equivocada de estos pasajes, Kant sostiene una teoría crudamente hedonista acerca de todos los motivos distintos a los morales: él piensa que todas las acciones excepto las morales se realizan por el propio placer y que, por tanto, todas son igualmente egoístas y carecen de valor moral. Así entendidas las cosas, Kant parece enfatizar la *similitud* que tienen las acciones realizadas por una inclinación directa con las realizadas por una inclinación indirecta: el propósito de estas acciones, como el del comerciante honesto, es fundamentalmente egoísta. Sin embargo, lo que Kant enfatiza aquí claramente es la *diferencia* entre la inclinación directa y la indirecta, y dice de modo explícito que la persona benevolente actúa “sin otro motivo de la vanidad o de la propia conveniencia” (GMS 398). Él alaba dichas acciones considerándolas amables e inclu-

so obligatorias (*pflichtmäßig*) y las compara con las acciones que surgen por la inclinación al honor, el cual describe en otro lugar como un “simulacro” de moralidad (I 26).⁴⁹ En realidad, si nosotros suponemos que Kant sostiene una teoría hedonista sobre el propósito de todas las acciones realizadas por inclinación, ni la distinción entre inclinación directa e indirecta, ni —como mostraré en un momento— el argumento general de la *Fundamentación I* tienen mucho sentido. El placer que una persona benevolente obtiene al ayudar no es un motivo ulterior, sino que más bien es la razón que explica por qué hace que *ayudar* sea su propósito.⁵⁰ El placer no es el propósito de su acción, sino que es el fundamento de la adopción de su propósito.

Además, la persona que ayuda a otros por el deber *también* lo hace por el deber mismo. El deber en cuestión, como Kant señala en otro lugar, es el deber de hacer de la felicidad de los otros el propio *fin* de uno (GMS 430; MS 385; 388). Se debe a esta similitud de propósito que las acciones de la persona benevolente son caracterizadas como “obligatorias” a pesar de su carencia de valor moral. Podríamos decir, yendo más allá de Kant, que la simpatía es un simulacro de la moralidad porque es un impulso inspirado por la humanidad en los otros, tal como el honor es un simulacro de la moralidad porque es un motivo para obedecer ciertas leyes estrictas de conducta por ellas mismas.⁵¹ Así que la diferencia entre la persona servicial por benevolencia y la persona servicial por deber no reside en su propósito, sino que debe encontrarse en otra parte. Esto conduce a Kant a su segunda proposición: “una acción por deber tiene su valor moral *no en el propósito* que vaya a ser alcanzado por medio de ella, sino en la máxima según la que ha sido decidida” (GMS 399).

Decir que el valor de una acción no se encuentra en su propósito sino en su máxima es lo mismo que decir que su valor se encuentra en las bases a partir de las cuales la acción y su propósito se eligieron. Desafortunadamente, en este momento de la argumentación, Kant introduce la idea de máxima sin ninguna antelación en lo absoluto: simplemente dice, en una nota torpemente añadida la quinta vez que utiliza la palabra, que una máxima es “un principio subjetivo de volición” (GMS 400). En realidad, la idea de máxima es esencial para la solución de Kant al problema de la obligación.

De acuerdo con Kant, del hecho de que un ser racional actúe “bajo la idea de libertad” (GMS 448) se sigue que éste actúa por una razón, o bajo un principio que debe considerarse como adoptado voluntariamente. El punto aquí tiene que ver con la forma en que un ser racional debe pensar sobre sus acciones cuando está deliberando y eligiendo. Cuando tú haces una elección, no te consideras a ti mismo simplemente impelido hacia ella por un deseo o un impulso. En lugar de ello, es como si hubiera algo por encima de todos tus deseos, algo que constituye *quién* eres y que decide cuál de tus deseos —si es que alguno— consentirás. Por supuesto, tú puedes elegir actuar conforme a un deseo, pero eso no quiere decir que estés impelido a ello. Eso significa que tú tomas ese deseo como una razón o, en el lenguaje de Kant, haces que tu máxima sea satisfacer ese deseo. Incluso puedes elegir actuar siguiendo tu deseo más fuerte, pero eso no significa que su fuerza te esté impeliendo. Eso significa que tú estás tomando la fuerza como una razón para elegir satisfacer un deseo por encima de otro, con lo cual haces que tu máxima sea la de seguir tu deseo más fuerte. Tu máxima, pues, expresa lo

que consideras es una razón para la acción; dado que las razones se derivan de principios y leyes; tu máxima expresa tu concepción de una ley.

Kant cree que toda acción humana está dirigida a un fin y, por consecuencia, que toda máxima de acción contiene un fin (GMS 427; MS 381; 384-385; R 4). Una máxima de acción normalmente tendrá la forma “Haré la acción-A para alcanzar el propósito-P”. Sólo actuarás bajo esa máxima si haces de tu máxima alcanzar el propósito-P. Dado que esta máxima también debe adoptarse por una razón, existen también razones para tener propósitos, las cuales de nueva cuenta se expresan en máximas. Aunque Kant no enfatiza esto, quizás es más fácil concebir las máximas como jerárquicamente organizadas: uno adopta “haré la acción-A para alcanzar el propósito-P” teniendo como base la máxima “alcanzaré el propósito-P” (más un imperativo hipotético relevante); por otro lado, “alcanzaré el propósito-P” se basa en otra máxima como “haré que mi propósito sea alcanzar las cosas que quiero” o una semejante.

Por ello, cuando Kant dice que la diferencia entre la persona benevolente y la persona que cumple el deber descansa en sus máximas, tiene en mente lo siguiente: aunque la persona benevolente y la persona que cumple el deber tienen el propósito de ayudar a los otros, ambos han adoptado este propósito a partir de bases distintas. La persona benevolente considera que ayudar es algo placentero, y por ello hace de esto su fin. La persona con valor moral ve el ayudar a los otros como algo que se requiere o es necesario, y eso es lo que lo motiva a adoptar tal cosa como su fin.⁵²

Una queja común es que esto sugiere que la persona que ayuda con renuencia y ceño fruncido es moralmente

superior que la que hace lo mismo con gusto y a partir de una benevolencia espontánea —lo cual es contraintuitivo y poco atractivo—. Sin embargo, esta queja se basa en una falta de comprensión del punto de Kant. Hay tres cosas importantes que recordar. Primero, Kant deja en claro que la razón por la que él contrasta casos de afectos naturales con casos en los que el motivo del deber opera es que la operación del motivo del deber es particularmente obvia en el segundo caso. A pesar del malentendido que provoca esta estrategia, la diferencia esencial entre las dos personas que aquí se contrastan no descansa en el hecho de si la acción realizada se disfruta. Descansa, más bien, en si uno ayuda en virtud de este goce o si se considera que la ayuda es algo que es necesario brindar. Nada impide que una acción que se realiza por el motivo del deber se lleve a cabo por alguien en quien el motivo de la benevolencia también está presente. En realidad, debemos de distinguir dos casos aquí. Puede haber una persona cuya simpatía le sirva como un motivo suplementario o cooperativo que provea apoyo necesario para el motivo del deber. Los motivos de esta persona son impuros, en el sentido en el que se indica en la *Religión dentro de los límites de la mera razón*, y esta persona no realizará —o no realizará siempre— la acción benevolente cuando sea requerida si la simpatía no sirve como un apoyo al deber (R 24). Esto sí disminuye el valor moral de la persona. Pero otra persona en quien la benevolencia esté presente podría estar motivada completamente, o al menos de modo suficiente, por el motivo del deber, de modo que brinde ayuda incluso si la benevolencia no está presente. La persona tiene valor moral; sin embargo, su simpatía innata contribuirá a que disfrute la acción.

No obstante, un segundo punto es todavía más importante. Kant está hablando aquí de las bases a partir de las cuales uno adopta y mantiene un propósito. Debemos distinguir entre las emociones, los sentimientos y los deseos que nos conducen a *adoptar* un propósito y entre todas estas mismas cosas que *resultan de* la adopción de un propósito. Una vez que has adoptado un propósito y te has decidido a conseguirlo, surgirán naturalmente en ti ciertas emociones y sentimientos. Particularmente, en circunstancias ordinarias, el avance en la consecución de un propósito te hará sentir feliz, independientemente de si adoptaste ese propósito por una inclinación natural o por deber. Así que una persona que cumple el deber y que, a final de cuentas, realmente valora la felicidad de los otros, obtendrá *por ende* placer en hacer felices a los demás.⁵³

Éste es un punto que Kant señala de modo explícito en sus escritos éticos posteriores. Por ejemplo, en los *Principios metafísicos de la virtud*, afirma lo siguiente al explicar el deber de beneficencia:

Hacer el bien es un deber. Quien lo practica a menudo y tiene éxito en su propósito benefactor, llega al final a amar efectivamente a aquél a quien ha hecho el bien. Por tanto, cuando se dice: debes amar a tu prójimo como a ti mismo, no significa: debes amar inmediatamente (primero) y mediante este amor hacer el bien (después) sino: ¡haz el bien a tu prójimo y está beneficencia provocará en ti el amor a los hombres (como hábito de la inclinación a la beneficencia)! (MS 402)

Por supuesto, uno puede preguntarse por qué la persona que hace el deber en el ejemplo de la *Fundamentación* no disfruta de realizar la acción de ofrecer ayuda. Kant sugiere dos escenarios. En el primero, la acción se realiza por alguien cuyo ánimo está “oscurecido por las nubes de la propia congoja que apaga toda compasión por el destino de otros” (GMS 398). En el otro, la persona es “fría de temperamento e indiferente a los dolores de otros, quizá porque está dotado él mismo para los suyos con el especial don de la paciencia y el aguante” (GMS 398). Las condiciones de estas personas los hacen incapaces de hallar placer en sus acciones benevolentes. Éstos son casos en los que el motivo del deber brilla, de acuerdo con Kant, porque el fomento de la felicidad de los otros se concibe como algo claramente necesario y no como algo simplemente placentero. Pero ningún caso sugiere que, en condiciones ordinarias, una persona que cumple el deber no tendrá las emociones que normalmente siguen a la adopción de un propósito, incluyendo el gozo en su búsqueda exitosa y la alegría por su realización.

Una vez que esto ha sido aceptado, la intuición detrás de la queja común se colapsa. Esto nos conduce al tercer punto importante. La queja está basada en una lectura equivocada común de los ejemplos en los que la persona que actúa por deber es concebida como alguien para quien, en realidad, la felicidad de los otros no es su fin. Esto simplemente es un error. El deber no es un propósito diferente, sino un motivo diferente para la adopción de un propósito. Así que la idea de Kant queda aquí recogida de mejor forma diciendo que el motivo de la persona benevolente es más *superficial* que el de la persona moralmente valiosa: ambas quieren ayudar, pero hay una dimensión *más*

amplia del pensamiento motivante de ayudar con la que la persona benevolente no está comprometida.⁵⁴ Esta dimensión más amplia de pensamiento tiene que ver con el tipo de mundo que éste sería si nadie brindara ayuda —o, mejor dicho, si nadie percibiera la necesidad de ayudar como una *razón* o *exigencia* para brindar ayuda—. Semejante mundo sería inaceptable porque nosotros consideramos nuestras propias necesidades como razones por las que a *nosotros* se nos debería de ayudar (GMS 423; MS 453). Cuando yo considero mis necesidades como normativas para los otros o, como Kant dice, cuando yo mismo me hago un fin para los demás, debo entonces considerar las necesidades de los otros como si fueran normativas para mí (MS 393).⁵⁵ Y esto equivale a decir que las necesidades de los otros son una ley para mí. Por tanto, la persona moralmente valiosa ayuda porque cree que las necesidades de los otros le representan una exigencia y que, por tanto, hay una exigencia normativa o una ley según la cual debe brindar ayuda. Esta caracterización del propósito del ejemplo nos lleva a la tercera proposición de Kant, la cual dice que “el deber es la necesidad de una acción ejecutada por respeto a ley” (GMS 400).

Ahora bien, en este punto es esencial recordar que lo que Kant está haciendo es un *análisis motivacional* de la noción de deber y de rectitud. Kant está analizando la buena voluntad —caracterizada como aquella que hace lo correcto porque es correcto—, con el fin de descubrir el principio de una acción buena e incondicionada.⁵⁶ El presupuesto detrás de semejante análisis es que *la razón por la que una buena persona con buena voluntad hace una acción y la razón por la que una acción es recta son en realidad la misma*. La persona de buena voluntad hace lo correcto

porque es lo correcto, de modo que si podemos descubrir por qué la persona de buena voluntad lo hace, habremos *ipso facto* descubierto por qué es lo correcto. Lo que revela el análisis es que la razón por la que una persona de buena voluntad hace la acción no es simplemente porque sirve a tal o cual propósito, sino porque es necesario —es decir, es una ley— hacer esa acción para alcanzar tal propósito. La máxima de la acción o la máxima del propósito tiene lo que llamaré un “carácter legal”: es decir, es normativa; tiene la capacidad de expresar una exigencia que se plantea a nosotros. Dado que el carácter legal de la máxima es lo que motiva a la persona de buena voluntad, eso y nada más eso es lo que hace rectos la acción o el propósito. El análisis de Kant identifica la rectitud de una acción *esencialmente* con el carácter legal de su máxima.

Ahora viene el paso crítico. De esto se sigue que la máxima no debe obtener su carácter legal de ninguna fuente externa a sí misma, pues si hubiera una fuente externa de carácter legal, entonces tal fuente, en vez del carácter legal mismo, sería lo que haría recta a la acción. En lugar de eso, el carácter legal de la máxima debe ser *intrínseco*: debe tener lo que llamaré una “forma de ley” (*lawlike form*). Ésta es la razón por la cual el carácter legal o la universalidad deben ser entendidos como una forma de ley, es decir, como una exigencia de *universabilidad*. Kant extrae esta conclusión de este modo:

Como he despojado a la voluntad de todos los impulsos que pidieran surgir para ella del cumplimiento de cualquier ley universal, no queda sino la universal conformidad a la ley de las acciones en general, únicamente la cual ha de

servir a la voluntad como principio: esto es, nunca debo proceder más que de modo que pueda querer también que mi máxima se convierta en una ley universal. Aquí es la mera conformidad a la ley en general (sin poner como fundamento ley alguna determinada a ciertas acciones) la que sirve a la voluntad como principio, y tiene que servirle como principio si es que el deber no ha de ser enteramente una ilusión vacía ni un concepto quimérico [...]. (GMS 402)

El punto aquí es delicado. Uno podría suponer, en un primer momento, que el carácter legal por el que la persona de buena voluntad está motivada podría provenir de algo distinto a la forma de ley de la máxima. Por ejemplo, uno podría suponer que la acción es prescrita por alguna ley cuyos fundamentos son independientes de todo lo que Kant ha dicho aquí, y que la máxima podría ser “legal” en el sentido de que se adecúa a esa ley independiente. Ésta es la posibilidad que Kant parece *bloquear* en la cita anterior cuando añade las palabras “sin poner como fundamento ley alguna determinada a ciertas acciones”, y es importante ver por qué es rechazada. Supongamos que existiera semejante ley y que prescribiera ciertas acciones. Llamaré a esa ley “la ley externa”. Supóngase, además, que decimos que la máxima recibe su carácter legal no por su forma de ley intrínseca, sino por el factor intrínseco de que la acción está prescrita por la ley externa. Entonces tendríamos que preguntar por qué la ley externa es vigente y normativa. Porque obviamente la mera forma *gramatical* de universalidad no puede convertir nada en ley: una ley debe ser normativa. Una ley no me exige algo simplemente porque

esté dirigida a mí o a un grupo al que pertenezco. Debe obtener su capacidad de sujetarme o de obligarme —su capacidad de vincularme— de una fuente inteligible. Pero entonces la fuente de la normatividad de la ley externa y no el carácter legal de la máxima sería lo que motiva a la persona de buena voluntad. La razón de por qué la ley externa es vigente no sería el hecho de que la máxima tiene un carácter legal; la razón de por qué la ley externa es vigente sería el motivo que posee la persona de buena voluntad, puesto que ésta sería la verdadera razón de por qué la acción es recta. Esto es contrario al análisis que hace Kant del motivo del deber.

Un ejemplo hará más claro este punto. Supongamos que las acciones rectas son aquellas que están ordenadas en las leyes prescritas por Dios. De acuerdo con el análisis de Kant, la persona de buena voluntad realiza estas acciones porque es una ley cumplirlas. Pero, ¿por qué es una ley cumplirlas? La respuesta es porque Dios lo ordena. Ahora bien, ¿cuál de estas dos razones es la que hace que la persona de buena voluntad cumpla la acción? ¿Cuál es entonces la razón por la que la acción es recta? Si la acción es recta porque Dios lo ordena, la acción no es recta porque su máxima sea intrínsecamente legal, y la razón por la que la persona de buena voluntad la realiza no sería la comprensión de su carácter legal, sino una respuesta a un mandato divino. Esto es contrario al análisis de Kant. La máxima de la acción debe ser legal en sí misma, y sólo esto puede tener forma de ley. El moralista religioso podría responder que el carácter legal de la máxima y el hecho de que la acción sea un mandato divino son lo mismo, pero la conformidad de la máxima con la ley divina sólo puede hacer que la máxima sea extrínsecamente —y no intrín-

secamente— moral. De este modo, el dilema se mantiene: si la persona es motivada por el mandato divino, entonces el carácter legal no es el motivo, y el motivo del deber no opera aquí. Dado que el carácter legal de una máxima y el carácter divino del mandato no son analíticamente la misma cosa, la rectitud debe encontrarse esencialmente en una o en otra y, de acuerdo con el análisis, debe encontrarse en el carácter legal de la máxima. Así que ésta debe ser su *forma* intrínseca de ley. Este argumento es aplicable a cualquier intento de derivar el carácter legal de una máxima de cualquier cosa distinta a su forma intrínseca de ley: sólo el carácter legal y la forma intrínseca de ley son esencial o *analíticamente* la misma cosa.⁵⁷

Este último argumento debe dejar en claro por qué el carácter legal de una máxima no puede provenir de una ley externa, pero la conclusión de que debe provenir de una forma de ley, como lo especifica el test de la universalidad, puede parecer mucho menos obvia. ¿Por qué, entonces, concluye Kant que una máxima sólo tiene un carácter *intrínsecamente* legal si posee lo que el test de universalidad identifica como una forma de ley?⁵⁸ Para entender esto debemos tener en mente dos puntos. El primero ya lo indiqué: para que algo sea una ley no es suficiente que un principio sea gramaticalmente universal. También debe ser normativo para la persona que habrá de seguirlo: debe haber una razón inteligible de por qué vincula *a esa persona*. El segundo punto atañe a la forma en que el requisito de universalidad funciona. El requisito nos dice que debemos de actuar de modo tal que podamos querer al mismo tiempo que nuestras máximas sean leyes universales. Si una máxima pasa este test, la acción es recta en un sentido amplio: la acción es recta, es permisible, no es

incorrecta. Sólo si una máxima reprueba este examen es que obtenemos un deber, a saber, el deber de hacer lo opuesto a lo que la máxima fallida dice o, dicho de modo más preciso, el deber de adoptar como una ley lo opuesto a lo que la máxima dice. Así que una máxima de *deber* no es sólo aquella que tú *puedes* querer como una ley universal, sino una que *debes* querer como tal. Esto significa que la máxima es una ley a la que tu propia voluntad te obliga, pero una máxima a la que tu propia voluntad te obliga es *normativa para ti*. Y esto, para regresar al primer punto, es lo que un principio debe ser en aras de ser una ley para ti: un principio debe ser *normativo para ti*.

De nueva cuenta, un ejemplo clarifica este punto. Tomaré el ejemplo más sencillo de Kant, el de la promesa falsa (GMS 422). Un hombre en dificultades económicas considera obtener dinero fácil a través de la promesa falsa de que lo devolverá. Su máxima es “haré una promesa falsa para obtener dinero fácil”. Él se pregunta si podría querer que su máxima fuera al mismo tiempo una ley universal. Esto significa que se imagina un mundo en el que cada quien que necesite dinero hace una promesa falsa y se imagina que, al mismo tiempo, él forma parte de ese mundo y que quiere la máxima en cuestión. La pregunta que se hace es la de si puede querer este estado de cosas por entero. Así, su máxima queda derivada de un imperativo hipotético: “si quieres obtener dinero fácil, haz una promesa falsa”. Este imperativo hipotético, por su parte, está derivado del principio racional de que cualquiera que quiere un fin quiere los medios necesarios, así como de la ley “causal” de que las promesas falsas son un medio o una causa para el dinero fácil (GMS 417). Sin embargo, en un mundo en el cual esta máxima es universalizada, esta ley

“causal” no se sostiene, pues si cualquiera que necesitara dinero fácil tratara de hacer una promesa falsa, “nadie creería” —como apunta Kant— “que le ha sido prometido algo, sino que se reiría de toda manifestación semejante como de una simulación inútil”(GMS 422). El hombre en el ejemplo no puede querer racionalmente al mismo tiempo tanto actuar siguiendo su máxima como un estado de cosas que socava la ley causal a partir de la cual se deriva la racionalidad de actuar siguiendo esa máxima. Un hombre que quiere utilizar la institución de la promesa en búsqueda de su fin debe querer que esta institución funcione, y ésta no funciona a menos de que las promesas en general se hagan de buena fe. Así pues, *él mismo* está obligado a querer la ley de que las personas hagan sus promesas de buena fe mientras quiera esta máxima particular. Por lo tanto, no puede querer racionalmente actuar siguiendo esta máxima y quererla al mismo tiempo como ley.⁵⁹

Lo que es importante ver aquí es que la propia voluntad del hombre lo compromete con la ley de que las promesas, si han de realizarse, deben ser hechas de buena fe. El argumento no es que prometer se utilice generalmente como una institución útil o que la rectitud de guardar las promesas esté escrita en la naturaleza de las cosas. El hombre está comprometido con la institución de la promesa por su propia máxima porque desea emplearla como medio para este fin. Es su propia voluntad y no otra cosa la que hace que para él sea imposible querer la universalidad de las promesas falsas. De este modo, el test de universalidad nos muestra qué principios debemos querer como leyes por el compromiso con nuestras propias máximas. Como Kant dice, si el hombre quiere la máxima, no puede

quererla también como ley, sino que debe considerarse a sí mismo como una excepción (GMS 424).⁶⁰

Permítaseme hacer una digresión un momento. En este punto del argumento que la objeción de Kant lanzada contra Wolff —la objeción del “formalismo vacío”— entra en escena como una objeción en contra de Kant mismo. De acuerdo con la objeción, la Fórmula de la Ley Universal carece de contenido, dado que no hay restricciones de lo que nosotros podemos *querer* como una ley universal, y por lo tanto no hay implicaciones de lo que *debemos* querer de esta manera. Espero que el ejemplo que acabo de exponer muestre que esta objeción es equivocada y que hay leyes a las que nuestra propia voluntad nos compromete. Sin embargo, también es importante ver qué está mal con la propuesta realizada en ocasiones por aquellos que, como Hegel, aprueban la explicación de Kant de la motivación pero piensan que la Fórmula de la Ley Universal es vacía. Esta propuesta consiste en decir que alguna ley externa o consideración normativa puede ser importada dentro del sistema para solucionar el supuesto problema de la vacuidad y dar contenido así a los deberes.⁶¹

Ésta fue la propia solución de Kant en el ensayo del concurso, donde los juicios del sentido moral eran introducidos para dar contenido a las obligaciones cuyo principio era “haz lo que es perfecto”. Una variante del propio argumento de Kant en la *Fundamentación I* muestra por qué esta solución es rechazada. O bien la acción tiene su perfección en sí misma, o no la estamos realizando en virtud de su perfección, sino en virtud de lo que le da la perfección, en este caso, la aprobación del sentido moral. La razón por la que la acción es perfecta y la razón por la que la buena persona la realiza deben ser la misma. La

perfección de la acción no puede ser extrínsecamente conferida por el sentido moral, sino que debe ser intrínseca a la acción misma. El contenido que se introduce desde fuentes normativas externas viola el análisis de Kant del modo antes visto.

Podemos ver ahora una forma más bien sencilla de formular el argumento contra la ley externa. Supongamos de nuevo que la ley externa está vigente porque es la ley de la voluntad de Dios. Esto es lo que se supone que la hace normativa. Pero, ¿cómo sucede esto? La voluntad de Dios sólo es normativa para mí si la ley de mi propia voluntad es obedecer la voluntad de Dios. Éste es un viejo pensamiento hobbesiano: nada puede ser una ley para mí a menos que yo esté obligado a obedecerla, y nada me puede obligar a obedecerla a menos que tenga un motivo para obedecerla.⁶² Sin embargo, Kant va un paso más allá que Hobbes. *Nada* excepto mi propia voluntad puede hacer que una ley sea normativa *para mí*. Incluso la imposición de una sanción no puede eludir mi voluntad, puesto que una recompensa o un castigo sólo puede obligar mi voluntad si quiero obtener la recompensa o evitar el castigo, es decir, sólo si asumo la máxima de que mi interés o mi supervivencia es una ley para mí. Sólo aquellas máximas que se muestren como necesarias por el test de la universalidad —sólo aquellas máximas a las que mi propia voluntad me obligue— son *intrínsecamente* normativas, y esto es, como los racionalistas han argumentado siempre, lo que una obligación debe ser. La autonomía es la única fuente posible de normatividad intrínseca y, por tanto, la única fuente de obligación.

Uno de los resultados de esto es mostrar que, en cierta medida, los racionalistas británicos erraron al elegir su blanco. Se opusieron al hobbesianismo, a la teoría del sen-

tido moral y a la teoría del decreto divino bajo el supuesto de que todas estas teorías convertían a la moralidad en un asunto de ley positiva, pero Kant muestra que la positividad no es el problema. Una ley en la naturaleza de las cosas —si se le comprende como un principio teórico o metafísico que es externo a la voluntad— da pie al mismo tipo de problema que genera la ley divina.⁶³ Las leyes en la naturaleza de las cosas sólo pueden hacer nuestras máximas extrínsecamente positivas. El problema con estas teorías no es que sus leyes sean positivas, sino que sus leyes no se quieren de modo autónomo, y por lo tanto, no son intrínsecamente normativas. Pero las leyes kantianas de la autonomía son leyes positivas: las leyes morales existen porque *nosotros* las legislamos.

Otro blanco equivocado —esta vez hablando, en general, de la filosofía moral británica— es la analizabilidad de los conceptos morales. Price y Hutcheson concuerdan en que las leyes morales son fundamentalmente “simples” y que sólo pueden ser definidas trivialmente mediante sinónimos.⁶⁴ Esta idea resuena en la preocupación de Moore por la “falacia naturalista”, porque no se puede aceptar que el “placer” y el “bien”, por ejemplo, signifiquen la misma cosa.⁶⁵ Ross, siguiendo a Moore, hace una afirmación similar sobre lo “recto”.⁶⁶ Lo que es verdad de estos argumentos es lo siguiente: las afirmaciones sobre el placer o sobre lo que maximiza el placer, por ejemplo, no son normativas en el mismo sentido que las afirmaciones sobre lo recto y lo bueno. La normatividad de un concepto ético no puede ser derivada de un concepto no-ético, de modo que ningún concepto ético puede ser completamente analizado en términos de un concepto natural o factual. Todos estos filósofos concluyen que los conceptos normativos no son

susceptibles de ser analizados. En consecuencia, piensan que nuestra comprensión de un concepto normativo no nos permite elegir sus objetos, y que, por tanto, debemos de recurrir a un sentido o a una facultad de intuición que funcione como un sentido.

Sin embargo, el análisis de Kant no reduce un concepto normativo a uno que no lo es. En vez de eso, reduce el contenido normativo a una forma normativa. Lo que muestra el análisis es que las acciones rectas son aquellas cuyas máximas tienen forma de ley, la cual es la forma de la normatividad misma. Si uno concede que el procedimiento del imperativo categórico puede funcionar, entonces el análisis de Kant verdaderamente nos permite escoger los objetos del concepto, es decir, nos permite identificar nuestros deberes. Nosotros descubrimos el contenido de la moralidad al ver qué máximas pueden tener una forma normativa.

Sin embargo, quizás el error más fundamental de los moralistas británicos tanto del siglo XVIII como del XX ha sido aceptar el dilema de Hume, puesto que éste nos deja con una elección desafortunada. Si el motivo confiere la virtud de una acción, entonces su motivo puede ser el de la obligación. Esto les pareció objetable a los racionalistas porque parecía que al menos unas acciones sí tenían que ser realizadas por el motivo de la obligación, y además porque el hecho de la obligación parece depender de la posibilidad del motivo. El racionalista rescató la obligación pero lo hizo a expensas de ubicar la moralidad en las propiedades metafísicas de las acciones, y no en las propiedades motivacionales de las personas.

El argumento de la *Fundamentación I* prueba que no tenemos que aceptar el dilema de Hume, pues Kant muestra

que la premisa de su argumento —a saber, que realizar tu deber por el motivo del deber es un formalismo vacío— es falsa. Una obligación o una acción realizada por el motivo del deber es aquella que el agente mismo debe querer como una ley universal. Se trata de una acción que, en su propia naturaleza y esencia, es querida de modo autónomo. Para completar este argumento y mostrar que la obligación realmente existe, Kant sólo necesita mostrar que los seres humanos somos capaces de tener una motivación autónoma, es decir, que podemos ser motivados por aquellas leyes que debemos querer. Si somos capaces de darnos leyes a nosotros mismos, entonces tenemos obligaciones.

Notas

Quisiera agradecer a Charlotte Brown y a Manley Thompson por su valiosa ayuda con este ensayo.

¹ El debate contemporáneo comenzó con W.D. Falk, "Ought' and Motivation", *Ought, Reasons and Morality: The Collected Papers of W.D. Falk*, capítulo I. Otras discusiones importantes al respecto las encontramos en William Frankena, "Obligation and Motivation in Recent Modern Philosophy", *Perspectives on Morality: Essays of William K. Frankena*, capítulo VI; Thomas Nagel, *La posibilidad del altruismo*; Bernard Williams, "Razones internas y externas", *La fortuna moral*, capítulo VIII; Stephen Darwall, *Impartial Reason*. Discuto este tema en mi ensayo "Escepticismo sobre la razón práctica", capítulo XI de este volumen.

² Ver Frankena, "Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy" y Williams, "Razones internas y externas".

³ Ver Nagel, *La posibilidad del altruismo*, y mi ensayo, "Escepticismo sobre la razón práctica".

⁴ Samuel Clarke, *A Discourse Concerning the Unalterable Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Revelation: The Boyle Lectures 1705*, en *The Works of Samuel Clarke*, pp. 609-610. Una selección de las conferencias de Boyle puede encontrarse en D.D. Raphael (ed.), *The British Moralists 1650-1800*, vol. I; los pasajes citados se encuentran en pp. 194-196. De aquí en adelante esta obra será citada como "Clarke", con los números de página de la edición Garland, seguidos, cuando esto sea

posible, por los números de página de la selección de la edición de Raphael.

⁵ Francis Hutcheson, *Illustrations on the Moral Sense*. Esta obra es la segunda parte de *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, With Illustrations on the Moral Sense*. En adelante se citará a esta obra como "Illustrations".

⁶ Richard Price, *A Review of the Principal Questions in Morals*, ed. D.D. Raphael (ed.), p. 49. Esa obra fue publicada por primera vez en Londres en 1758 bajo el título *A Review of the Principal Questions and Difficulties in Morals*. La edición de Raphael que he citado es una reimpresión de la tercera edición de 1787. Una selección de esta obra puede encontrarse en D.D. Raphael (ed.), *The British Moralists 1650-1800* vol. II, pp. 131-198; el pasaje citado está en p. 147. De aquí en adelante se citará a esta obra como "Price", con los números de página de la edición de Raphael, seguidos por los números de página de la selección de *British Moralists*.

⁷ David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, p. 457.

⁸ A este respecto ver Paul Schilpp, *Kant's Pre-Critical Ethics*, capítulo III. Kant alaba a Hutcheson en el ensayo del curso, y en sus obras posteriores trata la postura de Hutcheson como si fuera representativa de los intentos de basar la moralidad en el sentimiento. En su Introducción a *The Theory of Moral Sentiments* de Adam Smith, D.D. Raphael describe una carta de 1771 de Markus Herz a Kant en la que el primero se refiere a Smith como el "favorito" de Kant.

⁹ Digo “así llamado” porque se escribió para un concurso organizado en 1763 por la Academia de Berlín. El ganador del mismo no fue Kant sino Moses Mendelssohn. Ver Lewis White Beck, *Early German Philosophy: Kant and his Predecessors*, pp. 441-442.

¹⁰ Los dos pasos descritos se corresponden hasta cierto punto a la deducción metafísica y a la deducción trascendental de las categorías en la *Crítica de la razón pura*, aunque la relación entre una deducción metafísica de un concepto a priori y el análisis del mismo no parece ser perfectamente clara. En todo caso, el análisis del concepto de obligación que abordo aquí mostrará que éste es lógicamente posible —es decir, que la idea no contiene ninguna contradicción—, mientras que la síntesis mostrará cómo realmente es posible y cómo puede aplicarse a nosotros. Ver A243-244/B301-302 y A59n/ B62n para la distinción entre posibilidad lógica y real. La explicación de la posibilidad real en esos pasajes está dada en términos de la posibilidad de la experiencia y por tanto no se aplica a los conceptos éticos, pero debe haber un análogo de la misma para los conceptos éticos si es que se pretende evitar el dogmatismo racionalista.

¹¹ La mayor parte de las veces utilizaré los conceptos de “recto” y de “obligatorio” para denotar aquello que moralmente se exige. El término “recto” puede utilizarse de un modo más laxo para hablar de las acciones permisibles. Kant también explica así esta noción; sin embargo, el énfasis que haré será en las acciones requeridas. Tanto “recto” como “obligatorio” pueden utilizarse de modo más específico para referir las acciones que los así llamados deberes perfectos

exigen, o bien, de modo todavía más específico, para referir las acciones que los deberes de justicia exigen. Algunos filósofos, por ejemplo, Hume y Williams creen que “recto” y “obligatorio” sólo deben emplearse para referir el segundo tipo de acciones, y en muchos momentos ellos verían en esta postura elementos para cuestionar el argumento de este ensayo. No abordaré este problema pero sí trataré de señalar los puntos en los que éste aparece. Ver notas 13, 21 y 23.

¹² La rectitud es, estrictamente hablando, una propiedad de los actos, y cualquier acto dado puede realizarse por una variedad de motivos buenos, malos o indiferentes. Sin embargo, los actos rectos pueden definirse o identificarse en términos de los motivos, incluso si no siempre se realizan por esos motivos; pueden definirse como los actos que una persona con buenos motivos haría, o las acciones que los buenos motivos incitarían. Se piensa que esta estrategia es característica de las teorías éticas centradas en la virtud, pero mostraré que también es característica de Kant.

¹³ Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, p. 478. Este argumento ocurre al comienzo de la sección en la cual la justicia se identifica como una virtud artificial. Es importante señalar que, en cierto sentido, su conclusión sólo se aplica a las virtudes naturales. El “primer motivo” de la justicia resulta ser el interés personal (*self-interest*) (492; 495), pero éste no es ni un motivo especialmente virtuoso (492), ni es un motivo que normalmente opere cuando el agente realiza acciones justas. Considerados independientemente, los actos particulares de justicia no nos benefician de modo necesario (497). Nosotros aprobamos la

justicia porque la simpatía nos hace aprobar todo aquello que sea para el interés colectivo (499-500); nosotros realizamos acciones justas y nos refrenamos de cometer las injustas porque nosotros aprobamos la justicia, es decir, porque la justicia es virtuosa y la valoramos por su propio carácter (500-501). Ver también *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, eds. L.A. Selby-Bigge y P.H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1975, pp. 282-283). Hay un sentido en el cual la justicia es una virtud “artificial”. Este punto es importante más adelante dentro de la argumentación. Ver nota 21.

¹⁴ Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, p. 478.

¹⁵ Ver, por ejemplo, Nagel, *La posibilidad del altruismo*, pp. 16-17.

¹⁶ Hutcheson, *Illustrations*, p. 130.

¹⁷ Hutcheson, *Illustrations*, p. 121; 130.

¹⁸ Hutcheson, *Illustrations*, p. 139.

¹⁹ Hutcheson, *Illustrations*, p. 140. Ver también Hutcheson, *Inquiry Concerning the Original of Our Ideas of Virtue or Moral Good*, en D.D. Raphael (ed.), *The British Moralists 1650-1800*, vol. I, p. 293.

²⁰ Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, p. 479.

²¹ Sin embargo, como señalo en la nota 13, el motivo de la obligación es el motivo usual que está operando tanto

en el caso de las acciones justas como en el caso de las abstenciones cuando estamos siendo tentados, lo cual es un importante punto a favor de Hume. Nuestra creencia de que la obligación debe ser el motivo de las acciones justas es mucho más firme que nuestra creencia de que la obligación debe ser el motivo de aquellas acciones que surgen de lo que Hume llamó virtudes naturales —las cuales podemos juzgar como meritorias más que como requeridas— (ver nota 11). Hume es cuidadoso en este respecto: él habla específicamente de las acciones justas. Así pues, en contra de la postura que estoy defendiendo aquí, Hume podría argumentar que su sistema favorece la operación del motivo del deber exactamente en aquellos casos en los que estamos seguros que debe operar.

²² Se ha reimpresso en *Ethics, Religion, and Politics: Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*, vol. III, pp. 26-42.

²³ Williams quiere que reconozcamos que las obligaciones “forman un único tipo de consideración ética” (p. 196). Algunas acciones no son obligatorias, pero algunas están por arriba o por debajo de la obligación, por ejemplo, las acciones admirables o heroicas, o también lo que una persona de buen carácter haría (p. 179). La postura de Williams es similar a la postura de Hume según la cual el motivo de la obligación es apropiado para un tipo de consideración moral (la justicia), pero no para todas (ver notas 11, 14 y 21). Williams considera que los intentos de tratar todas las exigencias éticas como formas de obligación —mediante recursos como las obligaciones *prima facie* de Ross, o los deberes imperfectos, los deberes generales,

o los deberes para con uno mismo— como desencaminados (pp. 178-192). Creo que el objeto de semejantes intentos no es simplemente imponer un orden artificial en el terreno moral, ni tampoco dar una licencia para culpar a la gente que ignore ciertas exigencias éticas, sino explicar cómo esas exigencias tienen una fuerza normativa para los agentes que operan con base en las mismas. Williams sí llega a ver que esto es parte de la idea de las obligaciones *prima facie* y de las obligaciones generales e imperfectas, pero piensa que es un error suponer que toda la necesidad práctica o fuerza normativa surge a partir de las obligaciones (p. 196). Incluso si está en lo cierto, Williams podría admitir que es necesaria una explicación de la fuerza normativa de estas exigencias. Ver nota 26.

²⁴ Anscombe dice que los términos “debería” y “debe” han adquirido ahora una especie de sentido “moral” —i.e. un sentido en el que implican un veredicto absoluto como el de “culpable” o “inocente” dentro de las “oraciones de deber” (*ought sentences*) (“Modern Moral Philosophy”, p. 29; ver también p. 32). Williams dice “[...] una vez que estoy bajo una obligación, no hay forma de escapar a ella, y el hecho de que un agente dado prefiera no estar en este sistema [el sistema de la moralidad] o no estar sujeto a sus reglas no habrá de excusarlo; tampoco será una equivocación el hecho de que se le atribuya culpa. *La culpa es la reacción característica del sistema moral*” (*Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 177; el énfasis es mío). Esto me parece que está mal: el sistema de la moralidad que Williams describe en el texto es característicamente racionalista, pero el énfasis en la culpa y en las ideas generales del mérito y del demérito es más característico de las teorías

sentimentalistas, por las razones que menciono en el texto. Kant se da cuenta de las formas en que los deberes de respeto restringen nuestras prácticas de atribuir culpa. Kant dice que “la reconvención del vicio [...] nunca ha de llegar hasta el total desprecio del vicioso y hasta negarle todo valor moral: porque bajo esta hipótesis tampoco podría corregirse nunca; lo cual es inconciliable con la idea de un *hombre* que, como tal, (como ser moral), nunca puede perder toda disposición al bien” (MS 463). Discuto esta actitud hacia la culpa en “La moralidad como libertad”, capítulo VI de este volumen.

²⁵ Esto es más explícito en la teoría de Adam Smith, quien tiene más que decir acerca de la motivación moral que Hume y que Hutcheson, y quien da una explicación más positiva del papel del motivo del deber. Smith dice: “Si nuestros sentimientos pasivos son la mayor parte de las veces tan sórdidos y egoístas, ¿cómo puede ser que nuestros principios activos sean tan generosos y nobles? [...] No es el poder suave de la humanidad ni la chispa amable de la benevolencia con la que la naturaleza ha iluminado el corazón humano los que contrarrestan los fuertes impulsos del egoísmo. Lo que se ejerce en esas ocasiones es un poder más fuerte, un motivo con mayor fuerza. Se trata de la razón, el principio, la conciencia, el habitante del pecho, *el hombre interior, el gran juez y árbitro de nuestra conducta*” (*The Theory of Moral Sentiments*, p. 137; el énfasis es mío). El “hombre interior” —el espectador imparcial de Smith— se desarrolla por un proceso de internalización que comienza con nuestro juicio de la conducta de los otros. Simpatizar con otros que nos juzgan de un modo similar mueve nuestra atención hacia

nuestra propia conducta, y mediante este proceso se nos guía a la idea de un espectador interno cuyo juicio es el motivo del deber (*The Theory of Moral Sentiments*, pp. 109-178).

²⁶ Siendo justos, hay que señalar que Williams también discute este aspecto de la idea de la obligación en el capítulo citado y en “La necesidad práctica”, en *La fortuna moral*.

²⁷ Ver, por ejemplo, *Ética nicomáquea* III, 7, 1115B11-14; III, 12, 1119b15; IV, 1, 1120a23; X, 9, 1179b30; y X, 9, 1180a 6-8.

²⁸ Discuto esto en “Aristotle on Function and Virtue”, ver sobre todo pp. 269-272. Este punto se relaciona con el hecho de que “[...] la virtud no sólo es un modo de ser de acuerdo con la recta razón, sino que también va acompañada de la recta razón, y la recta razón, tratándose de estas cosas, es la prudencia” (*Ética nicomáquea*, VI, 13, 1144b27). Hay un sentido en el que la persona virtuosa de Aristóteles actúa *a partir de* la recta razón, pero no es el mismo sentido que los racionalistas tenían en mente.

²⁹ Tanto el *Review* de Price como *The Foundation of Moral Goodness: Or a Further Inquiry into the Original of Our Idea of Virtue* fueron escritos directamente en respuesta a la teoría de Hutcheson.

³⁰ Clarke, pp. 596-597; 608-612/192-199.

³¹ Clarke, pp. 614/202.

³² Clarke, pp. 614/ 202. Tanto Price (118) como Frankena (“*Obligation and Motivation*”, p. 59) citan estos pasajes con aprobación.

³³ Por un lado, Price incorporó la idea de Hutcheson de un sentido moral dentro de su teoría racionalista (ver Price, pp. 58-68/148-152). Por otro lado, Adam Smith desarrolló una explicación del génesis del motivo del deber, y le dio un papel prominente dentro de un contexto sentimentalista (ver nota 25). Joseph Butler, por su parte, si bien compartía la aspiración de los sentimentalistas de explicar la moralidad en términos de la naturaleza humana, sostuvo que la conciencia es intrínsecamente autoritaria y no se necesita de una sanción para obedecerla. Ver Joseph Butler, *Five Sermons Preached at the Rolls Chapel*, citado de aquí en adelante como “Butler”, pp. 11; 43.

³⁴ Price, pp. 47-48; 146-147.

³⁵ Price, pp. 15; 133.

³⁶ W.D. Ross, *The Right and the Good*, p. 3 (citado de aquí en adelante como “Ross”). Ya he mencionado que un análisis motivacional no requiere de esto: un “acto recto” puede significar un acto que una persona con cierto tipo de motivo haría, sin que esto implique de ninguna forma que cada acto es realizado a partir de tal motivo y que sea por tanto moralmente bueno (ver nota 12). Sin embargo, esto no afecta el argumento de Ross, y por lo tanto, ése no es el tema de discusión aquí. Nótese aquí que el uso de Hume del término “virtuoso” en la enunciación original del dilema implica tanto lo “recto” como lo “moralmente bueno”.

³⁷ Ross, p. 4.

³⁸ Ross, p. 5.

³⁹ Ross, pp. 5-6.

⁴⁰ Ross, p. 5.

⁴¹ Ver la cita de Clarke correspondiente a la nota 32 y la cita de Price en la siguiente. Por otro lado, Balguy dice: “¿Qué razón es la que incita al hombre a una acción virtuosa? La respuesta que doy es: su aprobación de la misma [...]” Balguy, p. 45; ver también pp. 56; 61.

⁴² Price, pp. 186-187; 194.

⁴³ Ver H.A. Prichard “Duty and Interest”, en *Moral Obligation and Duty and Interest: Essays and Lectures by H.A. Prichard*. Precisamente en relación con este punto, Prichard y Ross abordan el artículo de Falk “Ought and Motivation”, el cual introdujo la distinción entre internalismo y externalismo.

⁴⁴ Ross, pp. 132-133.

⁴⁵ Ross, pp. 7-11; 34-39.

⁴⁶ Ross, p. 122n.

⁴⁷ Ross, p. 122.

⁴⁸ Lo que Kant debe querer decir es que hay espacio para una confusión conceptual en el caso de una inclina-

ción directa. Si realizas un acto de deber que, por algún motivo, también es placentero, no podemos decir si actuaste por deber o por placer. Sin embargo, nadie te da el cambio correcto por el placer de hacerlo, por lo que ahí sabemos que la acción se hizo o por deber o por interés personal. En cambio, lo que sí es imposible de determinar es si alguien que hace una acción honesta que, por algún azar, estaba dentro de su conveniencia, la hizo por interés y no por deber.

⁴⁹ En el pasaje citado, Kant suena negativo con respecto al honor. Ahí dice: “Pues la idea de la moralidad pertenece a la cultura; pero el uso de esta idea que, por la semejanza de costumbres, se reduce apenas al amor de la honra y el decoro exterior, fija meramente la civilización [...] Pero todo lo bueno que no esté entreverado de una convicción moralmente buena no es sino mera apariencia y resplandeciente miseria.” Sin embargo, en otro pasaje Kant habla más benignamente del honor. Ahí discute si el gobierno tiene el derecho de castigar dos tipos de asesinos: oficiales jóvenes que se matan en duelos, y las madres solteras que matan a sus hijos para evitar la desgracia. De modo sorprendente, Kant piensa que hay razones que hacen dudar si estos asesinos deben ser castigados, pues dice que el honor “no es nada ilusorio” y que “la legislación misma [...] es responsable de que los móviles del honor en el pueblo (subjctivamente) no coincidan con las reglas que (objetivamente) son adecuadas a su propósito” (MS 336-337). Se caracteriza generalmente a Kant como si éste creyera que el deber y la inclinación son las únicas dos clases de motivación, pero estos dos pasajes sugieren que él considera al honor como algo intermedio, como una especie de

motivo protomoral que precede al genuino motivo de la autonomía moral en tanto que la persona regida por éste sigue, por sí misma, una ley estricta de conducta que representa un ideal de carácter. Sin embargo, los motivos del honor se quedan cortos respecto de los motivos morales genuinos, porque las leyes del honor no se derivan de la autonomía misma.

⁵⁰ Ver Andrews Reath, "Hedonism and Heteronomy".

⁵¹ Kant llama a la persona benevolente "*Menschenfreundes*" (GMS 398): un filántropo. Los filósofos sentimentalistas concibieron la simpatía como una respuesta que tenemos hacia los seres humanos en cuanto tales —no sólo hacia aquellos con los que nos sentimos particularmente ligados—, en virtud de las características universales humanas que los hacen similares a nosotros. Así pues, la simpatía hace de la humanidad un fin y, por tanto, sirve como un simulacro de la Fórmula de la Humanidad, tal y como el honor sirve como un simulacro de la Fórmula de la Ley Universal.

⁵² Después de que Butler escribió su famoso sermón XI sobre la compatibilidad de la benevolencia con el amor propio (*self-love*), no fue raro que los filósofos del siglo XVIII trataran el principio del amor propio como si este proveyera de un método para escoger entre varios fines, todos los cuales se valoran por sí mismos. Butler sostenía que el placer que obtenemos al satisfacer un deseo presupone a este último en lugar de explicarlo: es decir, es porque tenemos el deseo que nosotros disfrutamos conseguir su objeto (Butler, pp. 46-54). El principio del amor

propio escoge entre las cosas, todas las cuales deseamos por sí mismas, en función del placer que alcanzaremos obteniéndolas. Kant aparentemente no leyó a Butler, pero la imagen que da Butler de la operación del amor propio fue adoptada tanto por Hume en *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (pp. 281-282; 301-302) y en cierta medida por Hutcheson en *Illustrations Upon the Moral Sense*. Kant usa el principio del amor propio en este sentido —es decir, como una forma de escoger entre las cosas que deseamos por sí mismas—, pero contrapone a éste el principio del deber como otra forma de escoger nuestros propósitos.

⁵³ Con estas observaciones podría parecer como si fuera culpable de un error común: confundir el placer con la satisfacción o la gratificación. Una vez que me he resuelto a conseguir algo por supuesto que me siento contenta cuando lo hago. Sin embargo, esto es aplicable también a las acciones realizadas por las razones más instrumentales: las acciones que son sólo medios para otros fines. El punto que quiero establecer aquí es distinto y tiene que ver con lo que significa *decir* el que hayas hecho de algo tu propósito. Lo que sostengo es que si realmente tienes éxito en hacer de algo tu propósito y tú valoras tal cosa como un fin, tú derivarás placer de su búsqueda exitosa. Explico más esto en "La libertad como moralidad", capítulo VI de este volumen.

⁵⁴ Otros racionalistas quieren establecer el mismo punto. Price distingue la benevolencia racional de la instintiva y, como Kant, sostiene que la benevolencia instintiva es amable, pero se queda corta de la virtud (Price, pp. 190-191;

196-197). Balguy hace una comparación similar (Balguy, pp. 59-60). Ross dice: “La actitud consciente es aquella que *implica* el pensamiento del bien o del placer de alguien más, pero se trata de *una actitud más reflexiva* que aquella en la que apuntamos directamente a la producción de un bien o de un placer para alguien, pues [...] nos detenemos a pensar si todas las circunstancias de traer ese placer a la existencia realmente nos incumben [...]” (Ross, pp. 162-163; el énfasis es mío).

⁵⁵ Nagel emplea un argumento similar en *La posibilidad del altruismo*, pp. 92-94.

⁵⁶ Digo esto a pesar del hecho de que en la tercera sección de la *Fundamentación* Kant dice que el principio de que “una voluntad absolutamente buena es aquella cuya máxima puede contenerse siempre a sí misma considerada como una ley universal” es sintético porque “por análisis del concepto de una voluntad absolutamente buena no se puede hallar esa propiedad de la máxima” (GMS 447). Creo que esto es una afirmación errónea, o al menos una forma pobre de expresar las cosas. Lo que es sintético es que la ley moral *vale para nosotros* —es decir, que somos capaces de tener voluntades absolutamente buenas—. La afirmación de que la buena voluntad es aquella cuya máxima es universalizable es sintética únicamente si el término “buena” está siendo usado en un sentido normativo pleno, es decir, si significa una exigencia para nosotros.

⁵⁷ Formulé una versión anterior de este argumento en un comentario al artículo de David Cummiskey titulado

“Kant’s Refutation of Consequentialism” dentro de las reuniones de la Asociación Filosófica Americana en 1988, por lo que quisiera agradecerle a Cummiskey el haberme animado a hacerlo.

⁵⁸ Quizás vale la pena decir algo sobre lo que significa afirmar que una máxima tiene una “forma”. Se piensa ordinariamente que la “forma” de una cosa descansa en las relaciones entre sus partes, y las partes de la máxima de una acción —por tomar el caso más simple— son la acción a ser realizada y el propósito a ser buscado. La plausibilidad de la idea de Kant según la cual la rectitud de una acción descansa en la forma de su máxima puede apreciarse de modo intuitivo mediante la consideración de las siguientes tríadas de máximas:

- A) Derribaré a Alex para alejarlo de la trayectoria de una bala.
- B) Derribaré a Alex para desahogar mi coraje.
- C) Golpearé un saco de arena para desahogar mi coraje.

O bien:

- A) Evitaré visitar a mi abuela en el hospital para evitar un contagio al que soy particularmente susceptible.
- B) Evitaré visitar a mi abuela en el hospital para ahorrarme una experiencia desagradable.
- C) Evitaré ver la televisión en los horarios estelares para evitarme una experiencia desagradable.

En cada conjunto, las máximas A y B tienen que ver con el mismo acto o con la misma omisión; sin embargo, adoptar la máxima A es permisible o incluso bueno, mientras que adoptar la B es malo. Sin embargo, eso no se debe simplemente al propósito de la máxima B, pues la máxima C contiene el mismo propósito que, de nueva cuenta, es permisible. Lo que está mal con la acción cuya máxima es B no está ni en la acción que se realiza ni en el propósito por el cual se ejecuta, sino que está en la relación entre ambos, y la relación entre las dos partes de la máxima es su forma.

⁵⁹ Explico mi postura acerca de cómo debe aplicarse la Fórmula de la Ley Universal de un modo más completo en “La Fórmula de la Ley Universal de Kant”, capítulo III de este volumen.

⁶⁰ Es importante tener en mente que estas consideraciones por sí mismas no muestran por qué la acción es irracional. Todo lo que este argumento muestra es por qué la máxima no puede ser querida como ley: no muestra por qué un ser racional sólo debe querer máximas que puedan quererse como leyes. De cara a esa parte del argumento debemos de dar el paso ulterior que se describe en la conclusión de este ensayo.

⁶¹ Por ejemplo, después de alabar y afirmar la concepción de Kant sobre la autonomía de la voluntad, Hegel dice lo siguiente: “[...] sin embargo, adherirse a la posición exclusivamente moral sin hacer la transición a la concepción de la ética es reducir esta ganancia a un mero formalismo [...] por supuesto, se puede introducir material desde afuera y, en consecuencia, se puede llegar a deberes

particulares de la misma manera [...]”, *The Philosophy of Right*, trans. T.M. Knox, pp. 89-90. Le debo esta referencia a Daniel Brudney.

⁶² Ver sobre todo *Leviathan*, I, 14.

⁶³ Esto puede ser particularmente difícil de ver debido a que los argumentos que los racionalistas británicos usaron para mostrar que las leyes morales son en efecto leyes de la razón son similares a los que Kant usa para mostrar que las leyes morales son leyes que debemos de querer racionalmente. En estricto sentido, los racionalistas no deben de dar argumentos para las leyes morales, dado que ellos piensan que estas leyes son autoevidentes. Pero Clarke, sobre todo, trata de grabar esta autoevidencia en su audiencia mediante el apelo a argumentos derivados de la “regla de oro”, los cuales a su vez son parecidos a los del imperativo categórico. Clarke dice, por ejemplo, que si no fuéramos corruptos “sería imposible que un hombre, de modo contrario a la razón eterna de las cosas, deseara obtener una pequeña ganancia para sí mismo mediante la violencia y el daño para con su vecino; como imposible sería también que deseara despojarse de las cosas necesarias para él en aras de satisfacer la codicia y la ambición de otro” (Clarke, pp. 619-620/208).

⁶⁴ Price, p. 41/141; Hutcheson, *Inquiry Concerning the Original of Our Ideas of Virtue or Moral Good*, p. 305.

⁶⁵ G.E. Moore, *Principia Ethica*, pp. 5-17.

⁶⁶ Ross, pp. 7-12.