

# ACTUAR POR UNA RAZÓN

CHRISTINE M. KORSGAARD

What do we mean when we say we act “for a reason”? What is the connection between Reason, as a faculty, and the reasons of our actions? This article maintains that Aristotle and Kant had a similar answer to this question. Moreover: the answer they give can help us to clarify the controversy between moral realism and empiricism regarding the ontological and epistemological status of what we call the reason of an action.

## I. INTRODUCCIÓN: RAZÓN Y RAZONES

La cuestión que voy a tratar hoy es qué es una razón práctica: es decir, a qué nos referimos cuando hablamos de “la razón de una acción” y qué ocurre cuando alguien actúa por una razón. Considero que la respuesta que voy a dar es común a Aristóteles y Kant, y que les distingue de prácticamente cualquier otro pensador. También voy a sugerir que su respuesta es correcta debido a una razón de peso. Como trataré de explicar, el enfoque que a mi parecer encontramos en Aristóteles y Kant nos permite relacionar su explicación de qué son las razones con una característica importante de su explicación de qué es la Razón; a saber, que la Razón es, de un modo particular, la dimensión o aspecto *activo* de la mente.

En términos más generales, cuando hablamos de razón, parece que tengamos en mente tres cosas diferentes. En la tradición filosófica, razón se refiere más al aspecto activo de la mente que al pasivo o receptivo. Tomada en este sentido, razón se opone a percepción, sensación y, quizás, emoción, que son formas de padecer o

que al menos lo requieren. El contraste no es enteramente aporético, puesto que parece claro que la receptividad misma no puede entenderse como algo enteramente pasivo. El mundo percibido no entra en la mente sin más, como si de una puerta abierta se tratara. Al sentir el mundo y responder ante él, nuestras mentes interactúan con él y la actividad de nuestros sentidos contribuye a perfilar el carácter del mundo percibido. Aunque a cierto nivel es innata y automática, esta contribución puede verse modelada y ampliada por el aprendizaje, modificada por la habituación y la experiencia, y quizás incluso puede ser dirigida de forma consciente. No obstante, la actividad mental que asociamos a la *Razón* va más allá incluso de la actividad implicada en la receptividad más sofisticada. Razonar es una actividad autoconsciente y autodirigida mediante la cual modelamos deliberadamente las informaciones de la receptividad. Esto ocurre tanto en el caso del razonamiento teórico, mediante el cual construimos una explicación científica del mundo, como en el caso del razonamiento práctico, cuya manifestación característica es la elección.

Tradicionalmente, la razón también se ha identificado con el empleo de ciertos principios o con una mera conformidad con dichos principios. Entre ellos se encuentran por ejemplo los principios de la inferencia lógica, los principios que Kant identificó como principios del entendimiento, los principios matemáticos y los principios de la razón práctica. Se dice que una persona es razonable cuando sus creencias y acciones se ajustan a los mandatos de dichos principios, o cuando se guía por ellos de forma deliberada. Y, por último, hay consideraciones particulares, que favorecen una creencia o acción, a las cuales llamamos “razones”.

El empleo de la palabra inglesa “reason” (*razón*) en todos estos contextos, así como las traducciones de términos equivalentes en otras lenguas, sugiere una conexión, pero ¿cuál exactamente? Considero que la concepción que tienen Aristóteles y Kant de lo que son las razones prácticas nos puede ayudar a responder a esta cuestión mostrando cuanto es distintivo y específicamente activo en el hecho de actuar por una razón. Cuando menos, es esto lo que voy a sostener a continuación.

## II. TRES CUESTIONES REFERENTES A LAS RAZONES

En realidad hay tres cuestiones, o al menos tres, referentes a la ontología de las razones de una acción. La primera cuestión es qué tipos de ítems o asuntos son considerados como razones de una acción —en particular, si las razones nos las proporcionan nuestros estados y actitudes mentales o más bien los hechos en los que se basan dichos estados y actitudes—. (Explicaré este punto en breve.) La segunda cuestión es qué tipos de hechos referentes a las acciones son relevantes para determinar las razones y, en particular, si las razones siempre nacen de los objetivos alcanzados mediante la acción o si en ocasiones nacen de otras propiedades de la acción, como por ejemplo que ésta sea justa o buena. Esta cuestión se conoce principalmente a causa del debate entre consecuencialistas y deontologistas. La tercera cuestión es cómo se relacionan las razones de una acción con las acciones mismas, bien se entienda esta relación como algo causal, bien de otra manera<sup>1</sup>. Por decirlo en unos términos más familiares: esta es la cuestión de a qué nos referimos cuando decimos que alguien está “motivado”.

¿Cómo respondemos a estas cuestiones? La mayoría de filósofos estarían de acuerdo en que las razones prácticas tienen al menos alguna de las siguientes propiedades: (1) Son normativas, es decir, hacen un requerimiento o una exigencia válidos a quienes las tienen. (2) Son motivadoras, es decir, en un determinado contexto, los agentes que tienen dichas razones se verán inspirados a actuar

---

1. Las respuestas admiten una agrupación aproximada, aunque sólo aproximada. Los empiristas piensan que las razones nos las proporcionan nuestros estados mentales, especialmente nuestros deseos; que los hechos relevantes conciernen a la deseabilidad de los objetivos que se alcanzan mediante la acción; y que la relación entre razones y acciones es causal. Los racionalistas creen que las razones nos las proporcionan los hechos en virtud de los cuales la acción es buena; que esos hechos no pueden limitarse a la deseabilidad de los objetivos que se alcanzan mediante la acción, aunque pueden concernir a propiedades intrínsecas a la acción misma; y que la acción no está causada por la razón, sino por la respuesta del agente a la razón. Hasta cierto punto, esta conferencia sigue la conocida estrategia kantiana de proponer argumentos mostrando cómo el debate entre racionalistas y empiristas conduce a un impasse.

de acuerdo con ellas<sup>2</sup>. Y (3) son motivadoras en virtud de su normatividad, es decir, que las personas se ven movidas a hacer algo por la normatividad de las razones que tienen para hacerlo, por la conciencia de que hay alguna consideración que les exige hacerlo. Llamaré a esta propiedad ser “normativamente motivadoras” y, aunque sea controvertido, me inclino a asumir que esto es lo que debería ser una razón práctica. Respondemos a las cuestiones sobre la ontología de las razones cuando nos preguntarnos si los asuntos o ítems candidatos a ser razones podrían tener las propiedades en cuestión, mientras no perdemos de vista la conexión entre Razón y razones.

La primera cuestión —si las razones nos las proporcionan los estados mentales o los hechos en los que se basan dichos estados— conduce a un problema al que llamo el problema de la estructura reflexiva de las razones, problema que describo en la siguiente sección. Entonces mostraré cómo el planteamiento de Aristóteles y Kant resuelve este problema, por el modo en que resuelve la segunda cuestión, relativa a si el valor de las acciones reside en sus consecuencias o en otro lugar. Finalmente, en la última sección hablaré sobre la cuestión referente a la relación entre razones y acciones.

### III. ESTADOS MENTALES Y PROPIEDADES BIEN-HACIENTES

Bernard Williams escribió una vez: “Desear hacer algo es sin duda una razón para hacerlo”<sup>3</sup>. Joseph Raz discrepa. “Los deseos no son razones para realizar una acción”, escribe. “El hecho de que [las acciones] tengan un cierto valor —que realizarlas sea algo bue-

---

2. Estas observaciones son, naturalmente, tautológicas. Esto se debe a que las propiedades en cuestión son esencialmente indefinibles. Las dos propiedades que he señalado se suelen llamar internalismo normativo e internalismo motivacional, si bien prefiero evitar ambos términos.

3. B. WILLIAMS, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge MA, 1985, p. 19.

no debido al mérito intrínseco de la acción o de sus consecuencias— es la razón paradigmática de la acción”<sup>4</sup>. El debate sobre si las razones nos las proporcionan los estados mentales o los hechos relacionados con el valor de las acciones se plantea en parte porque nuestra práctica ordinaria de ofrecer razones parece ir en ambas direcciones. Imaginemos que pregunto: “¿Por qué fue Jack a Chicago?” En ocasiones ofrecemos como respuesta algún estado mental de Jack. Podríamos decir, por ejemplo, que “Jack quería visitar a su madre”. El estado mental puede ser un deseo, como sucede en el ejemplo que acabo de mencionar, o puede ser una creencia. “Jack creía que su madre necesitaba su ayuda”. Muchos filósofos creen que la razón nos la proporciona el par creencia/deseo. Por ejemplo, “Jack quería visitar a su madre y creía que ésta se encontraba en Chicago”; o, “Jack quería ayudar a su madre y creía que podría ayudarla yendo a Chicago”. Según estos ejemplos, las respuestas que he dado anteriormente son parciales y se basan en la suposición de que el interrogador fácilmente puede resolver el resto por sí mismo. Cuando respondo que “Jack quería visitar a su madre”, por ejemplo, dejo que el interrogador concluya que Jack creía que su madre se encontraba en Chicago.

No obstante, filósofos como Raz insisten en que, a pesar del hecho de que respondamos a preguntas de este modo, la razón no nos la proporciona los estados mentales de Jack, sino ciertos hechos a los cuales se deben dichos estados mentales: hechos referentes a lo que voy a designar como las propiedades “bien-hacientes” (*good-making properties*) de las acciones. Una anotación importante: al utilizar la expresión propiedades “bien-hacientes” no pretendo prejuzgar si los agentes siempre actúan a causa de lo que ellos consideran como bueno en cualquier sentido moral o sustancial<sup>5</sup>. Aquí

4. J. RAZ, *Engaging Reason*, Oxford University Press, Oxford, 1999, p. 63. Raz en realidad dice «opciones» en lugar de acciones, pero se refiere a las acciones entre las que escogemos. De modo que he cambiado la cita para que quede más claro en este contexto.

5. En otras palabras, busco el significado de actuar por una razón en el sentido descriptivo de razón. Una característica importante de los términos «razón», «racional», etcétera, es que admiten tanto un uso descriptivo como uno normativo. En el sentido descriptivo, una persona puede actuar «racionalmente» mientras

utilizo la palabra «bien» para referirme de manera general a cualquier cosa concerniente a la acción que la torne elegible para el agente. Si San Agustín está en lo cierto, entonces la maldad de una acción puede ser una de sus propiedades bien-hacientes en el sentido formal en que estoy utilizando el término<sup>6</sup>. Aún nos podemos preguntar si lo que da al joven Agustín una razón para robar las famosas peras es el hecho de que la acción sea mala o su deseo de hacer algo malo. Los partidarios de la postura de que las propiedades bien-hacientes son razones, dirían que lo que le da la razón para robar es el *hecho* de que la acción sea mala, no su deseo de hacer el mal. Después de todo, mantienen estos filósofos, las razones son cosas con base en las cuales actúan los agentes. El agente se encuentra frente a la razón, y la razón le hace una especie de requerimiento o exigencia, le dice que se ha de realizar cierta acción o, al menos, que es susceptible de ser elegida y realizada. Así, deberíamos identificar como razones los tipos de ítems que los deliberadores en primera persona consideran como razones, el tipo de ítems o asuntos que desempeñan un rol en la deliberación. Y —dejando a Agustín y volviendo al más benigno Jack— a menos que Jack sea realmente una persona muy absorta en sí misma, lo que le plantea una exigencia no son sus propios estados mentales, sino cuanto hay de bueno en la acción que se propone hacer. Después de todo, si preguntamos a Jack por qué va a Chicago, sería extraño

---

actúa por una razón buena o por una mala; acción racional se opone a razón no-racional o quizás un simple movimiento o expresión. En el sentido normativo, se considera que alguien actúa racionalmente sólo cuando la razón es buena. Por lo tanto podemos decir «ésta es una razón terrible» (sentido descriptivo) o «ésta no es ninguna razón» (sentido normativo) y ser dos afirmaciones equivalentes. El propósito de centrarme en el sentido descriptivo es que una vez que hemos identificado qué acción o actividad tenemos en mente cuando hablamos de «actuar por una razón», podemos ser capaces de localizar el sentido normativo preguntando qué se considera que está bien en una actividad concreta. Como señalaré más adelante, creo que la interpretación que presento en esta conferencia de actuar por una razón, respalda la postura de que actuar de acuerdo con el imperativo categórico es un modo de que actuar por una razón sea algo que esté bien. Ver nota 26.

6. ST. AUGUSTINE, *Confessions*, trad. R. S. Pine-Coffin, Penguin Books, 1961, Book II. Section 4, p. 47.

que respondiera: “Porque quiero”. Efectivamente, podría decir: “Porque quiero ayudar a mi madre”, pero, de acuerdo con los defensores de las propiedades bien-hacientes, no deberíamos entender que esta formulación expresa la idea de que su deseo es su razón, ya que también podría decir, con exactamente la misma fuerza: “Porque mi madre necesita mi ayuda”. Ciertamente parece probable que cuando Jack hable *consigo* mismo sobre la situación y decida qué hacer, hable consigo mismo acerca de su madre y los problemas que ella tiene, y no sobre sus propios estados mentales. De modo que si responde: “Voy porque quiero ayudar a mi madre”, en lugar de interpretar que su deseo es su razón, deberíamos entenderlo como una forma de manifestar que él piensa que tiene y está respondiendo a una razón. Aquí describe su propia respuesta a la razón como algo que quiere, como un deseo. Pero igualmente aceptable, o incluso más, podría ser la respuesta: “Necesito ayudar a mi madre” o “*Tengo que* ayudar a mi madre” donde “necesito” o “tengo que” no se refieren meramente a un estado psicológico (o no a un estado *meramente psicológico*), sino a una respuesta normativa —algo del tipo: “Siento que tengo la obligación de ayudar a mi madre”.

Sin embargo, la opinión de que las razones se deben a las propiedades bien-hacientes de las acciones propuestas se encuentra también con ciertas objeciones, ya que no todos coinciden en decir que las propiedades (supuestamente) bien-hacientes de la acción, por sí mismas, puedan ser normativas o motivadoras. Por un lado, encontramos las objeciones habituales al realismo normativo. Quienes discrepan del realismo insisten en que los hechos y las propiedades naturales por sí mismos (como el hecho de que una acción podría ayudar a la madre de una persona) son normativamente inertes. Por otro, encontramos dificultades a la hora de explicar la motivación y el sentido de obligación haciendo referencia solamente a las propiedades bien-hacientes de las acciones. Esto se debe a que quienes son conscientes de las propiedades bien-hacientes de la acción a veces no se sienten motivados por ellas o no reconocen que presenten ningún tipo de requerimiento o exigencia normativa. Para que las propiedades bien-hacientes de

las acciones tengan efectos normativos y motivacionales y hagan un requerimiento sobre el agente de modo que éste actúe de acuerdo con tal requerimiento, debe darse una condición: el agente debe tomarlas como propiedades bien-hacientes y ser motivado de acuerdo con ellas. Por su parte, los defensores de los estados mentales argumentarán que cuando alguien no responde a las propiedades bien-hacientes en cuestión, cabe identificar aquello que es preciso añadir para provocar la respuesta. Así, en el caso de una persona que no estuviera motivada por la necesidad que tiene su madre de recibir ayuda, podríamos añadir un deseo de ayudarla. En el caso de una persona que no encontrara ninguna exigencia normativa asociada al hecho de ayudar a su madre, podríamos añadir la creencia de que todos deberíamos ayudar a nuestra familia. Y de este modo parece que, a fin de cuentas, volvemos otra vez a la opinión de que la fuerza que nos da una razón para hacer algo surge, al menos en parte, de los estados mentales del agente.

Los defensores de las propiedades bien-hacientes negarían esto. Dirían que el problema que he descrito radica solamente en que se ve desde dos puntos de vista diferentes. Cuando hablamos en tercera persona sobre el hecho de que un agente respondió o no a las razones que tenía frente a él, hablamos de sus estados mentales, puesto que ellos constituyen las respuestas en cuestión. Sin embargo, esto no quiere decir que los estados mentales formen parte de la razón, ni que desempeñen función alguna en las propias deliberaciones del agente. Las propiedades bien-hacientes de la acción proporcionan la razón, y decir que el agente desea ayudar o siente que debe ayudar equivale a decir que está respondiendo adecuadamente a las propiedades bien-hacientes de ayudar. Después de todo, si las propiedades bien-hacientes no tienen por sí mismas ninguna fuerza motivadora o normativa —si tenemos que añadir los estados mentales con el fin de obtener una fuerza motivadora o normativa—, entonces alguien que careciera de estados mentales permanecería impassible ante las propiedades supuestamente bien-hacientes en cuestión. Sin embargo, con toda seguridad echamos algo en falta en alguien que, pongamos por caso, no encuentre ninguna consideración normativamente motivadora en el hecho de que



su madre necesite ayuda. Los estados mentales no se añaden para explicar o proporcionar la fuerza normativa y motivacional de la razón, sino que simplemente son identificados por una tercera persona como la respuesta apropiada a la fuerza normativa y motivacional de la razón.

Un problema secundario implícito en este argumento es que parece haber dos tipos de casos: los referentes a lo permisible y los referentes a lo obligatorio. Hay casos en los que la existencia de la razón parece depender de un estado mental, en particular un deseo, y casos en los que esto no ocurre. Supongamos que la madre de Jack no necesitara ayuda y que la única razón posible para ir a Chicago fuera que Jack disfrutara visitando a su madre. En este caso, el hecho de que realizar un viaje a Chicago que proporcionará compañía a su madre sea una propiedad bien-haciente de realizar el viaje, sí depende de que Jack desea ver a su madre. Y, esto parece indicar que algunas razones sí dependen, en última instancia, de las actitudes y estados mentales. Pero esta pequeña dificultad puede aligerarse. Quienes defienden que las razones son propiedades bien-hacientes estarían de acuerdo en que una de las posibles propiedades bien-hacientes de una acción es que dicha acción satisfaga el deseo del agente —o, dicho de otro modo—, que satisfaga el deseo de alguien.

No obstante, hay un problema más profundo en la opinión de que los estados mentales que a veces mencionamos cuando somos interrogados acerca de nuestras razones, sean las respuestas apropiadas a razones que existen con independencia de tales estados mentales. Pues, ¿qué significa decir que la motivación o un sentido de obligación es la respuesta *apropiada*? Esa afirmación en sí misma parece ser normativa —pues no decimos simplemente que es la respuesta sea habitual o natural—. Así, la idea parece ser que los estados mentales en cuestión, —deseo, sentido de obligación o la creencia de que existe una obligación o como queramos llamarlo— son respuestas para las cuales hay una razón. De modo que ahora parecemos tener razones para sentirnos motivados y obligados por nuestras razones. El primer estrato de razones son ciertos hechos referentes a las propiedades bien-hacientes de las acciones, y el se-

gundo estrato de razones son hechos referentes a cómo se debe responder a esas propiedades bien-hacientes. ¿Necesitamos otro estrato más de razones que haga referencia a cómo se debe responder a las razones del segundo conjunto y así sucesivamente?

El defensor de las propiedades bien-hacientes volverá a negar esto. Si una persona no responde adecuadamente a las propiedades bien-hacientes de una acción, uno puede afirmar que esa persona es irracional y que no hay nada más que decir al respecto. Esto es a lo que equivale la normatividad de las propiedades bien-hacientes de la acción —que se sea irracional si no se responde de cierta manera—. En otras palabras, la racionalidad puede definirse simplemente en términos de la idoneidad de ciertas respuestas. Un ser prácticamente racional es por definición aquél que está motivado para realizar acciones por la percepción o conciencia de las propiedades bien-hacientes de dichas acciones<sup>7</sup>.

Pero ahora tenemos que ser algo más concretos acerca de lo que todo esto significa, porque aquí se abren dos posibilidades. Uno puede percibir o ser consciente de X, pero no bajo la descripción X. ¿Acaso un agente racional encuentra su razón en las propiedades bien-hacientes de la acción por sí mismas, o en el hecho de que dichas propiedades hagan que la acción sea buena? Supongamos que para una madre es bueno proteger a sus hijos del peligro. Una leona que protege a sus cachorros de un depredador, ¿está actuando por una razón o de forma racional? Quizás no sepamos exactamente cómo entender las representaciones mentales de la leona, pero ella es un agente, no un mecanismo, y está claro que hay algo que hace que la leona actúe de ese modo con el fin de proteger a

---

7. En algún otro momento he argumentado que esta estrategia no puede funcionar porque, efectivamente, frena el intento de dar una explicación descriptiva del significado de racionalidad. Véase mi libro “The Normativity of Instrumental Reason” G. GARRET Y B. GAUT (eds.), *Ethics and Practical Reason*, Clarendon Press, Oxford, 1997, p. 243. El argumento de esta conferencia es hacer el bien según ese supuesto, aunque en esta conferencia no aborde directamente la idea de definir la razón en términos de razones.

sus cachorros<sup>8</sup>. Este fin guía sus movimientos y en ese sentido los motiva, y dados los riesgos que está dispuesta a correr por el bien de sus cachorros, incluso nos podríamos ver tentados a afirmar que actúa bajo la influencia de una exigencia normativa. Si esto es todo lo que conlleva la agencia racional, entonces está claro que no implica el ejercicio de ningún poder específicamente humano que podríamos identificar con la facultad de la Razón: es únicamente una forma de describir ciertas acciones desde fuera, a saber aquellas que cumplen los principios racionales o las consideraciones particulares que llamamos “razones”.

Por otra parte, podemos insistir en que hay algo distinto en el caso humano, algo que implica la facultad de la Razón. El ser humano es consciente de la razón como razón; identifica las propiedades bien-hacientes de la acción bajo la descripción «bueno» o «razón» o «bien» o alguna otra descripción normativa. No actúa simplemente de acuerdo con una consideración normativa, sino con base en ella. De este modo, la acción racional no es sólo una cuestión de sentirse motivado por ciertos hechos sobre las propiedades bien-hacientes de las acciones —por ejemplo, que la acción ayudará a la madre de uno, o que satisfará su propio deseo—. Más bien, es una cuestión de sentirse motivado por la conciencia o creencia de que esos hechos constituyen las propiedades bien-hacientes de la acción. Actuar racionalmente es actuar desde la creencia de que lo que se está haciendo es bueno. Pero, ¿no demuestra esto que la fuerza normativa pertenece después de todo a un estado mental?

Para comprender la respuesta, debemos primeramente preguntarnos qué significa creer que los hechos constituyen propiedades bien-hacientes. Recordemos que estamos utilizando la palabra “bien” (*good*) en un sentido mínimo y formal. Decir que los hechos constituyen propiedades bien-hacientes en este sentido es simplemente decir que proporcionan al agente lo que éste considera

---

8. Véase mi próximo libro *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*, publicado por Oxford University Press. En él encontrarán una argumentación de que los animales no humanos son considerados como agentes.

que son fundamentos adecuados para estar motivado. Esto es lo que significa bondad en este contexto —fundamentos adecuados para la motivación—. Así, decir que alguien está motivado por la conciencia de que las propiedades bien-hacientes de la acción la hacen buena es como decir que alguien está motivado por la conciencia de que tiene fundamentos adecuados para estar motivado: se siente motivado por la idea de que sus motivos son buenos. Así, en cierto sentido, la motivación racional se toma a sí misma por objeto: tiene una estructura esencialmente reflexiva<sup>9</sup>. De hecho, en un determinado momento Kant dice algo así: que deberíamos actuar según máximas que puedan tenerse como objeto a sí mismas como leyes universales de la naturaleza (G 4: 437)<sup>10</sup>. Suena muy misterioso y parece que nos hubiéramos topado con un problema, pero no considero que sea así. Creo que es únicamente un modo de decir que la acción racional es una acción que está motivada de forma autoconsciente, una acción cuya motivación es esencialmente dependiente de la conciencia de su propia idoneidad. Esta

---

9. Me vienen a la mente dos cosas más que, según los filósofos, tienen una estructura esencialmente reflexiva, o se toman a sí mismas por objetos. Una es Dios, tal y como lo concibe Aristóteles en *Metafísica* XII.9, donde se identifica a Dios con la actividad divina de pensar sobre el pensamiento —para Aristóteles, la actividad más perfecta y más puramente activa que pueda darse—. La otra es la identidad personal. Algunos filósofos han afirmado, y con ellos coincido, que las personas no son incidentalmente sino esencialmente conscientes de sí mismas. No es como si alguien tuviera una identidad personal de la que pudiera o no ser consciente; sino que, si alguien no es consciente de su identidad personal, entonces carece de ella. Así, la condición de ser persona se toma a sí misma por objeto. [Véase, por ejemplo, R. NOZIK, *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, Cambridge MA., 1981, Capítulo I, Parte II, pp. 71-114.] Lo que afirmo es que las razones son así, y no considero que se trate de un accidente puesto que, como expongo en *Self-Constitution*, ser persona es esencialmente una actividad, y una persona está en cierto sentido constituida por sus razones.

10. Las referencias a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant se insertan en el texto de la forma convencional, (con la abreviatura G del título en alemán) utilizando los números de volumen y página del *Gesammelte Schriften* de Kant (publicados por la Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin). En las citas de esta obra he utilizado la traducción al castellano de José Mardomingo, Editorial Ariel, Barcelona, 1999.

propiedad —conciencia de su propia idoneidad— es aquélla de la que carece la motivación de la leona<sup>11</sup>.

Por lo tanto, tener una razón es estar motivado por la conciencia de la idoneidad de la propia motivación. ¿Cómo es posible encontrarse en tal estado? Llamaré a este asunto el problema de la estructura reflexiva de las razones. El problema es que una persona puede pensar que tenemos que elegir entre los dos elementos implicados en la motivación. O bien Jack se siente motivado por la necesidad de su madre de recibir ayuda, en cuyo caso uno puede quejarse de que no está ejercitando la razón más de lo que lo hace la leona; o bien Jack se siente motivado por la creencia de que su acción es buena, en cuyo caso uno podría alegar que es un tipo abortivo en sí mismo que realmente debería pensar en su madre en lugar de pensar en lo buenas que son sus acciones.

---

11. En este punto, los defensores de las propiedades bien-hacientes propondrían la siguiente argumentación. La complicada formulación a la que acabo de llegar es el resultado de una definición sumamente amplia de la propiedad bien-haciente que he aceptado al inicio. Recordarán que señalé que con propiedad bien-haciente no quería decir “bien” en un sentido sustancial, sino que me refería únicamente a aquello de la acción que la hace elegible para el agente. Si “elegible” significa “adecuadamente motivadora”, entonces naturalmente se desprende que ser consciente de las propiedades bien-hacientes es precisamente ser consciente de que existen unos fundamentos apropiados para estar motivado. No obstante, los filósofos que proponen definir al agente racional como aquél que está movido por las propiedades bien-hacientes, no quieren decir bien en este sentido mínimo o formal. Más bien, lo que plantearían es definir al agente racional como aquél que está movido por unas propiedades que son genuinamente buenas en un sentido sustancial.

Pero esto no es suficiente, ya que seguimos teniendo el problema de la leona, que de nuevo nos sitúa ante dos posibilidades. Si la protección de sus cachorros es algo genuinamente bueno, en cualquier sentido sustancial que tengamos en mente, y ser racional es estar movido por lo que está genuinamente bien, entonces, en este ejemplo la leona es un agente racional. O, si para esquivar esta cuestión estos filósofos aceptaran que la leona debe saber que su acción es genuinamente buena, entonces todo lo que conseguiría esta maniobra sería añadir una cláusula más a mi definición de agente racional. Un agente racional es aquél que está motivado por la conciencia de que los fundamentos que tiene para realizar una acción son fundamentos adecuados para que se dé una motivación normativa —y que está en lo cierto—. En realidad, no es un modo de esquivar el problema. Lo que acabo de decir constituye un argumento en cuanto que debemos identificar un sentido descriptivo de razón. Véanse también las notas 5 y 7.

Aristóteles y Kant, como voy a explicar a continuación, nos muestran cómo se puede salir de este círculo: cómo pueden combinarse los dos elementos de la motivación; el contenido y el juicio de que algo es bueno. No es esto nada sorprendente, ya que decir que un agente racional está motivado por la idoneidad de estar motivado exactamente del modo en que lo está, es como manifestar las raíces más profundas de la máxima de Kant, que dice que un agente moralmente bueno no actúa simplemente de acuerdo con el deber sino *desde* él. De hecho, lo que acabo de argumentar es que los problemas que suelen asociarse a la idea de Kant de actuar desde el deber —la apariencia de que de alguna manera esto excluye actuar desde motivos más atractivos como sentir una preocupación directa por los demás— es un problema que surge desde la misma naturaleza de la razón de una acción. Para explicar cómo resuelven Aristóteles y Kant el problema de la estructura reflexiva de las razones, vuelvo ahora a la segunda de las tres preguntas que he planteado anteriormente: si la razón de una acción reside siempre en el objetivo que se alcanza mediante la realización de la misma, o en otras propiedades de dicha acción.

#### IV. LA BONDAD DE UNA ACCIÓN

Según varias conocidas teorías sobre la bondad, los criterios de bondad de una cosa vienen dados por la naturaleza de la cosa misma, especialmente por su naturaleza funcional. Una cosa es buena cuando tiene las propiedades que la hacen buena en su ser lo que es o en hacer lo que hace. Si esas teorías son correctas, para determinar qué es lo que hace que una acción sea buena deberíamos preguntarnos en primer lugar qué es una acción —cuál es su naturaleza funcional— y entonces conoceremos qué es lo que la hace buena, a qué criterios está sujeta.

John Stuart Mill pensaba que conocía la respuesta a ambas cuestiones. En los primeros párrafos de *Utilitarismo* dice: “Toda acción se realiza con vistas a un fin, y parece natural suponer que

las reglas de una acción deban tomar todo su carácter y color del fin al cual se subordinan”<sup>12</sup>. Según Mill, una acción es esencialmente producción, y por ello su función es causar algo, alcanzar algún fin. Que la acción sea o no buena, concluye Mill, depende de si lo que causa es bueno, o tan bueno como pueda serlo<sup>13</sup>.

No obstante, a los filósofos no siempre les ha resultado evidente que la acción sea esencialmente producción. En el Libro VI de *Ética a Nicómaco*, dice Aristóteles: “Entre las cosas que pueden ser de otra manera están lo que es objeto de producción y lo que es objeto de acción o actuación, y una cosa es la producción y otra la acción...; de modo que también la disposición racional apropiada para la acción es cosa distinta de la disposición racional para la producción. Por tanto, tampoco se incluyen la una a la otra; en efecto, ni la acción es producción, ni la producción es acción” (NE VI.4 1140a1-15)<sup>14</sup>.

Según Aristóteles, acción y producción son dos cosas distintas. En el siguiente párrafo Aristóteles señala una de las diferencias más importantes entre ambos conceptos, a saber: “El fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo: la buena actuación misma es un fin” (EN, VI. 5 1140b5-10). Aris-

12. J. STUART MILL, *Utilitarianism*, Hackett Publishing, Indianapolis, 1979, p. 2.

13. En realidad, Mill se equivoca en este punto. Las teorías que menciona en el texto sobre bondad buscan identificar lo que se llama en ocasiones criterios “internos” o “constitutivos” de la bondad. Se trata de criterios que toman un objeto en virtud de lo que es. En la teoría de la acción de Mill, el único estándar constitutivo de las acciones es la efectividad. La consecución de un buen fin, en contraposición a cualquier fin, es sólo un criterio externo de las acciones. Teóricamente hablando, tener como objetivo el bien es una limitación menor de la acción. Véase más sobre criterio internos o constitutivos en “The Normativity of Instrumental Reason” (ya citado), especialmente pp. 249-250 y en “Self-Constitution in the Ethics of Plato and Kant”, *The Journal of Ethics*, 3: 1-29, 1999, pp. 14-15.

14. Las referencias a la obra *Ética a Nicómaco* de Aristóteles se insertan en el texto con la abreviatura EN seguida de los números de libro y sección, posteriormente los números de línea y columna referidos a la edición estándar del texto griego de Immanuel Bekker, utilizada de forma estándar en los estudios de Aristóteles. Dichos números aparecen en los márgenes de prácticamente todas las traducciones. Para esta versión se ha utilizado la traducción de María Araujo y Julián Marías, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994.

tóteles afirma que las acciones, o al menos las acciones buenas, se eligen por sí mismas, no por algo que ellas produzcan.

En realidad, esta es una de tres cosas diferentes que Aristóteles nos señala para explicar por qué las acciones buenas son realizadas por agentes virtuosos. En primer lugar, al menos en algunos casos, un acto se hace por algún propósito o fin específico. Por ejemplo, Aristóteles dice que un hombre valiente que muere en la batalla entrega su vida por el bien de su patria o por sus amigos (EN, IX.8 1169a17-30). Del mismo modo, parece lógico decir que una persona generosa que hace una donación quiere ayudar a alguien; una persona magnífica que presenta una obra de teatro quiere deleitar a la ciudad, un hombre ingenioso quiere entretener a su audiencia, etcétera. A su vez, como acabo de mencionar, Aristóteles sostiene que las acciones virtuosas se hacen por sí mismas. Y, por último, nos dice también que las acciones virtuosas se hacen por lo noble (*to kalon*). (ej. EN, III.7 1115b12; III.8 1116b3; III.9 1117b9, 1117b17; III.11 1119b15; IV.1 1120a23; IV.2 1122b6).

Si suponemos que la razón de una acción reside en su propósito, las anteriores notas podrían parecer tres formas contradictorias o enfrentadas de explicar el propósito u objetivo de una acción virtuosa. Al analizar cómo concibe Aristóteles una acción entendemos por qué no hay en ello ninguna contradicción. En la teoría de Aristóteles, lo que equivale a la descripción de una acción es lo que él llama *logos* —y que yo traduzco como principio—. Una buena acción es aquella que encarna *orthos logos* o principio correcto —se hace en el momento oportuno, de la forma adecuada, con el objeto correcto— y —lo que es muy importante para mis propósitos— con el fin (aim) correcto. Citando uno de sus muchos pasajes referentes a este tema, dice Aristóteles: “el irritarse está al alcance de cualquiera y es cosa fácil, y también dar dinero y gastarlo; pero darlo a quien debe darse, y en la cuantía y en el momento oportunos, y por la razón y de la manera debidas, ya no está al alcance de todos ni es cosa fácil; por eso el bien es raro, laudable y hermoso” (EN, II.9 1109a25-30).

La clave para entender la opinión de Aristóteles es que el *fin* está incluido en la descripción de la acción, y que lo que elige el



agente es la acción como un todo, *incluido el fin*. Supongamos que nuestro agente es un soldado que elige sacrificar su vida por una victoria para su polis o ciudad. Los griegos suelen considerar que ése es un buen *fin*. Supongamos que nuestro soldado también se sacrifica en el momento correcto: cuando con ello pueda conseguirse algo especialmente bueno y no antes de que sea necesario. Por ejemplo, cortando al enemigo el acceso a sus refuerzos. Además lo hace de la forma correcta, con eficiencia y decisión, quizás también con estilo, etcétera. Así habrá hecho algo valeroso, una buena acción. ¿Por qué lo ha hecho? Su *propósito* o *fin* es asegurar la victoria de su ciudad, pero el objeto de su elección es la acción completa —sacrificar su vida de cierta manera en un momento dado para asegurar la victoria de la ciudad. Escoge todo el conjunto, esto es, hacer-este-acto-por-este-fin. Escoge el conjunto completo como algo que merece la pena hacer por sí mismo, y sin ninguna otra finalidad. “Noble” describe el tipo de valor que tiene el conjunto completo, el valor que ve en dicho conjunto cuando lo elige.

Esto significa que la visión que tiene Aristóteles de la naturaleza de la acción coincide con la de Kant. Kant cree que una acción se describe con una máxima, y que la máxima de una acción es también la máxima de la estructura de “hacer-este-acto-por-este-fin”. Kant no siempre es cuidadoso con el modo en que formula las máximas, y este hecho puede oscurecer el tema que nos ocupa, aunque en la mejor lectura de la fórmula del imperativo categórico, la máxima que se analiza incluye tanto el acto realizado como el fin por el cual se realiza dicho acto. Tiene que incluir las dos cosas, porque la cuestión planteada por la fórmula del imperativo categórico es dilucidar si podría haber una estrategia universal para perseguir *este tipo* de fin mediante *ese tipo* de medios. Por ejemplo, en los propios ejemplos de la *Fundamentación* de Kant, las máximas sometidas al test son algo así como “Me suicidaré para evitar los problemas personales con los que me encuentro” y “Haré una falsa promesa para conseguir algo de dinero en efectivo”. El rechazo de estas máximas identifica como erróneo el conjunto completo —suicidarse para evitar los problemas personales con los

que uno se encuentra, y hacer una falsa promesa para conseguir algo de dinero en efectivo—. La cuestión de si es o no correcto, por ejemplo, suicidarse para salvar la vida de otra persona, queda abierta como un caso distinto para ser analizado aparte. De hecho, el mismo Kant aclara este punto, ya que en su obra *La Metafísica de las Costumbres* plantea la cuestión de si ha hecho o no mal un hombre que ha sido mordido por un perro rabioso y se suicida para evitar perjudicar a otras personas cuando se vuelva loco por la rabia. Suicidarse para evitar un daño grave a otras personas es una acción diferente de suicidarse para evitar los problemas personales con los que uno se encuentra y, como tal, requiere un análisis aparte.

El “valor moral” o hacer algo “desde el deber” funciona en la teoría de Kant como la nobleza en la teoría de Aristóteles. En nuestras acciones no tenemos un propósito alternativo, sino una caracterización de un tipo específico de valor que puede tener un acto determinado realizado por un fin concreto. Cuando un agente considera que debe desear una determinada máxima como ley universal, supone que la acción que describe tiene este tipo de valor. Muchas de las críticas que se suelen hacer a la idea kantiana de actuar desde el deber se basan en la confusión que se encuentra en este punto. La idea de que actuar desde el deber es algo frío, impersonal o incluso egoísta, se basa en la creencia de que el propósito o fin del agente es “para hacer mi deber” en lugar de “para ayudar a mi amigo” o “para salvar a mi patria” o lo que fuera. Pero esto no es correcto. Que una persona sacrifique su vida para salvar a su patria puede ser su deber en cierto caso, pero el deber será hacer ese acto por ese propósito, y la acción completa, tanto acto como propósito, se elegirá como el deber de una persona.

Si me permiten introduciré ahora algunos términos para expresar estas ideas de forma más clara. Supongamos que la forma básica de una máxima kantiana es “Haré este acto-A para promover un fin-F”. Llamemos descripción de una acción a toda la formulación. Así, una acción implica tanto un acto como un fin: un acto hecho por un fin. En los ejemplos que hemos estado viendo, hacer una falsa promesa y suicidarse son lo que yo estoy llamando

“actos” o, como nombraré en alguna ocasión “actos-tipo” (act-type). Hacer una falsa promesa para conseguir algo de dinero en efectivo, suicidarse para evitar los problemas personales con los que uno se encuentra, y suicidarse para evitar un daño a los demás, son lo que estoy llamando “acciones”.

Surge aquí una ligera complicación por el hecho de que los actos, en el sentido que planteo, también se hacen algunas veces por sí mismos, por ningún otro fin, por algún motivo no instrumental como la ira, la compasión o el puro placer de la cosa<sup>15</sup>. En este caso, realizar el acto es en sí mismo el fin. Para describir la acción completa, en este tipo de ejemplo, tenemos que elevar ese hecho a la condición de máxima y decir que lo estamos haciendo por sí mismo, por la deseabilidad inherente a él, o como quiera que sea. Así que, por ejemplo, si elegimos bailar por el puro placer de bailar, entonces bailar es el acto, y bailar por el puro placer de bailar es la acción. Podemos compararlo con una acción diferente que sería alguien que bailara para ganar dinero, o para esquivar las balas que estuvieran disparando a sus pies. Como he dicho anteriormente, en el sentido estricto es la acción el objeto de elección. Y, de acuerdo con Aristóteles y Kant, es la acción propiamente dicha la que es moralmente buena, permisible o mala; noble o, al menos, no innoble ni vil.

---

15. El célebre ejemplo de Kant, en *Fundamentación I*, que habla de una persona compasiva que carece de valor moral, se entiende así: Kant especifica que “él no tiene ningún motivo de vanidad o interés propio” (G 398) y hace la acción por sí misma. El agente que actúa desde el deber también hace la acción por sí misma. Las discusiones sobre el argumento recogido en *Fundamentación I*, en muchas ocasiones no tienen esto en cuenta y suponen en su lugar que Kant está comparando dos propósitos diferentes que uno puede tener en sus acciones, el placer propio y el deber. Para una discusión más detallada, véase mi libro “From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action”, S. ENGSTROM y J. WHITING (eds.), *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge University Press, New York, 1996, pp. 205-213. Kant describe al personaje de otro de sus ejemplos recogidos en el *Fundamentación I*, el comerciante prudente, como un hombre que realiza una acción por una razón instrumental (G 4:397). Si el argumento de este trabajo es correcto, Kant no debería haberlo descrito así: el comerciante prudente, de hecho, escoge algo como “cobrar a mis clientes un precio justo para beneficiarme de la buena reputación de mi negocio” como una acción que merece la pena por sí misma.

La opinión de que las acciones, un-acto-por-un-fin, son tanto los objetos de elección como las portadoras de valor, distingue a Aristóteles y Kant de muchos filósofos morales contemporáneos, no tanto por estar en desacuerdo como por la poca claridad del asunto. Una vez más, nuestra práctica ordinaria de ofrecer razones no nos guía de forma clara. Ya he señalado que cuando preguntamos por la razón de una acción, algunas veces citamos un hecho, y otras un estado mental. Pero otra forma usual de responder a dichas preguntas, pasando por encima de ese debate, es anunciar el propósito del agente. “¿Por qué fue Jack a Chicago?” La respuesta sería “Para visitar a su madre”. El propósito de Jack se ofrece en respuesta a la pregunta sobre su razón. Esto hace que parezca que su propósito es la razón de la elección que hace, y que lo que elige, como respuesta a tener ese propósito, es sólo el acto. No obstante, esta apariencia es, a mi parecer, equivocada.

Para explicar este punto daré primeramente un rodeo. Una forma de reconciliar el discurso de las razones con la distinción que acabo de hacer entre actos y acciones sería diferenciar entre las razones de los actos y las razones de las acciones. Podríamos decir que el acto se realiza en aras del propósito buscado, mientras que la acción completa se realiza por sí misma —por ejemplo porque es noble, lícita o correcta—. Así, podríamos pensar que la confusión surge al pensar que siempre hay “una razón” para explicar lo que uno hace, cuando de hecho la frase “la razón por la que uno hace algo” es ambigua entre la razón del acto y la razón de la acción.

Esta propuesta, si bien tentadora, no es satisfactoria. Uno de sus problemas surge del hecho de que las razones son supuestamente normativas. Si la razón de un acto es su propósito, y las razones son supuestamente normativas, entonces se desprende que el propósito mismo es normativo para el agente. De ningún modo es esto lo que piensan Aristóteles ni Kant. Kant cree que hay algunos propósitos —nuestra propia perfección y la felicidad de los demás— que deberíamos identificar como obligatorios por (uno de las pruebas del imperativo categórico) su test de la contradicción en la voluntad. Esos son los propósitos que debemos estar dispuestos a promover si se nos presenta la oportunidad. Pero Kant no

considera que nuestros propósitos sean en general normativos de este modo. En la teoría de Kant, la normatividad surge de la autonomía —nos ponemos leyes a nosotros mismos—. Pero no escogemos primero un propósito, lo promulgamos como ley y luego, debido a que nos encontramos ante la necesidad de hacerlo, nos las ingeniamos para encontrar un modo de cumplirlo<sup>16</sup>. Si funcionara de este modo estaríamos violando una necesidad autolegislada cada vez que abandonáramos un propósito por ser incapaces de encontrar un modo decente y razonable de alcanzarlo. No es esto lo que ocurre. Si una persona no puede ir a París sin robar el dinero para comprar el billete, ir de polizón en un barco, o arriesgar su vida intentando cruzar el Atlántico en canoa, puede abandonar el proyecto sin por ello violar ninguna norma<sup>17</sup>. Lo que deseamos como leyes son máximas que describen acciones, y normalmente adoptamos un propósito como parte de una acción.

Otro problema referente a esta propuesta es que sugiere que al preguntar por “la razón” por la cual alguien hace algo, el lenguaje habitual es engañoso, porque siempre hay, por así decirlo, dos razones: una para explicar el acto y otra para explicar la acción. Esto sugiere a su vez una forma diferente de ver la situación, que no nos exige decir que la idea de la razón sea ambigua, sino sólo que tendemos a malinterpretar lo que hacemos cuando ofrecemos

---

16. Anteriormente sugerí alguna vez que se podría interpretar que Kant permitiera que las máximas tuvieran propósitos —por ejemplo, en “Morality as Freedom” imagino una máxima como esta: “Haré que mi fin sea conseguir las cosas que deseo”, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, New York, 1996 p. 164—. Ahora considero que no es correcto y que los propósitos se adoptan sólo como parte de acciones completas, por las razones expuestas en el texto. Las máximas asociadas a la contradicción que se encuentra en la prueba del deseo deberían entenderse como máximas esquemáticas de acción: algo como “Haré lo que pueda (de forma decente y razonable) para promover la felicidad de los demás y mi propia perfección”.

17. Considero ahora que es erróneo lo que digo sobre este tema en *The Normativity of Instrumental Reason*, pp. 245 ff., donde describo a un agente que promulga los fines como ley antes de promulgar los medios como ley. En el momento en que escribí ese trabajo, creía que su argumento demostraba que los imperativos hipotéticos dependen de los categóricos; sin embargo, ahora creo que esto muestra que, en sentido estricto, no hay imperativos hipotéticos distintos. Véase la siguiente nota.

una razón. Si Aristóteles y Kant están en lo cierto cuando dicen que las acciones se hacen por sí mismas, entonces parece que cada acción esté hecha por la misma razón, a saber, porque el agente considera que merece la pena hacerla por sí misma. Obviamente no es esto lo que pedimos cuando preguntamos la razón por la cual alguien ha hecho algo, ya que la respuesta es siempre la misma: creía que merecía la pena hacerlo. Lo que sí puede valer la pena es preguntar por una explicación de la acción, una descripción completa de ésta, que nos muestre *por qué* creía esa persona que merecía la pena realizar la acción. Normalmente ya conocemos cuál era el acto, así que la pieza de la descripción de la acción que nos faltaría sería el propósito o fin. “Que alguien vaya a Chicago para visitar a su madre” es inteligible como algo que merece la pena hacer, así que, una vez que colocamos esa pieza en su lugar, comprendemos lo que hizo Jack. Que el propósito por sí mismo no podía ser en realidad el origen de la razón se pone de relieve en lo siguiente: si el propósito proporcionado no consigue hacer que la acción completa merezca la pena, incluso si el propósito se consigue alcanzar mediante el acto, no aceptaremos la respuesta. Supongamos que Jack vive en Indianápolis. En este caso, si les digo que Jack fue a Chicago a comprar una caja de clips no aceptarían la respuesta, aunque sin duda cualquiera puede comprar una caja de clips en Chicago. Dirían que “ésa no puede ser la razón”, no porque el propósito no se consiga mediante la acción, sino porque ir desde Indianápolis hasta Chicago sólo para comprar una caja de clips obviamente no merece la pena. Por lo tanto, cuando preguntamos por la razón no sólo estamos preguntando qué propósito se consiguió mediante el acto —estamos preguntando cuál es el propósito que da sentido a la acción completa—. Y, como apreció Aristóteles, habrá casos en los que decir el propósito no será suficiente para hacer que la acción sea inteligible incluso cuando, por así decirlo, tenga peso suficiente para respaldar el acto. “¿Por qué fue Jack a París?”, —preguntamos—. “Siempre quiso ver la Torre Eiffel” es la respuesta. “Pero, ¿por qué justo ahora?” —insta el interrogador—, puesto que Jack ha desaparecido de forma repentina en mitad del semestre. Y, como dice Aristóteles, para que la acción merezca la pena también debe realizarse en el momento

oportuno y del modo adecuado. Así que la práctica de responder a la pregunta motivacional “por qué” citando el propósito del agente no implica realmente que lo que elegimos sean actos, y que nuestras razones nos las proporcionen nuestros propios propósitos. Lo que ocurre es que el propósito suele ser, aunque no siempre, la pieza que falta en la máxima del agente, la pieza que necesitamos colocar en su lugar antes de que podamos entender por qué el agente creyó que merecía la pena realizar esa acción<sup>18</sup>.

El modo en que Kant presenta los imperativos hipotéticos y categóricos en la *Fundamentación* sugiere que él mismo puede haber caído en el tipo de confusión que he descrito, al menos en cuanto se refiere a las acciones malas. Los presenta como dos tipos de imperativos diferentes, los equipara, y en ocasiones hace comentarios que indican que actuamos o bien en función de uno, o *bien* en función de otro<sup>19</sup>. Por ejemplo, en un momento dado, tras distinguir entre los dos imperativos, Kant compara a una persona que evita hacer una falsa promesa porque ésta es “mala por sí misma” (G 4:419) con alguien que evita hacer una falsa promesa porque si sale a la luz perjudicará a su reputación.

Como he dicho anteriormente, lo que para Kant en realidad es “malo por sí mismo” es hacer una falsa promesa para conseguir

---

18. Gisela Striker me recuerda que una palabra frecuentemente traducida del griego como “reason” (*razón*) en el sentido de *a reason (una razón) es aition*: el porqué o la causa. El propósito de una acción es su causa final, la cual aparece como una parte del *logos*. Las traducciones de este tipo recogen así la tendencia a identificar la razón con el propósito.

19. Me vienen a la mente comentarios que sugieren que una acción mala o heterónoma se hace según imperativos hipotéticos, mientras que una acción buena o autónoma implica imperativos categóricos. Véase por ejemplo G 4:441, en donde Kant asocia las explicaciones heterónomas de la moralidad con imperativos hipotéticos. De hecho, si las acciones se eligen por sí mismas, entonces todas las acciones se eligen de acuerdo con una ley que tiene elementos de ambos imperativos. La acción debe elegirse como algo bueno en sí mismo, lo que significa que está regida por el imperativo categórico. Y cada acción debe implicar un acto que constituya un medio para alcanzar un fin, en un sentido muy amplio de la palabra “medio” —puede causar el fin, constituirlo, realizarlo o lo que proceda en cada caso—. La forma correcta de entender que la ley rige la acción, creo, es como un imperativo categórico práctico, en el que el elemento instrumental se introduce con la creencia de que la ley debe ser práctica.

algo de dinero. El desliz es comprensible, aunque se requiere tiempo para explicarlo. Como ya he mencionado, en la mejor lectura de la fórmula del imperativo categórico, la cuestión de si podemos universalizar la máxima es una cuestión de si podemos querer la práctica universal de perseguir ese fin por esos medios. O, para decirlo más exactamente, nos preguntamos si se puede desear formar parte de un orden de cosas en el cual ésta fuera la práctica universal y, al mismo tiempo, querer de forma racional la máxima en cuestión. Por ejemplo, nos preguntamos si podríamos desear formar parte de un orden de cosas en el cual cualquier persona que necesitara dinero intentara conseguirlo por medio de una falsa promesa y, al mismo tiempo, esa persona deseara la máxima de conseguir dinero para sí por medio de una falsa promesa. Según Kant, en ese orden de cosas las personas se reirían ante toda promesa de devolver el dinero, y la considerarían una farsa vacía, en lugar de prestar dinero confiando en su fuerza. Puesto que en ese caso, hacer una falsa promesa ya no *sería* un medio para conseguir el dinero que uno necesita, racionalmente no se podría querer conseguir dinero por ese medio. De este modo, la máxima no superaría la prueba.

No es éste lugar para discutir con detalle el buen funcionamiento de la prueba como guía del juicio moral<sup>20</sup>. Lo que me gustaría destacar ahora es que hay una situación en la que la prueba funciona casi demasiado bien. Algunos actos-tipo son puramente naturales, en el sentido de que su existencia depende únicamente de las leyes de la naturaleza. Andar y correr, pegar y apuñalar, atar y matar —son actos-tipo que son posibles sólo por las leyes de la naturaleza y, de acuerdo con ello, uno puede hacerlas en cualquier sociedad—. En algún otro lugar he advertido la dificultad de utilizar la prueba de las leyes universales para descartar máximas que impliquen ese tipo de actos<sup>21</sup>. Pero hay otros actos-tipo cuya posi-

---

20. Para encontrar una discusión más extensa, véase mi libro *Kant's Formula of Universal Law* en *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, New York, 1996, pp. 77-105.

21. C. M. KORSGAARD, *Kant's Formula of Universal Law*, pp. 84-85 y 97-101.



bilidad depende no sólo de leyes naturales sino también de la existencia de ciertas prácticas o convenciones sociales. Extender un cheque, asistir a un curso, presentarse como candidato a un cargo público son actos-tipo de esta clase: sólo se pueden hacer en sociedades que tengan el tipo de instituciones y prácticas que los hacen posibles. Cuando una acción conlleva un acto-tipo que debe ser respaldado por prácticas y convenciones y, a su vez, viola esas prácticas y convenciones, es relativamente fácil hallar el tipo de contradicción que Kant busca en la prueba de universalización. Esto se debe a que es poco probable que las prácticas y convenciones sobrevivan a su abuso universal. Por consiguiente, apenas parece importar cuál sea el propósito por el cual uno realice dicho acto; prácticamente ninguna de las acciones que conlleven dichos actos superarán la prueba del imperativo categórico. En una interpretación benévola, es este hecho lo que Kant está registrando cuando dice que hacer promesas falsas es algo “malo por sí mismo”. Con todo, la precisión es como mínimo confusa. Incluso si Kant tuviera razón al pensar que cualquier acción que implique el acto-tipo “falsa promesa” no superaría la prueba, esto no demostraría que el acto-tipo sea inherentemente malo. Únicamente demostraría que las acciones que implicaran este acto-tipo son inherentemente malas.

Sin lugar a dudas, observaciones como la de que las falsas promesas son “malas por sí mismas” forman parte de lo que ha conducido a la difusión de la idea equivocada de que el sistema ético de Kant supuestamente genera reglas contra los actos-tipo. Pero esta confusión no afecta sólo a la teoría de Kant. Es una confusión habitual sobre la ética misma. Y otra cosa que favorece esta confusión es la existencia en el lenguaje de palabras que parecen designar actos-tipo equivocados cuando en realidad designan acciones equivocadas, aunque descritas de forma algo esquemática. El mismo Aristóteles se encuentra con esto cuando dice: “Sin embargo, no toda acción ni toda pasión admite el término medio, pues hay algunas cuyo mero nombre implica la maldad... y entre las acciones el adulterio, el robo y el homicidio... no está el bien o el mal, cuando se trata de ellas, por ejemplo, en cometer adulterio con

la mujer debida y cuando y como es debido, sino que, en absoluto, el hacer cualquiera de estas cosas está mal” (EN, II.6 1107a9-15).

De hecho, Aristóteles presenta de forma conjunta dos tipos de casos ligeramente diferentes, aunque ninguno de ellos muestra que haya actos-tipo que sean inherentemente malos. El ejemplo que mejor se ajusta a lo que quiero destacar es el asesinato. Afirmar que un asesinato está mal no es decir que haya un acto-tipo, asesinato, que esté mal con independencia del fin que se tenga en mente al cometerlo. Más bien, “asesinato” es el nombre de una clase de acciones. Un asesinato es un homicidio cometido por algún fin que es inadecuado para justificar el asesinato. No llamamos “asesinato” a una ejecución o a matar en un combate o en defensa propia a menos que consideremos que esas acciones no son justificables, que el castigo, la guerra o la autodefensa no son fines que justifiquen matar.

El “robo”, otro de los ejemplos de Aristóteles, no es exactamente igual, o más bien, depende de cómo empleemos la palabra. Si con “robo” nos referimos a apropiarse de algo que legalmente no nos pertenece, tenemos un acto-tipo, pero uno que no implica de suyo maldad/incorrección (*wrongness*), aunque ciertamente se esboza como una muy probable razón de su maldad. Es como una falsa promesa —una violación de las prácticas sociales que casi con toda seguridad se volverá mala independiente mente del fin—. Así que Aristóteles puede equivocarse aquí por lo mismo que se equivocó Kant. Pero, efectivamente, hay un uso pintoresco del término “robo” que utilizamos para indicar maldad/incorrección (*wrongness*), precisamente porque el caso no es legalmente uno de robo. Así, si una tienda cobra de más por un artículo del cual la gente tiene absoluta necesidad, decimos que es “un robo a mano armada”, para expresar nuestra desaprobación. En este uso, la palabra robo, al igual que asesinato, ya implica de por sí incorrección/maldad, pero precisamente en este uso, robo no es un acto-tipo. Es una clase de acciones, a grandes rasgos aquellas que privan a la gente de su propiedad por fines que no lo justifican.

En el caso del adulterio, también depende del uso. Si significa “tener relaciones sexuales con una persona distinta de aquella con

la que se está casado” es como el robo. Es un acto-tipo, pero, una vez más, Aristóteles se equivoca. Tiene *sentido* preguntar si quizás está bien cometer adulterio en este momento, en este lugar y con esta mujer, como tiene *sentido* preguntar si está bien transgredir las disposiciones sociales sobre la propiedad por algún propósito extraordinario. Quizás, si se trata de un amor sincero, mutuo y leal, si la esposa de esa persona lleva quince años en coma, los doctores dicen que está clínicamente muerta, pero la ley prohíbe retirar la respiración artificial, y el divorcio no es legal en estas circunstancias, entonces el adulterio en este sentido estrictamente legal no es malo —o al menos tiene sentido preguntarlo—. Pero la palabra “adulterio” puede utilizarse, al igual que la palabra “asesinato”, únicamente para indicar violaciones *injustificables* de las convenciones del matrimonio. Si uno dijera, sin hacer mal uso del lenguaje, “no es realmente adulterio, ya que mi marido y yo tenemos un acuerdo muy especial...”, entonces el término adulterio es como el término asesinato: un término que se utiliza sólo cuando pensamos que la acción completa es mala<sup>22</sup>.

---

22. Una cuestión distinta es si existen o no categorías de acciones que sean siempre lamentables porque violan el ideal (en este caso kantiano) de las relaciones humanas —que no debería haber ningún tipo de coacción ni falsedad—. En “The Right to Lie: Kant on Deling with Evil”, *Creating the Kingdom of Ends*, pp. 133-158, abogo por una interpretación “a dos niveles” de la teoría de Kant, en la que la Fórmula de la Ley Universal representa un criterio de la justificación absoluto, aunque mínimo, y donde la Fórmula de la Humanidad representa el ideal de las relaciones humanas. Cuando se trata de agentes malos o ciertos tipos de circunstancias trágicas, podemos tener que violar nuestros ideales estándar, pero nunca tenemos justificación para violar la fórmula de la Ley Universal. El argumento de este trabajo se basa en la Fórmula de la Ley Universal y, por ello, trata sobre cuanto puede ser justificable dadas ciertas circunstancias, no sobre el ideal. Agradezco a Sister Marian Brady por profundizar en esta cuestión y a Tamar Schapiro por su discusión sobre el tema.

## V. MOTIVACIÓN: LA RELACIÓN ENTRE RAZONES Y ACCIONES

Tal y como hemos visto, para Aristóteles y Kant el objeto que se elige es una acción, en el sentido técnico que he explicado —un acto por mor de un fin—. La razón de la acción se expresa en el *logos* o principio del agente. En términos generales, lo que ocurre cuando un agente escoge una acción es algo como lo que sigue: en algún momento el agente se siente inclinado a promover uno u otro fin. El fin puede sugerirlo la ocasión, o puede ser un fin que dicho agente acostumbre a promover cuando le es posible. El agente razona sobre cómo puede conseguir ese fin, o qué puede hacer en ese sentido, y llega a la máxima o *logos*. Considera la posibilidad de promover un cierto fin por medio de una determinada acción realizada de una forma concreta en un momento y lugar dados. Es decir, considera la posibilidad de realizar una acción y se pregunta a sí mismo si es algo que merezca la pena hacer. Y determina que la acción es noble o al menos no vil; que es moralmente digna o al menos permisible. Kant piensa que el agente toma esa determinación sometiendo la máxima a una prueba, la prueba del imperativo categórico, mientras que Aristóteles no lo cree así, si bien esta discrepancia no es importante para el tema que nos ocupa. Al determinar que la acción es buena y que merece la pena hacerla por sí misma, la realiza. Por lo tanto se siente motivado por la bondad de estar motivado y de la manera en que lo está: o, en otras palabras, se siente motivado por la conciencia que tiene de que su fin justifica su acto y de que ambos están relacionados de forma apropiada<sup>23</sup>. De esta forma, Aristóteles y Kant identifican correcta-

---

23. En algún otro momento he defendido que la noción que tiene Kant de la forma de una máxima puede entenderse según el sentido aristotélico de «forma». La forma de una cosa tal como lo entiende Aristóteles es la disposición en que se encuentran las partes de dicha cosa para permitir que ésta realice su función. En una buena máxima, el acto y el fin están relacionados de un modo tal que puede servir como ley universal. [véase KORSGAARD, *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, §3.3.5, pp. 107-108]. También he apuntado que podríamos entender de la misma forma la noción de *orthos logos* que introduce Aristóteles —todas las partes están relacionadas de un modo tal que

mente el tipo de ítem o elemento que puede servir como razón para realizar una acción: la máxima o logos de un acción; la cual expresa su aprobación de la idoneidad de realizar un determinado acto en pos de un determinado fin.

Al mismo tiempo, el enfoque de Aristóteles y Kant muestra cómo tener una razón puede ser el ejercicio de la actividad de un agente. Según ellos, el agente escoge no sólo el acto, sino también el propósito o fin —escoge el acto en pos de un fin, pero al hacerlo escoge promover o conseguir dicho fin—. Aunque su inclinación por el fin puede serle impuesta por naturaleza, la decisión de perseguir el fin no lo es. Entendida desde este punto de vista, la elección es un estado más plenamente activo que desde el punto de vista de que lo que elegimos son meros actos motivados por fines que nos son dados. El agente no sólo escoge un acto como reacción a un fin que le viene dado por su deseo o incluso por su reconocimiento de algún valor externo ya que, puesto que tanto el fin como los medios son algo que se escoge, la elección de una acción es un ejercicio de la propia actividad libre del agente.

Pero nos encontramos aún con un último problema. Supongamos que alguien objeta que el enfoque de Aristóteles y Kant no resuelve realmente la dificultad planteada por la estructura reflexiva de las razones. El agente aristotélico o kantiano —diría el objetor— está motivado por la nobleza o valor moral de la acción completa en lugar de sólo por su contenido, por el fin que persigue. Aún no he demostrado que una persona puede estar motivada, por así decirlo, por dos cosas al mismo tiempo. Tampoco he logrado demostrar de manera satisfactoria que el agente es activo en el sentido que acabo de presentar. Según mi teoría de la motivación, la elección del agente es solamente una reacción ante la bondad de la acción que elige, del mismo modo que, según la teoría alternativa,

---

da nobleza a la acción—. Véase KORSGAARD, "From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action", p. 218.

la elección de un acto es una reacción ante la bondad del fin. Así continúa la objeción<sup>24</sup>.

Creo que esta objeción se basa en una mala interpretación de qué significa estar motivado —una mala interpretación del modo en que están relacionadas las razones y las acciones—. La objeción asume que una razón motivadora está relacionada con una acción del mismo modo en que un propósito está relacionado con un acto. El propósito por el cual se realiza el acto es algo independiente del acto o exterior a él, pero la razón de una acción no se relaciona con la acción de esta manera. Todo esto nos lleva a la tercera cuestión: cómo están relacionadas las razones y las acciones.

Una característica esencial de la postura que he atribuido a Aristóteles y Kant es que la razón de una acción no es algo externo a la acción, subyacente o separado de ésta. Explicar la acción y explicar la razón es la misma cosa. El *logos* o máxima que expresa la razón es un tipo de descripción de la acción y podría mencionarse en respuesta a la pregunta: “¿qué hace?”, al igual que en respuesta a la pregunta “¿por qué lo hace?” De hecho —haciendo una última referencia a nuestras prácticas ordinarias— su punto de vista explica por qué en el lenguaje ordinario esas preguntas son equivalentes, ya que la solicitud de justificación puede presentarse de la siguiente forma: “¿qué haces?” o de un modo más agresivo y escéptico: “¿qué crees que estás haciendo?” o “¿por qué haces eso?”<sup>25</sup> La razón de una acción no es algo que subyace en dicha

---

24. Véase que si esta objeción fuera correcta, no sería posible que existiera una acción meramente permisible, o al menos tendría sus dificultades, dado que en ese caso la acción se juzga como “no mala” o “no innoble”, lo cual no constituye una razón de peso para realizar la acción. Si es posible que exista una acción permisible, el contenido de la máxima debe desempeñar un papel en la motivación. La explicación que voy a plantear muestra cómo una acción permisible es compatible con la autonomía.

25. Pese a la aparente complejidad de su postura, la idea que subyace en la concepción de Aristóteles y Kant del significado de tener una razón es en cierto modo más simple que la de sus adversarios contemporáneos. Tener una razón es estar motivado por ciertas consideraciones, entendidas como fundamentos apropiados para estar motivado. Tener una razón es, en otras palabras, saber lo que se está haciendo.

acción y nos lleva a querer hacerla, sino que es la acción misma descrita de un modo que la hace inteligible.

Para explicar mejor lo que quiero transmitir, repararé brevemente en el punto intermedio del trío de ítems o elementos que asociamos a la idea de razón —principios—. El logos o máxima del agente es, como indica Kant, su principio subjetivo. ¿Qué es exactamente un principio, en términos metafísicos, y qué significa decir que un agente tiene un principio o actúa según un principio? Algunos filósofos morales modernos han criticado los principios por considerarlos como reglas que funcionan como premisas deliberativas. “Creo en el principio de tratar a la gente por igual, y por ello no tendré favoritismos con esas personas concretas, aunque sean mis familiares”. Así, podría parecer que tuviéramos la opción de actuar según un principio, como por ejemplo verse movido por el amor o la compasión o, en su lugar, por la lealtad.

Pero no creo que, al menos para un agente racional, actuar según principios sea una cuestión opcional<sup>26</sup>. Creer en un principio es creer que es apropiado o inapropiado tratar ciertas consideraciones como favoreciendo la realización de ciertos actos. Porque ése es el significado de principio: un principio es una descripción del acto mental de tomar determinadas consideraciones como favoreciendo la realización de ciertos actos<sup>27</sup>. Supongamos que Jack está tentado a hacer un viaje a Chicago por el hecho de que dicho viaje ayudará a su madre, y decide actuar en consecuencia. La creencia de que el viaje ayudará a su madre no es lo que le hace

---

26. De hecho, creo que los animales no humanos en cierto sentido también actúan según un principio: sus instintos les sirven como principios. Véase KORSGAARD, “Motivation, Metaphysics, and the Value of the Self: A Reply to Ginsborg, Schneewind, and Guyer”, *Ethics* 109, Octubre 1998, pp. 49-51, y mi próximo libro *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*.

27. El imperativo categórico, en su formulación de ley universal, en cierta manera es tanto descriptivo como normativo con respecto a ese acto. Es descriptivo en la medida en que el agente que considera que un Fin-F favorece la realización del Acto-A en realidad hace que “realizar el Acto-A en pos del Fin-F” sea su ley, ley que rige su propia acción. Es normativo en la medida que indica qué se considera que es realizar bien este acto —a saber, reflexionar sobre si esa máxima es realmente adecuada para servir como ley—. Véase la nota 5.

actuar. Más bien él toma esa creencia como una razón para actuar. Podemos describir este hecho —que él considere el hecho de que el viaje ayudará a su madre como algo positivo para realizarlo— diciendo que es su principio, su logos o máxima: viajar a Chicago para ayudar a su madre. Así, decir que actúa según un principio es afirmar el hecho de que está activo y no sólo causalmente receptivo con respecto a su percepción de las propiedades bien-hacientes de la acción. Jack, de forma activa y autoconsciente entiende que el hecho de que la realización del viaje ayudará a su madre se considera como un factor favorable para realizar el viaje, lo cual es lo mismo que decir que juzga que la acción completa es buena. Y que Jack tome el hecho de que ayudará a su madre como una razón para realizar el viaje y que, al hacerlo, juzgue que la acción completa es buena, es algo coincidente con su realizar la acción<sup>28</sup>. No quiero decir que Jack no piense y que sólo actúe: como he señalado anteriormente, una acción razonada es, por encima de todo, autoconsciente. Lo que quiero decir es que el juicio de que la acción es buena no es un estado mental que precede a la acción y que la causa. Más bien, su juicio, su pensamiento práctico, está encarnado en la acción misma. Esto es lo que significa decir que la acción es motivada y no meramente causada. Porque un motivo no es simplemente una causa mental. Ni una acción es simplemente un conjunto de movimientos físicos que resultan tener una causa mental, por lo mismo que un enunciado no es tampoco un conjunto de ruidos que resultan tener una causa mental. Una acción es un objeto esencialmente inteligible que *encarna* una razón, al igual que la pronunciación es un objeto inteligible que encarna un pensamiento. Por lo tanto, estar motivado por una razón no es una reacción ante el juicio de que cierto modo de actuar es bueno. Es más como un anuncio de que una determinada forma de actuar es

---

28. Con frecuencia se argumenta que las intenciones deben existir independientemente de las acciones, porque a menudo decidimos lo que haremos (y por qué) antes del momento de la acción. No obstante creo que comenzamos implementando o ejecutando nuestras decisiones de forma inmediata, ya que una vez que la decisión está tomada, nuestros movimientos deben ser planeados de forma que sea posible ejecutarla. Agradezco a Luca Ferrero por sus esclarecedores comentarios sobre esta cuestión.



ACTUAR POR UNA RAZÓN

buena. La persona que actúa por una razón, al igual que Dios en el acto de la creación, declara que lo que hace es bueno<sup>29</sup>.

Christine M. Korsgaard  
Department of Philosophy  
Harvard University  
Cambridge, MA 02138.USA

---

29. Quisiera agradecer a Charlotte Brown, Tamar Schapiro y al público de la Catholic University of America por sus valiosos comentarios sobre esta conferencia. Los argumentos de la sección IV están extraídos de mi *2002 Locke Lectures* (próximamente como *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*, citado arriba) y fueron presentados así en Oxford ante un público a quien agradezco también su discusión