

LA CONCEPCIÓN CONSTRUCTIVISTA DEL VALOR.

En este trabajo nos proponemos discutir la concepción del valor desarrollada por Christine Korsgaard, principalmente en sus ya clásicos artículos, “Two distinctions in goodness” y “Aristotle and Kant on the source of value”.¹ Nuestra autora busca desarrollar, en ambos textos, una concepción racionalista de la bondad, de corte kantiano, capaz de superar las limitaciones de las teorías subjetivistas y objetivistas del valor. En la medida en que los subjetivistas entienden la bondad de los fines como conferida por el deseo o por referencia al mismo, y dado el hecho de que diferentes personas desean diferentes cosas y las mismas cosas de diferente manera, parecen no poder acomodar en su esquema explicativo que la gente falla, a veces, en atender o preocuparse por lo bueno y que, normalmente, tienen deseos por cosas que no son buenas. Cuando, por el contrario, se entiende que decir de algo que es bueno es lo mismo que atribuirle una propiedad, la bondad intrínseca, al objeto, entonces podemos darle sentido a situaciones en las que algo puede ser bueno aun cuando, a fin de cuentas, no haya nadie que saque provecho de ello, o de que haya deseos o placeres malos. El problema del objetivista es ahora el inverso, explicar por qué tenemos que interesarnos por lo intrínsecamente valioso, definido teóricamente, dado que para nada depende de nosotros y nuestros intereses. Exceso de psicología, de un lado, y de mala metafísica, del otro, parecen ser posturas representativas de los cuernos del dilema del Eutifrón.

Korsgaard entiende la ética Kantiana, como un intento de combinar los alcances positivos de ambas posiciones y de escapar a sus limitaciones. Para Kant, según la autora, un objeto o un estado de hecho es bueno si hay una razón práctica suficiente para realizarlo o producirlo. Lo que se considera una razón dependerá, como sostiene el subjetivista, de lo que sean nuestra naturaleza, necesidades, condiciones y deseos. Sin embargo, el examen de esta razón o razones debe mostrar si son suficientes o no para la persecución del fin en cuestión. A diferencia del criterio subjetivista del deseo, que nos deja sin margen de error y por lo mismo elimina la especificidad de las evaluaciones, en la visión kantiana no toda posible razón pasará el test de la determinación racional: razones pragmáticas cederán ante razones prudenciales y estas ante las

¹ Cf. Korsgaard, C., *Creating the kingdom of ends*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 225-275.

morales y, aunque Kant no parece aceptarlo, puede haber dilemas entre estas últimas. De este modo se puede explicar el punto reivindicado por el objetivista (algo puede ser bueno como fin aunque una persona no obtenga placer de ello), pero de un modo que no corta los vínculos entre naturaleza humana y bondad: somos imperfectamente racionales como para ser siempre motivados por las mejores razones de que disponemos, y por ello no siempre queremos lo mejor y, a veces, hasta queremos lo que no es bueno.

En este sentido, dado el énfasis en la razón práctica, la primera tarea de una concepción racionalista del valor tiene que ser combatir un error común tanto a los subjetivistas como a los objetivistas respecto de la razón. Recordemos que para la estrategia kantiana, tanto en la teoría como en la práctica,² dondequiera que dos posiciones, contrarias entre sí, se consideren ambas falsas, es porque comparten un supuesto común, falso también, que al ser cuestionado deja ver las debilidades de cada posición. En este caso, tanto el objetivista como el subjetivista del valor comparten el supuesto empirista de que la razón sólo puede velar por los medios para la realización de fines, cuyo origen nada tiene que ver con la razón, sino que son provistos bien sea por los deseos o bien por las características mismas de las cosas. Al cuestionar este supuesto común a objetivistas y subjetivistas, Kant estaría cuestionando ambas posiciones pero, también, comprometiéndose a una concepción más amplia del espectro de las razones prácticas:

...Un fin provee la justificación de los medios; los medios son buenos si el fin es bueno. Si el fin es sólo condicionalmente bueno, debe ser justificado a su vez. Entonces, la justificación, como la explicación, parece dar origen a un regreso indefinido, porque para toda razón ofrecida, podemos preguntar siempre ¿por qué? Si la justificación completa de un fin ha de ser posible, debe haber algo que lleve a detener el regreso, debe haber algo acerca de lo cual es imposible o innecesario preguntar por qué. Este algo será incondicionalmente bueno. Dado que lo incondicionalmente bueno ha de servir como condición del valor de los otros bienes, el mismo será la fuente del valor. La razón práctica tiene, entonces, la tarea de establecer lo incondicionalmente bueno y, a la luz del mismo, establecer cómo y cuándo los bienes condicionales están totalmente justificados.³

Si queremos detener el regreso indefinido a que da origen la reiteración de la pregunta por la justificación de los fines condicionalmente valiosos, tenemos que acceder a algo que sea incondicionalmente bueno, un bien en sí, a algo que sea intrínsecamente bueno. Kant expresa con claridad esta presunción:

² Cf. Beck, L., *Essays on Kant and Hume*, New Haven, Yale University Press, 1978, pp. 3-20.

³ Korsgaard, C., "Aristotle and Kant on the source of value" en *Creating the kingdom of ends*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 227.

...Que la existencia de algo debe ser un fin en sí, y que no todas las cosas pueden ser meros medios, es tan necesario en un sistema de los fines como un en sí lo es en la existencia de las causas eficientes. Una cosa que es un fin en sí es un bien en sí. Lo que puede ser considerado meramente como un medio tiene su valor como medio sólo cuando es usado como tal; y así para siempre, y es necesario al final pensar una cosa que es un fin en sí misma, porque de otra manera la serie no tiene conclusión.⁴

Kant nos habla aquí de la necesidad de un bien en sí en relación con la posibilidad de un sistema de los fines, así que lo más probable es que esté pensando en lo que pudiera ser la justificación plena de una acción dirigida a la consecución de un fin condicional, pero Korsgaard interpreta esta necesidad, además, como la explicación de la fuente del valor: el bien incondicionado es la fuente del valor. Como resulta, al fin y al cabo, que el valor incondicionado es la buena voluntad, la autora concluirá, que la misma es la fuente del valor: “Puesto que la buena voluntad es lo único incondicionalmente bueno, ella debe ser la fuente y condición de toda bondad en el mundo; la bondad, se puede decir, fluye hacia el mundo desde la buena voluntad, y sin ella no habría bondad.”⁵ Más adelante, de un modo que ella misma considera puede parecer paradójico, sostiene que:

El valor extrínseco de un fin objetivamente bueno—de algo que forma parte de la felicidad de una buena persona—no viene de una cosa ulterior que el fin promueve sino de su status como el objeto de una elección racional y totalmente justificada. El valor en este caso no viaja del fin al medio sino de una elección plenamente racional a su objeto. El valor, como yo lo asumo, es “conferido” por la elección.⁶

Korsgaard considera que la teoría kantiana, tal como ella la interpreta, explica tanto el origen del valor como su objetividad. Para esta teoría, la bondad de la mayoría de las cosas es relativa a los deseos e intereses de la gente, pero como las cosas también tienen que estar relacionadas de modo apropiado con algo que tiene valor intrínseco, cuando se cumplen las condiciones exigidas por esa relación, la bondad, aunque derivada y condicional, es objetiva. Por supuesto que también es objetiva la bondad de la fuente original del valor. Tenemos así una teoría que pretende evitar los excesos metafísicos de teorías del valor intrínseco como la de Moore, una concepción que, por lo mismo, no supone que la bondad de una cosa sea independiente del hecho de que alguien cuida de ella, pero que no reduce esa dependencia a mera subjetividad. Sin embargo, el énfasis de Korsgaard en la idea de que el valor es conferido o

⁴ Guyer, P., *Kant on freedom, law and happiness*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 152.

⁵ Korsgaard, C., “Two distinctions in goodness” in *Creating the kingdom of ends*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 259.

⁶ *Ibid.*, p. 261.

creado por el sujeto que juzga, parece prestarle a su proyecto tonalidades subjetivistas distantes del espíritu de la obra kantiana.

En lo que sigue vamos a precisar la estructura y alcances de este proyecto, prestando especial atención al modo en que la autora interpreta la condición de fin en sí de nuestra naturaleza racional, y el modo en que esta condición de las personas las convierte en los fines por causa de los cuales llegan a tener valor todas las demás cosas. La noción de conferir valor sería la expresión de un craso subjetivismo si no entendemos que actuar por causa de las personas es tanto un valor sustantivo como el principio formal de la actividad deliberativa práctica. “Tratar siempre nuestra humanidad como un fin” es el reconocimiento de que las personas y sus demandas merecen un trato especial y que debemos, en todas nuestras decisiones y acciones, respetar su capacidad racional. Este principio o, mejor, este valor, que Kant encuentra entronizado en nuestra concepción del deber, tiene que establecer sus derechos sobre nuestra voluntad; es decir, tiene que explicar el modo en que nuestra voluntad está sujeta por el imperativo y por el valor que le es inherente. Es en respuesta a esta demanda que el respeto por la humanidad aparece también como un principio formal, no en el sentido de abstraer de todo contenido, sino porque valorar nuestra naturaleza racional es una condición de toda elección racional. Esto significa que “el valor de la humanidad está implícito en toda elección humana” y que este valor de nuestra humanidad es la fuente última de donde surgen nuestras razones para la acción. Visto así, el voluntarismo de Korsgaard, su énfasis en la noción de “conferir” valor, pierde su mordiente subjetivista, (valioso porque lo quiero), sin reducirse a una posición objetivista, (lo quiero por valioso), para convertirse en una referencia a una condición inevitable de la deliberación creada por la conciencia de un ser que tiene razones y siente dolor.

I

En atención a clarificar su teoría del valor o, mejor, la teoría del valor que ella encuentra en Kant, la autora se vale de una categorización de lo bueno que ha dado origen a una gran cantidad de discusiones que han enriquecido enormemente la perspectiva reciente sobre el tema del valor, principalmente en el ámbito de la teoría moral kantiana. La tesis de Korsgaard tiene dos partes: una analítica, dirigida a establecer una categorización de lo bueno que suele ser

ignorada por los filósofos, y otra sustantiva, que pretende desarrollar una concepción de la objetividad valorativa a partir de las distinciones establecidas. El propósito analítico de Korsgaard, en “Two distinction in goodness”, consiste en mostrar que hay una doble distinción en la bondad que ha sido ignorada por la filosofía moral de corte subjetivista y objetivista:

Una es la distinción entre las cosas valoradas por su propia causa y las cosas valoradas por causa de algo más—entre fines y medios, o entre bienes finales e instrumentales. La otra es la distinción entre las cosas que tienen su valor en sí mismas y las cosas que derivan su valor de alguna otra fuente: las cosas intrínsecamente buenas frente a las extrínsecamente buenas. Los bienes intrínsecos y los instrumentales no deberían ser considerados como correlativos, porque ellos pertenecen a dos distinciones diferentes.⁷

Tenemos que hacer, entonces, una distinción entre el modo como (1) “nosotros valoramos las cosas” y el modo en que (2) “las cosas tienen su valor”. La distinción entre el valor intrínseco y el valor extrínseco de algo tiene que ver con (2), con el modo en que las cosas tienen valor o con la fuente del valor. Intrínseco es el valor que una cosa tiene en sí misma. El valor extrínseco es derivado de una fuente distinta de la cosa misma. En cambio la distinción entre final e instrumental tiene que ver con (1), con el modo como valoramos las cosas. Valorar algo como un fin es valorarlo por su propia causa; valorarlo instrumentalmente, es decir, como un medio, es valorarlo por causa de otra cosa. Esta caracterización corrige el error común que consiste en alinear intrínseco con instrumental como su opuesto y propone, más bien, que el verdadero contraste de la clase del valor instrumental es la clase de los bienes finales. Tenemos, entonces, dos modos de categorizar los bienes. La primera opone bienes finales e instrumentales, y la segunda bienes intrínsecos y extrínsecos.

Cuando estas distinciones se ignoran, o colapsan en una sola categoría, nos encontramos con las tradicionales y problemáticas concepciones subjetivistas y objetivistas del valor. Si suponemos que tener valor intrínseco no es nada distinto de ser valorado como un fin, (cuando se reduce intrínseco a final), sostiene Korsgaard, convertimos toda bondad en extremo subjetiva: todo fin que nos propongamos será por definición intrínsecamente valioso. Al revés, sostener que las cosas que tienen valor intrínseco deben ser tratadas como fines, produce el efecto contrario, el de una extrema objetividad; extrema en el sentido de que ahora la objetividad no tiene relación alguna con nuestras evaluaciones y con nuestros intereses pues se trata de la posesión de un

⁷ *Ibid.*, p. 250.

atributo particular que, de un modo u otro, llegamos a conocer pero cuya relación con nosotros es misteriosa. Colapsar la distinción entre extrínseco e instrumental también tiene consecuencias. Cuando “intrínseco” se usa en su sentido correcto, según la autora, se dice de una cosa intrínsecamente buena que posee su valor en sí misma y que, por ello, porta su bondad en todas las circunstancias. Por el contrario, si algo no es bueno en todas las circunstancias, si es bueno en algunos casos y no en otros, entonces su bondad es extrínseca, se deriva o depende de las condiciones existentes. Si se colapsa la distinción entre extrínseco e instrumental, entonces nos vemos obligados a decir de todas las cosas que son medios o instrumentos. Y esta premisa lleva directamente a la conclusión de que el único fin último debe ser el placer o algún tipo de experiencia placentera y todos los demás bienes no serán más que medios para el placer. Si se mantiene su categorización no tenemos por qué aceptar esta conclusión.

Cuando se mantienen las correlaciones señaladas adquirimos una perspectiva más clara sobre el valor y la objetividad. Es posible que algo sea extrínsecamente bueno y, sin embargo, se le valore al mismo tiempo como un fin, que se le valore por sí mismo pero que no porte su bondad en todas las condiciones. Korsgaard piensa que esta posición la podemos encontrar en Kant. La distinción que primero se señala en la *Fundamentación* es entre valor condicionado e incondicionado: “Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción (sin condición), a no ser tan sólo una buena voluntad.”⁸ La buena voluntad tiene valor incondicionado. Ella es “como una joya” que brilla “por sí misma, como algo que tiene su pleno valor en sí misma,” y “ante ese fin, como suprema condición, deben inclinarse casi todos los peculiares fines del hombre.”⁹ La buena voluntad “no ha de ser todo el bien, ni el único bien, pero ha de ser el bien supremo y la condición de cualquier otro, incluso del deseo de felicidad.”¹⁰ La buena voluntad se distingue de cualquier bien instrumental porque su éxito o falta de éxito no le añade o le quita nada a su valor y, además, en tanto este valor no descansa en nada distinto de la voluntad misma; valor incondicionado significa, en este caso, lo mismo que valor intrínseco, algo que es bueno por la relación interna de sus partes o que porta su valor en sí mismo.

⁸ Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Editorial Tecnos, 2005, p. 69.

⁹ *Ibid.*, p.73.

¹⁰ *Ibidem.*

En contraste con la buena voluntad, la felicidad es un bien condicionado: "...el cultivo de la razón, necesario para aquel fin primero e incondicionado, restringe en muchos modos, por lo menos en esta vida, la consecución del segundo fin, siempre condicionado, a saber: la felicidad."¹¹ Es evidente que valoramos siempre la felicidad por su propia causa y no como un medio para algo más, pero hay un error en confundir nuestra valoración de la felicidad por su propia causa con la idea de que la felicidad tiene valor intrínseco. Valorar algo como un fin es compatible con que la cosa en cuestión carezca de valor intrínseco o tenga un valor condicionado. Una cosa es condicionalmente buena sólo cuando se dan ciertas condiciones, si es buena en ciertas circunstancias pero no en otras. Este es el caso de los talentos, del valor y del poder y la riqueza que pueden ser usados tanto para el mal como para el bien; pero también es el caso de la felicidad. Esta es solo condicionalmente buena porque:

...un espectador razonable e imparcial, al contemplar las ininterrumpidas bienandanzas de un ser que no ostenta el menor rasgo de una voluntad pura y buena, no podría nunca tener satisfacción, y así parece constituir la buena voluntad la indispensable condición que nos hace dignos de ser felices.¹²

Entonces la felicidad posee bondad sólo cuando es acompañada por una buena voluntad, por lo que su valor resulta extrínseco o condicionado.

Así, según Korsgaard, para Kant "un fin es objetivamente bueno: (1) si el mismo es incondicionado o intrínsecamente bueno o (2) si es condicionalmente bueno y las condiciones relevantes, sean las que fueren, están dadas."¹³ Sostiene, además, que ésta concepción de la bondad es utilizada en el argumento kantiano a favor de la segunda formulación del imperativo o fórmula de la humanidad como un fin en sí misma y, más importante aún, que este argumento establece el rol de la buena voluntad en su carácter de fuente del valor, de su modo de conferir valor.

¹¹ *Ibidem.*

¹² *Ibid.*, p. 70.

¹³ Korsgaard, "*Two distinctions in...* cit., p. 262.

II

La tesis de Korsgaard es que la bondad de la felicidad depende de su relación con la buena voluntad. Hemos señalado que para Kant esto también es cierto, pero ¿están apuntando los dos al mismo tipo de relación? Pareciera que no, aunque en todo caso la posición de Korsgaard no se puede decidir sobre la base de los textos señalados hasta ahora y hará falta, para esclarecerla, acudir a otros lugares de su bibliografía, en especial a su libro *Las fuentes de la normatividad*. Apuntemos en primer lugar a las diferencias.

Cuando se describe la felicidad como un valor final, tal como lo hace Korsgaard, es decir, como el resultado de que la valoramos por sí misma y no por causa de ninguna otra cosa y, además, leemos esta valoración como un ponernos en un determinado estado mental, en el sentido de que el valor resulta del estado mental de considerar la cosa como valiosa, pareciera que cualquier cosa podría convertirse para nosotros en un bien final. Tendríamos que decir que el dinero es un bien final porque así lo considera el avaro, lo que resulta bastante tendencioso dado el evidente carácter de medio polivalente que tiene el dinero. Peor aún, para los propósitos de una teoría objetiva del valor, es que la referencia al estado mental del sujeto en la definición del valor final hace inviable la pregunta ¿es X un bien final?, puesto que la pregunta debería formularse en relación con el sujeto en cuestión, por ejemplo, ¿es X un bien final con respecto a S? Y si esta es la pregunta, evidentemente la respuesta del avaro es tan buena como cualquier otra: aunque creyéramos que el avaro comete el error de confundir un medio con un fin se trataría de un error que no podríamos señalar.

Resulta claro que este craso subjetivismo no representa la posición de Kant y tampoco la de Korsgaard. En principio, la referencia al sujeto que valora es una referencia a la buena voluntad, y ésta tiene que ser caracterizada como una disposición a actuar de acuerdo con el peso de una consideración al interior de la estructura de razones que define el ámbito de lo que es el valor. Lo que introduce bondad en el mundo es una felicidad por la cual “aquí y ahora el mundo es un mejor lugar”¹⁴, esto es, una felicidad que promueve el respeto por la humanidad como un fin en sí; este no es el caso de la felicidad del villano, por ello la felicidad es buena sólo cuando se dan ciertas condiciones, y estas condiciones son las que impone la buena voluntad: “la única

¹⁴ *Ibid.*, p. 258.

clase de cosa por la cual el mundo es siempre un mejor lugar, no importa “lo que efectúe o realice”¹⁵. Sin embargo, Korsgaard parece interpretar la relación entre felicidad y buena voluntad de un modo distinto al de Kant. Mientras éste habla de la felicidad merecida del hombre de buena voluntad, Korsgaard habla del valor conferido a la felicidad ¿cómo entender este “conferir” valor sin caer de nuevo en el subjetivismo? ¿Tiene sentido o es un pensamiento demás en el sentido de Bernard Williams?

La felicidad podría estar en relación con la buena voluntad por lo menos de tres maneras diferentes: valiosa en tanto medio para un fin, o valiosa en tanto merecida, o valiosa en tanto elegida. En el primer caso, la felicidad sería buena en tanto condición de posibilidad de una buena voluntad, como un instrumento al servicio de la misma. Al respecto la posición de Kant es clara. No tenemos un deber de cultivar la felicidad porque cada quien la persigue motu proprio, pero, si no la buscamos naturalmente, entonces, tenemos el deber indirecto de hacerlo porque el estado de miseria podría alejarnos del cumplimiento de la ley moral:

Asegurar la felicidad propia es un deber, al menos indirecto, pues el que no está contento con su estado, el que se ve apremiado por muchas tribulaciones sin tener satisfechas sus necesidades, puede ser fácilmente víctima de la tentación de infringir sus deberes...¹⁶

Así, la felicidad puede tener una relación instrumental con la buena voluntad: la felicidad es buena en tanto que conveniente para cumplir con las exigencias de la virtud; aunque, seguramente, ésta no es la relación más significativa del valor condicional de la felicidad para Kant: la buena voluntad actúa por deber y eso significa que no requiere de los incentivos de la felicidad. Sin embargo, esta posible relación instrumental ilustra una tesis kantiana fundamental para Korsgaard: la bondad de la felicidad es un asunto de las demandas de la razón práctica más que de una ontología o presencia de ciertos atributos en las cosas.

La segunda relación es la de merecimiento: la felicidad es buena en tanto merecida por una buena voluntad. Un mundo de bienestar para aquellos reñidos con el buen vivir es, sin duda, un mundo aborrecible. En cambio la felicidad de los hombres de buena voluntad es el bien completo. La felicidad es, en este sentido, un bien condicionado o extrínseco pero no instrumental. La condición de su bondad es el merecimiento. Esta es la posición que Kant privilegia: “una buena voluntad parece constituir la indispensable condición aún de la dignidad

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ Kant, *Fundamentación de la...* cit., p. 77.

de ser feliz”.¹⁷ Esta relación se hace más explícita en la segunda crítica, donde se establece que la buena voluntad o la virtud es el bien más elevado pero no todo el bien y que se requiere de la felicidad para la plenitud del bien:

...la virtud (como merecer ser feliz) es la condición más elevada de todo lo que nos puede parecer deseable, por lo tanto también de toda nuestra búsqueda de la felicidad y que, por consiguiente, ella es el bien más elevado. Pero no por esto ya es ella el bien completo y perfecto en tanto que objeto de la facultad de desear de los seres racionales finitos, pues para este bien se requiere además la felicidad, y ciertamente no sólo a los ojos interesados de la persona que se toma a sí misma como fin, sino también ante el juicio de una razón imparcial que considera la virtud en general como un fin en sí.¹⁸

Según esto, no se trata sólo de que la felicidad es buena en tanto merecida sino que es una exigencia objetiva, parte fundamental de la bondad del mundo y del bien de la buena persona.

Esta manera de comprender la relación entre buena voluntad y felicidad parece contrastar con la versión de Korsgaard de lo que define la bondad de la felicidad. Para ella se trataría, más bien, de una bondad que resulta meramente del hecho de ser elegida por una buena voluntad y no de que la buena voluntad la elija porque es merecida o porque es un medio necesario. La felicidad tendría valor extrínseco porque la buena voluntad la valora como un fin, porque es valorada como un fin por las personas de buena voluntad. En este sentido se trataría de un valor “conferido” y, por lo mismo, de un valor condicional. El peligro con este uso de los términos (creado, conferido, etc.) es claro en la medida en que apoya la comprensión de la buena voluntad como una instancia todopoderosa, equivalente secular del Dios legislador de la tradición, cuyos designios son creadores del orden de las cosas por un mero “*fiat*”. Este tipo de énfasis en el elemento legislativo o voluntarista de la moralidad puede ser leído como una invitación a perder de vista el esfuerzo de esta autora por naturalizar el planteamiento kantiano. Parece como si Korsgaard pusiera las cosas al revés, al sostener que las razones entronizan el punto de vista objetivo, en vez de sostener que se descubren en él. Sin embargo, a pesar del lenguaje, pensamos que la autora está navegando aquí al interior de una perspectiva, sin duda, kantiana. Cuando Kant enuncia sus célebres preguntas ¿qué podemos conocer? ¿Qué debemos hacer? Y ¿qué podemos esperar? Concluye señalando que todas ellas responden a la pregunta ¿qué es el hombre? Así que si nuestro conocer, nuestra moral y nuestras perspectivas históricas han de decirnos qué es el

¹⁷ *Ibid.*, p. 70.

¹⁸ Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, traducción de Dulce María Granja Castro, México, Editorial Porrúa y Universidad Autónoma Metropolitana, 2001, pp. 108.

hombre, difícilmente pueda esperarse que no se definan desde una perspectiva humana. Y, sin embargo,

...el hecho de que nunca podamos escapar a ver el mundo desde algún lugar no es una limitación lamentable, pues no hay nada que el mundo sea desde ningún lugar. Puede haber, sin embargo, algo que el mundo sea para los conocedores en cuanto tales o para los agentes racionales como tales, y la búsqueda de “objetividad”—es decir, la superación de perspectivas más locales y contingentes—se entiende como el intento de ver el mundo desde esos puntos de vista más necesarios e ineludibles. Las razones prácticas que sólo se pueden encontrar en la perspectiva de los agentes racionales, o de los seres humanos en cuanto tales, son “objetivas” si no tenemos otra opción que ocupar dichas perspectivas.¹⁹

Lo que se debe mostrar, entonces, es la inevitabilidad de la perspectiva moral para agentes racionales como nosotros y esto es, sin duda, definitorio del proyecto kantiano. Pero esto requiere que distingamos, entonces, entre: (1) el carácter objetivamente valioso de algo, por ejemplo de la bondad de la felicidad en tanto merecida y conveniente, para lo cual podemos dar las razones pertinentes; (2) la perspectiva o el universo discursivo que define lo que es una razón pertinente, y donde no tiene sentido hablar de conferir porque nos movemos justamente al interior de un ámbito de procedimientos para probar que vale y que no vale. (3) El origen o la inevitabilidad de la perspectiva en cuestión, por ejemplo, que como seres racionales no podemos evitar tener que decidir nuestras acciones sobre bases racionales y que esto, cuando se explicita, conduce a la formulación del imperativo categórico; y (4), por último, la autoridad del principio para nosotros, las razones que tenemos para ser morales. Hablar de “conferir” en relación con (1) y (2) sería una consideración subjetiva inapropiada, aquí sólo podríamos hablar de descubrir. Se trataría en términos intuitivos de una moral del respeto por la naturaleza racional de todo ser humano, cuyas exigencias vamos reconociendo paulatinamente. Pero si lo hacemos en relación con (3) y (4), como entiende Korsgaard que lo hace Kant, no tiene porqué sonar así: que la atención a nuestra condición racional y reflexiva sea uno de los relatos en la constitución del ámbito de los valores, señalar que la actividad reflexiva humana es parte de la estructura posibilitadora del valor, que el valor surge de que las cosas nos importan y de que nosotros nos damos importancia, puede tener sentido cuando entendemos la referencia a nuestra humanidad como un principio constitutivo y regulador de nuestra vida práctica. Esto es, si el principio del respeto a nuestra humanidad se puede entender como un principio constitutivo de nuestra voluntad, entonces, el querer racional humano o nuestra autonomía confiere el valor, o crea la

¹⁹ Korsgaard, C., *Las fuentes de la normatividad*, México, UNAM, 2000, p. 301.

ley, como una necesidad interna a la propia posibilidad de la volición y esto explicaría también la autoridad del principio. Esto es lo que vamos a sostener en lo que sigue.

III

Con esto en mente volvamos a Kant. Cualquier concepción de la objetividad valorativa que queramos atribuirle a Kant, tiene que reconocer que el orden de referencia de dicha objetividad no puede provenir ni de un orden natural del mundo, de tipo estoico, ni de un mandato de la voluntad divina. El ser humano no está para obedecer un orden que es conformado independientemente de sí mismo y que se le impone desde fuera. De acuerdo con Kant, el ser humano se distingue del resto de la naturaleza en dos aspectos fundamentales: (1) mientras que todo en la naturaleza actúa de acuerdo con reglas, como lo establece la “segunda analogía de la experiencia”, sólo los seres humanos, como criaturas racionales, actuamos de acuerdo con la concepción de esas reglas: “Cada cosa en la naturaleza actúa según leyes. Sólo un ser racional posee la facultad de obrar por la representación de las leyes, esto es, por principios.”²⁰ Y (2) esto se desprende del hecho de que los agentes humanos somos libres:

Ahora bien, yo sostengo que a todo ser racional que tiene una voluntad debemos atribuirle necesariamente también la idea de la libertad, bajo la cual obra. Pues en tal ser pensamos una razón que es práctica, es decir, que tiene causalidad respecto de sus objetos. Más es imposible pensar una razón que con su propia conciencia reciba respecto de sus juicios una dirección cuyo impulso proceda de alguna otra parte, pues entonces el sujeto atribuiría, no a su razón, sino a un impulso, la determinación del Juicio.²¹

Korsgaard recoge (2), el momento de la libertad, como el del carácter reflexivo de la conciencia humana: “...la mente humana es autoconsciente en el sentido de que es esencialmente reflexiva.”²² Este carácter establece una diferencia entre el modo de estar en el mundo y de reaccionar al mismo de los animales no humanos y el modo activo de conducirse el ser humano. La “atención de un animal inferior se fija en el mundo; sus percepciones son sus creencias y sus deseos son su voluntad. Se ocupa de actividades conscientes, pero no es consciente de ellas, es decir, no son objeto de su atención.” No pasa lo mismo con los seres humanos; nosotros

²⁰ Kant, *Fundamentación de la...* cit., p. 95.

²¹ *Ibid.*, p.142.

²² Korsgaard, *Las fuentes de...* cit., p. 120.

“dirigimos nuestra atención a nuestras percepciones y deseos mismos, a nuestras actividades mentales, y somos conscientes de ellos. Por eso podemos pensar acerca de ellos.”²³

Los seres humanos en general, por lo menos en condiciones normales, no sólo somos capaces de pensar acerca del mundo sino también acerca de nuestros pensamientos acerca del mismo. Somos capaces de intenciones de orden superior. Nuestra capacidad para dirigirnos reflexivamente a nuestras creencias y deseos abre una brecha entre el sujeto de nuestros estados cognitivos, afectivos y volitivos no considerados reflexivamente y el sujeto de esos mismos estados considerados reflexivamente. Esto puede dar lugar a conflictos entre deseos o entre formas de satisfacción del deseo, que no pueden ser resueltos sobre la base de uno u otro de los deseos en pugna. La posible solución a estos problemas descansa en la fuente misma de los problemas: en nuestra capacidad reflexiva. En este sentido somos negativamente libres.

Esto nos pone delante de un problema que ningún otro animal tiene, el problema de lo normativo, pues la capacidad que tenemos de dirigir nuestra atención a nuestras propias actividades mentales es también una capacidad de distanciarnos de ellas y de ponerlas en tela de juicio. Percibo y me encuentro con un poderoso impulso a creer; pero doy marcha atrás, me detengo en ese impulso, y entonces tomo cierta distancia. Ahora el impulso no me domina y yo tengo un problema: ¿debo creer? ¿En verdad esta percepción es una razón para creer? Deseo y me encuentro con un poderoso impulso de actuar; pero doy marcha atrás, me detengo en ese impulso, y entonces tomo cierta distancia. Ahora el impulso no me domina y yo tengo un problema: ¿debo actuar? ¿En verdad este deseo es una razón para actuar? La mente reflexiva no puede conformarse con la percepción y el deseo, no en tanto tales: necesita una razón.²⁴

Aunque uno u otro de los deseos en pugna pudiera a la postre imponerse y determinar la conducta del individuo, o al menos podríamos explicar de esa manera su conducta, no es así como nos vemos y comprendemos nuestras acciones. El agente que se distancia de sus estados afectivos y cognitivos y los evalúa, requiere una justificación para la acción, que dado el conflicto interno, no puede venir dada por las particulares contingencias de los estados en cuestión. Necesitamos razones para actuar que no vienen definidas porque seamos seres de cierto tipo, sujetos a leyes causales descriptivas de cualquier orden. El ser humano, en tanto reflexivo, tiene la posibilidad de distanciarse de, o carece de, una estructura instintiva que lo determine completamente. En este sentido, Kant hace un uso muy consciente del término inclinación. Nuestra naturaleza nos inclina pero no nos determina. Lo que determina la acción de un agente

²³ *Ibidem.*

²⁴ *Ibid.*, pp.120-121.

reflexivo es su conciencia de que la inclinación se aviene o no con principios de la razón; a esta conciencia, sujeta a razones, la llama voluntad y su atributo fundamental es la autonomía: como agentes sólo estamos sujetos a las leyes que nos damos a nosotros mismos. Entonces, nuestras voliciones envuelven que nos demos a nosotros mismos una ley, con la única restricción de que la ley que nos damos a nosotros mismos sea un principio general.

La ley para seres como nosotros tiene que ser el producto de nuestra autonomía. Ahora bien, como su etimología lo indica, la palabra autonomía hace referencia a dos elementos. Al yo (auto), es decir, a la subjetividad humana, y a la ley (nomos), es decir, a la regla o al contenido de la misma. Estos dos elementos diferentes aparecen con claridad en la introducción a la Fundamentación, pues allí, Kant, propone los dos objetivos de su investigación: la búsqueda del principio de la moral o ley fundamental y la demostración de su autoridad. Mientras la formulación del principio resulta del análisis de la noción de obligación o deber, en tanto prácticas que orientan nuestra comprensión común de la moral, su análisis resulta independiente de nuestra actitud hacia el mismo: llegamos al imperativo categórico sobre la base de la inevitabilidad de las demandas del deber. En cambio, el problema planteado por la autoridad del imperativo apunta al vínculo entre voluntad y ley, a las razones para ser morales: la autoridad de la ley para nosotros, que actuamos por la concepción de leyes y no estamos sometidos causalmente a la ley, requiere de nuestra libre aceptación de la misma. Nos encontramos aquí con la expresión más fuerte del voluntarismo de Korsgaard, pero también con su propuesta más interesante. Se trata de una expresión fuerte de voluntarismo porque Korsgaard no sostiene, simplemente, que para ser motivado un agente debe respaldar las razones en cuestión, sino que hace el reclamo más problemático de que el principio obtiene su fuerza normativa, o su validez como razón, del querer mismo del agente, esto es, de su identificación con un principio. Este énfasis en la libertad negativa en vez de la positiva resulta, sin duda, una gran fuente de problemas para Korsgaard. Veremos, sin embargo, que a la postre su planteamiento no está reñido con el hecho de que sean los objetos mismos y sus características los que deben interesarnos independientemente de nuestras elecciones reales, pero que no habría perspectiva valorativa sin la estructura del querer de la agencia humana, es decir, si la humanidad como un fin en sí no fuera el principio regulativo de nuestra elección racional.

El argumento de Korsgaard sería más o menos así: todo agente racional humano, en tanto actúa sobre la base de principios generales, tiene que construirse una identidad práctica. Y su identificación con los principios de elección ha de constituir la fuente de sus razones para la acción. Pero todas las identidades particulares refieren, como a su condición, a la forma de la identidad humana. Y esta forma no es otra que el hecho de que la agencia humana se caracteriza por poseer una conciencia reflexiva que la obliga a actuar sobre la base de razones y, por lo mismo, a tener identidades prácticas. Nuestra identidad humana es, entonces, una razón para que desarrollemos algún tipo de identidad práctica particular, esto es, para poder tener razones para actuar y poder ejercer nuestros poderes racionales. Pero este es un tipo de razones que sólo podemos tener si tratamos nuestra humanidad como una forma de identidad práctica, esto es, si nos valoramos a nosotros mismo como seres humanos. Por ello la fuerza motivadora de nuestras identidades prácticas depende de que realmente nos identifiquemos con nuestra humanidad.

Precisemos este punto con la distinción kantiana entre dos sentidos de voluntad. En *La metafísica de las costumbres*, Kant distingue entre la voluntad como facultad ejecutiva o Willkür, y la voluntad como razón práctica o facultad legislativa o Wille. “De Wille surgen leyes; de Willkür, máximas.”²⁵ Willkür está obligada a ejecutar lo que le dicta Wille. La relación entre ellas no es de coacción o instrumental. Se trata, más bien, de una conexión intrínseca. Nos topamos con Wille y sus leyes por medio de una regresión sobre las condiciones de Willkür. Somos conscientes de la ley moral cada vez que concebimos una máxima de acción cuya posible universalización nos cuestiona u ofende y, a veces, incluso nos horroriza. La reverencia o el respeto son respuestas que ilustran el impacto de la razón práctica en nuestra vida. Nuestra voluntad ejecutiva o Willkür se caracteriza por su espontaneidad, por el hecho de poder actuar libre de causas antecedentes que la determinen. La tesis de Kant es que Willkür sólo es completamente espontánea cuando su acción es gobernada por una ley de la razón pura práctica, no cuando se deja determinar por reglas provenientes únicamente de nuestra naturaleza sensible. La facultad legislativa es efectiva cuando su ley es aceptada como un motivo (Triebfeder) por la facultad ejecutiva. La ley de Wille no es nunca una ley que se aplique directamente a la acción, sino una ley para la elección de las máximas de acción, un principio regulativo para la elección de las máximas y, por ello, deja la acción específica sin determinar. Sólo Willkür, en la medida

²⁵ Kant, I., *Metafísica de las costumbres*, traducción de Adela Cortina Orts, Madrid, Editorial Tecnos, 1989, p. 226.

en que atiende al deseo, al uso instrumental de la razón e incorpora, además, la conciencia de la exigencia de universalizar las máximas, determina la acción en sí misma.

Si tenemos que Wille nos da la ley, y este es el sentido en que parece más natural hablar de creación del valor, pero la libertad de elección de Willkür está garantizada, surge la pregunta ¿por qué Willkür se ha de someter a la ley? Kant señala que sólo Wille expresa el carácter intrínsecamente espontáneo de Willkür, y en este sentido debe ser elegida por encima de su contrapartida, la legislación del autointerés. Pero esta respuesta parece, como mínimo, muy general.

Korsgaard está de acuerdo con Kant, en que el imperativo categórico es la ley de una voluntad libre, pero distingue el imperativo categórico de la ley moral o república de los fines. Y señala que sólo si aceptamos mirarnos como miembros del dominio de los fines podemos establecer la autoridad de la ley moral sobre nosotros. Esto marcaría la diferencia entre los dos momentos apuntados (formulación y autoridad del principio) introduciendo, sin embargo, una diferencia entre imperativo y ley moral que no es explícita en Kant:

Llamaré “el imperativo categórico” a la ley de actuar sólo según máximas que podamos querer que se tornen leyes, y lo distinguiré de lo que llamaré la “ley moral”. En el sistema kantiano la ley moral es la ley de lo que Kant llama el Reino de los Fines, la república de todos los seres racionales. La ley moral nos dice que actuemos solo según máximas según las cuales todos los seres racionales pudieran convenir en actuar, juntos, en un sistema cooperativo factible.²⁶

Para Korsgaard el imperativo categórico, claramente la primera formulación kantiana, no define el dominio de aplicación de la ley de una voluntad libre (Willkür). Ella piensa que una voluntad libre puede querer cualquier ley y que sólo la voluntad que se concibe a sí misma como miembro del partido de la humanidad o de todos los seres racionales, acepta la autoridad de la ley moral. Así que si Kant quiere explicar la autoridad de la ley necesita mostrar cómo llega “el ciudadano... [a] concebirse a sí mismo como Ciudadano del Reino de los Fines”²⁷.

Korsgaard considera válido el primer movimiento de Kant para establecer el imperativo moral pero lo considera insuficiente como explicación de la determinación de la esfera del valor. Nótese que mientras tanto se ha producido un desplazamiento de la noción de lo que se considera

²⁶ Korsgaard, *Las fuentes de...* cit., p. 127.

²⁷ *Ibid.*, p. 128.

un bien intrínseco y final que pudiera poner fin a la iteración de la pregunta “¿por qué?” cuando queremos saber las razones que tenemos para hacer algo. Ahora el tema no es la buena voluntad sino la noción menos abstracta de la humanidad de la persona como un fin en sí. Ciertamente, si queremos clarificar la teoría del valor de Kant o modo kantiano, es imprescindible atender a las razones de ese desplazamiento y a la mayor claridad que introduce.

Consideremos el primer movimiento: el argumento kantiano para mostrar la relación entre el imperativo categórico y una voluntad libre. Recordemos que para Kant una voluntad libre es una causalidad racional o capacidad para actuar sin la determinación por causas ajenas. Cualquier cosa fuera de la voluntad vale como ajena, esto incluye deseos e inclinaciones que aunque se originan “en nosotros” se producen “sin nosotros”. Cuando se combina la idea de la autodeterminación, que de aquí se sigue, con la de una concepción de la ley o causalidad de la voluntad, tenemos que la voluntad ha de ser una ley para sí misma. Ahora bien, nada determina cuál debe ser esa ley, sólo que tiene que ser una ley. Pero esta apertura a cualquier posibilidad viene ya limitada por la condición misma de la universalidad perteneciente a la noción de ley: el contenido de una ley de la voluntad tiene que ser universal. Es el caso que el imperativo categórico en su primera formulación sólo nos ordena restringir nuestras elecciones a aquellas que tengan la forma de una ley universal y, por ello, el imperativo categórico es la expresión de una voluntad libre. Según esto, una máxima cuya estructura interna, la relación que propone entre la acción y el fin, permita su universalización responde a la exigencia de justificación de la acción. Una máxima universalizable es intrínsecamente buena y, por lo tanto, el contenido de lo bueno no depende de un estado mental. Korsgaard reconoce que Kant es, en este sentido, un realista:

Algo que tiene la forma de una ley, es decir, que es una ley en virtud de su estructura interna, intrínsecamente sirve para responder la pregunta de por qué la acción que dicta es necesaria. En este sentido, una buena máxima es exactamente la clase de entidad que requiere el argumento realista.²⁸

Korsgaard evidentemente reconoce el carácter objetivo o realista del valor o de la corrección y, por ello, no puede querer decir que descubrir las máximas susceptibles de universalización, lo que por cierto es resultado de múltiples esfuerzos humanos a través de la historia, es lo mismo que “conferir” valor; claramente, lo conveniente en estos casos sería hablar

²⁸ *Ibid.*, p. 143.

de “descubrimiento”. Así que cuando habla de “conferir” valor, de una voluntad que confiere valor, tiene que estar hablando de algún otro momento de los cuatro que consideramos antes, del momento de la constitución de la perspectiva moral y/o del momento de su autoridad. ¿Cómo podría entenderse, entonces, el “fluir del valor” desde la buena voluntad? La autora insiste:

Las buenas máximas son entidades intrínsecamente normativas, pero también son producto de nuestras voluntades legislativas; en ese sentido, los seres humanos creamos los valores. Desde luego, descubrimos que la máxima es apta para ser una ley, pero no es una ley hasta que nuestra voluntad la hace tal y, en ese sentido, creamos el valor resultante.²⁹

¿Cómo entender este momento voluntarista de la reflexión de Korsgaard sin que signifique una recaída en el humanismo que tanto cuestiona? Aquí parecen solaparse al menos dos sentidos “de voluntades legislativas”. Uno refiere a la autonomía propiamente dicha y, en ese sentido, no se puede separar el enunciado que refiere a que las máximas universalizables son intrínsecamente normativas del enunciado sobre el carácter legislativo o la autonomía de la voluntad. No habría dos momentos: descubrimiento y legislación se exigen mutuamente. Wille no puede querer nada distinto. Esto es lo que prueba el argumento que conecta voluntad libre e imperativo categórico. Pero como se trata de seres que actuamos por la concepción de una ley no podemos, a diferencia de los animales y el resto de la naturaleza, ser regidos por una ley si de algún modo no la reconocemos como la ley por la cual queremos regirnos. Aquí se trata de la conexión de la ley con una voluntad que no está instintivamente sujeta a la misma, y que, además, es demandada por otras consideraciones. Willkür, es libre en la medida en que cualquier concepción de la razón determine sus acciones. En este caso el reconocimiento de lo que vale depende de nuestra aceptación de la ley que define el valor.

Si nos desligamos por un momento de la enorme carga voluntarista de términos como “crear” o “conferir” valor, podríamos entender, en cualquier caso, este segundo momento legislativo como: (1) una referencia a la especificación del valor que resulta de la aplicación de un procedimiento: “los valores se construyen mediante un procedimiento”; o bien como (2) una búsqueda de explicación de la autoridad de la ley o de por qué tomamos o debemos tomar responsabilidad por las exigencias de la ley: vale para mí porque la reconozco como la expresión más plena de mi personalidad racional. En este sentido, considerar a la naturaleza racional como un fin en sí, significa que emprendemos la actividad deliberativa y realizamos acciones

²⁹ *Ibidem.*

racionales por causa de las personas, y es por ello que también podemos decir que las demás cosas tienen valor por causa de las personas. Esto significa que nuestras elecciones racionales suponen siempre la consideración de nuestra naturaleza racional como un fin en sí, y, por ello, el imperativo de tratar la humanidad como un fin es un principio constitutivo de nuestra agencia racional. Esta manera de entender los significados de conferir pueden ayudarnos a entender el significado preciso que tiene el término en el uso que le da Korsgaard.

Ahora bien, los intentos de Korsgaard por establecer la necesidad del ámbito valorativo humano y su objetividad se apoyan en una lectura del argumento kantiano dirigido al reconocimiento del valor de la humanidad como un fin en sí: así, afirma Kant, la cosa incondicionalmente valiosa debe ser la “humanidad” o la naturaleza racional que define como la capacidad de poner fines.³⁰ Kant explica que el ser racional considera su existencia como un fin en sí mismo y que esto es “un principio subjetivo de la acción humana”. Lo que significa que debemos considerarnos a nosotros mismos como capaces de conferir valor sobre los objetos de nuestra elección, de los fines que ponemos, porque nosotros debemos considerar nuestros fines como buenos. Pero dado que “cualquier otro ser racional piensa que existe como un fin en sí mismo por el mismo fundamento que para mí vale”³¹, “debemos considerar a los otros como capaces de conferir valor sobre la base de sus elecciones racionales y así también como fines en sí mismos.”³²

Las objeciones a este argumento kantiano, bajo cierta comprensión del mismo, son muy conocidas. Así, por ejemplo, Rae Langton en “Objective and unconditioned value”, (*Philosophical Review* 116 (2007)), lee este argumento como una serie interminable de “non sequitur”, y señala que el mismo no puede dar cuenta de la objetividad del valor. Korsgaard sostiene, como ya sabemos, que algo extrínseco o condicionalmente valioso puede ser objetivamente valioso. Este sería el caso de la felicidad de acuerdo con la buena voluntad. Pero, mientras Kant entiende que se trata aquí del carácter extrínseco del valor de la felicidad en tanto merecida por una buena voluntad, Korsgaard parece entender condicionado como conferido, valioso en tanto escogido por nosotros. Pero si este es el caso ¿cómo hablar de objetividad? Peor aún, su teoría de la existencia de un valor objetivo incondicionado y de un valor objetivo condicionado convertiría

³⁰ Cf. Kant, *Fundamentación de la...* cit., p. 128.

³¹ Cf. *Ibid.*, p. 117.

³² Korsgaard, “*Two distinctions in...*” cit., p. 260.

todo valor en objetivo: si es cierto que porque conferimos valor somos valiosos y que algo tiene valor porque lo valoramos, entonces, podríamos adjudicarle valor a lo que nos provoque. Incluso lo que consideramos sin discusión como subjetivo se volvería objetivo; lo que simplemente nos agrada se volvería bueno si es que el valor resulta de un conferir nuestro.

Una consecuencia, si se quiere dolorosa, del antropomorfismo exacerbado de Korsgaard, según Langton, tiene que ver con el caso de aquellos que, por las causas que fueren, no valoran su propia vida, el caso de los deprimidos y suicidas. Puesto que ellos no le confieren valor a sus vidas, entonces su vida no tiene valor para ellos y, por lo mismo, el suicidio estaría permitido. Conocemos la respuesta de Kant a los que piensan en el suicidio como un modo de escapar al dolor en nombre de una felicidad que no poseen en esta vida: nuestra vida es un fin en sí misma, una fuente de razones últimas respecto de las razones de la prudencia. El que sacrifica su vida, en aras de una felicidad que anhela, está en la misma condición del avaro con respecto al dinero: confunde el orden de las razones, los medios con los fines. Así que, sea que amemos nuestra vida sea que no, estamos obligados a preservarla y ennoblecerla a causa de nuestra condición de fines en sí mismos. También pensó Kant, que la misma razón, nuestra dignidad, que nos obliga a conservar la vida, sirve para entender el suicidio de quien padece una enfermedad, como la rabia por ejemplo, que lo conduciría irremediablemente a una pérdida de su dignidad como persona. Esto no parece avenirse con la idea de conferir valor como fuente del valor: nuestra vida es valiosa sea que lo reconozcamos o no.

Hay, sin embargo, un sentido en el que ciertamente podríamos hablar de conferirle valor a las cosas. En el planteamiento de Kant podemos decir que todo tiene o carece de valor por causa de las personas. El suicidio por causa de la felicidad es malo porque ignora el valor máximo de la dignidad de la persona; el suicidio para evitar denigrar la propia condición de la dignidad de la persona, que se hace por la humanidad misma, estaría permitido; el suicidio del rey para defender su población, la vida de otros seres igualmente dignos, sería incluso una obligación. En este sentido podríamos hablar de la persona como fuente del valor: todo valor sería conferido por causa de las personas. De este modo, vamos precisando la bondad de las cosas, acciones o personas en la medida en que aplicamos conscientemente los distintos procedimientos disponibles para resolver reflexivamente el predicamento planteado por nuestra falta de ajuste natural. Es así que, por ejemplo, las diversas formulaciones del imperativo categórico nos invitan

a la construcción de órdenes mundanos racionalmente avalados. El orden de nuestra propia estructura prudencial, pero también el orden de una cultura técnica que no puede instrumentalizarlo todo, asimismo el de la república de los fines en sí y el de un mundo en paz. En esta dirección cabe hablar de la construcción del valor: vamos constituyendo un orden de los valores, respondiendo al problema de la corrección de nuestras acciones y al problema de la definición de nuestros objetivos de modos cada vez más ajustados a las exigencias de nuestra humanidad. Esto correspondería al sentido de conferir señalado como (1) anteriormente, el sentido constructivista.

Vamos así encontrando respuestas que antes no conocíamos. Podemos decir, como Korsgaard, que por esta razón el principio moral o imperativo categórico y las distintas leyes morales que resultan de su aplicación tienen que ser distinguidos. El imperativo categórico en su primera formulación plantea el problema de lo correcto, pero hemos de hallar la respuesta a las consideraciones más concretas que hacen de algo que valga la pena universalizarlo o no. Sin embargo, es importante reconocer que este es el caso de una perspectiva ya articulada moralmente, de una perspectiva en la que reconocemos el principio o ley moral y la preocupación de Korsgaard, parece estar dirigida, más bien, a responder a la pregunta ¿por qué tenemos que asumir esa perspectiva? Es decir, al problema de la autoridad de la ley, o sentido (2) de conferir, cuando la pregunta se plantea desde una perspectiva antecedentemente no moral. Creo que esto es lo que Korsgaard busca en el argumento conducente a la segunda formulación del imperativo categórico que parece prestarse mejor que ningún otro de los argumentos de Kant a esta tarea.

Korsgaard considera su propia posición ética y, por consiguiente a la de Kant, como basadas en la autoridad de la reflexión. Asentir reflexivamente a algo tiene que ser distinto a asentir irreflexivamente, en el sentido mínimo de que pensar debe hacer una diferencia, bien sea señalando una solución a un problema técnico, bien apuntando a la felicidad, o bien poniendo el valor de la humanidad como condición límite de nuestras aspiraciones y causa de nuestras acciones. Así que entendemos el éxito reflexivo como un hacernos responsables por las exigencias de las razones que surgen de las concepciones de las leyes que nos orientan. Esta es, sin duda, la posición de Kant cuando señala la bondad de la felicidad merecida. Pero Korsgaard

quiere leer algo más aquí, hacer visible algo que ella encuentra en el argumento que conduce a la segunda formulación del imperativo, a la que regresa una y otra vez.

Si consideramos nuestras acciones como racionales debemos considerar nuestros fines como buenos; si esto es así, nos consideramos a nosotros mismos con un poder de conferir bondad sobre los objetos de nuestras elecciones, y debemos acordar el mismo poder—y así el mismo valor intrínseco a los otros.³³

Aquí no se habla de reconocer o de responsabilizarnos o de descubrir o de merecer. Se trata de un considerar (nos) y sobre el mismo de un conferir. En la tercera conferencia sobre *Las fuentes de la normatividad* abunda en la idea de que Kant comienza su argumento sobre la segunda formulación del imperativo categórico con la idea del relativismo del valor respecto de los deseos e intereses humanos. Kant:

...partió del hecho de que cuando hacemos una elección debemos considerar bueno su objeto...en virtud de que somos seres humanos tenemos que asentir a nuestros impulsos antes de poder actuar conforme a ellos. Kant preguntó qué es lo que hace buenos estos objetos y, en rechazo a una forma de realismo, decidió que la bondad no estaba en los objetos mismos. Si no fuera por nuestros deseos e inclinaciones...no podrían parecerse buenos sus objetos. Kant observó que consideramos importantes las cosas porque son importantes para nosotros, y concluyó que en consecuencia tenemos que considerarnos importantes a nosotros mismos. De esta manera, el valor de la humanidad misma está implícito en toda elección humana.³⁴

A primera vista cuesta trabajo entender cómo se puede pasar de “las cosas me parecen importantes” a “yo soy importante”, y por consiguiente a “todos los que se ven como importantes son importantes”, y desde aquí de regreso a “por esta razón las cosas son importantes” o valiosas. Se han escrito infinidad de artículos tanto para avalar esta cadena de razones como para señalar sus inconsecuencias lógicas. Este argumento es, sin duda, problemático cuando se lee, como suele leerse, como el intento más directo de Kant, de pasar desde una posición antecedentemente no moral al establecimiento de lo que sería una posición moral. Si se lo lee en cambio, como sugiere la última frase de la cita anterior, como un razonamiento que busca establecer que el valor de la humanidad, en tanto que implícito en toda elección humana, es el principio constitutivo y regulativo de toda elección racional y moral, entonces, aparece en otra perspectiva.

³³ *Ibid.*, pp. 261-262.

³⁴ *Ibid.*, p. 155.

La tesis de Korsgaard es, ciertamente, que llegamos a tener razones para la acción, o a darle valor a algo, sólo porque nos valoramos a nosotros mismos como seres humanos, y que esta valoración es la fuente de nuestras obligaciones morales. La idea es que valorar nuestra humanidad es la condición formal de la elección racional y, por lo mismo, condición implícita de toda elección efectiva que hagamos. Las características reflexivas de nuestra estructura mental apuntan a la necesidad de conformar una concepción de la identidad humana: somos animales reflexivos que necesitamos de razones para actuar y vivir, estas razones nos proveen de leyes cuya afirmación expresa el modo en que nos concebimos a nosotros mismos y, por tanto, nos conducen a establecer identidades prácticas más concretas. Estas identidades se convierten, a su vez, en la fuente de nuestras razones para la acción. Aunque las identidades prácticas más concretas son contingentes, tener una identidad práctica no lo es: valorar algo requiere de nosotros considerar nuestra naturaleza racional o nuestra humanidad como un fin en sí. En este sentido, nuestra identidad humana es la fuente de las razones o de los valores puesto que solo si nos valoramos a nosotros mismos como seres humanos, solo si nos identificamos con nuestra humanidad, tendremos razones de algún tipo para actuar y vivir. De aquí se sigue que valorar algo en absoluto exige darnos a nosotros mismos una ley que nos permita constituir una identidad moral, es decir, válida para toda criatura racional.

Parte de los problemas de la lectura que no reconoce el carácter constitutivo de la valoración de la humanidad en tanto condición de posibilidad de toda valoración concreta, y que entiende la posibilidad del imperativo, en su segunda formulación, como un ir desde el acontecer psicológico no moral, hasta establecer el imperativo moral como el resultado de nuestra actividad racional, es que parece crear una escisión entre hecho y valor que resulta infranqueable. En este sentido, Putnam señala que Korsgaard separa en exceso hecho y valor, por lo que luego tiene que comprender el valor como un añadido extraño a la cosa, persona o actividad en cuestión. Putnam considera que esta postura es un “crudo naturalismo reductivo” respecto de lo que él llama valores. Esta posición cuestionable la encuentra formulada tanto en el libro *Las fuentes de la normatividad* como en el artículo de réplica a sus críticos “Motivation, metaphysics, and the value of the self”. De este último cita lo siguiente:

Tal como yo lo leo [a Kant], él no acepta ninguna clase de realismo sustantivo respecto a los valores. No piensa que los objetos de nuestras inclinaciones sean buenos en sí mismos.

Nosotros no queremos cosas porque percibamos que son buenas: antes bien, nuestras atracciones iniciales hacia ellas son impulsos psicológicos naturales.³⁵

De acuerdo con esto ni nuestras inclinaciones o impulsos psicológicos iniciales son evaluaciones, ni los objetos de las mismas son todavía bienes. Se convierten o no en valores objetivos y en evaluaciones si es el caso que podamos incorporarlos o no dentro de máximas compatibles con las leyes generales a las cuales decidamos sujetarnos. Esto, según Putnam, sería una posición no cognitivista acerca del valor. Al parecer el error aquí es querer partir de la situación básica y simple de un mero *factum* psicológico que sirve como la materia para una razón que otorga la forma legitimadora. ¿Llamar natural a un impulso psicológico es lo mismo que decir que este impulso es valorativamente neutral? Si la respuesta es sí, Putnam tendría completamente la razón y todos los esfuerzos por librarnos de la pugna entre antropología y antroponomía, señalados por Schiller en tiempos del mismo Kant, y reconocidos por éste en *La Metafísica de las Costumbres*, no habrían hecho mella en la comprensión ética modo kantiano.

Este cuestionamiento no vale, sin embargo, como objeción a la reformulación del argumento kantiano por parte de Korsgaard. Buscando humanizar o destrascendentalizar el planteamiento kantiano, la autora se apoya en la noción de identidad práctica como un requisito que debe llenar todo ser humano, por el solo hecho de ser una criatura cuya conciencia tiene una estructura reflexiva:

Las concepciones prácticas de nuestra identidad determinan cuáles de nuestros impulsos consideraremos como razones; y, en la medida en que no podemos actuar en contra de ellos sin perder el sentido de que nuestra vida vale la pena y nuestras acciones merecen emprenderse, nos pueden obligar.³⁶

Entonces, la identidad funciona como la fuente de nuestras razones y de nuestras obligaciones. ¿Cómo se relaciona esta noción, normalmente cara a las propuestas relativistas, con la idea de una ley moral universal? La respuesta viene dada por la iteración de nuestra exigencia de actuar sobre la base de razones; la pregunta es ahora ¿por qué debo vivir de acuerdo con esta o aquella identidad? ¿Pueden obligarme las razones que se desprenden de identidades que no considero necesarias? De aquí se desprende, regresando sobre las condiciones, que existe una forma de identidad, la identidad humana, que es fundamento de todas las demás:

³⁵ Cf. Putnam, H., and Habermas, J., *Normas y valores*, Madrid, Editorial Trotta, 2008, p. 54.

³⁶ Korsgaard, *Las fuentes de...* cit., p. 163.

...nuestra identidad como humanos, es decir, como animales reflexivos que necesitan tener concepciones prácticas de su identidad para actuar y para vivir. Tratar nuestra identidad humana como normativa, como fuente de razones y obligaciones, es lo que he denominado tener “identidad moral”³⁷

Todavía hablar de un impulso, que debe ser reflexivamente mediado para poder encontrar su lugar dentro del universo del valor, puede resultar cuestionable para críticos como Putnam; pero si se ve el problema desde la óptica de las identidades prácticas la objeción no tiene lugar. Toda identidad práctica se conforma en el marco de un horizonte de valores densos (thick). Constituyen respuestas al problema de lo que vale y lo que no. A resultas de esto cualquier conflicto entre ellas, sea intersubjetivo o intrasubjetivo, es un conflicto entre consideraciones normativas. La solución entre los conflictos ya valorativos necesita de una concepción más general que resuelva el problema planteado por nuestra reflexividad. Y la concepción más general aquí resulta ser la concepción de nuestra identidad humana y sus implicaciones evaluativas y morales.

El mismo Kant, señala Korsgaard, utiliza algunas nociones de identificación normativa tanto en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, como en la sección III de *La fundamentación*. En ambos casos Kant sostiene que es sólo nuestra capacidad de tomar responsabilidad por las exigencias de la razón, de comprometernos con el lado activo de nuestra naturaleza, lo que nos permite aceptar la autoridad de la ley moral:

Kant establece primero que en la medida en que una persona es activa—“respecto de lo que puede ser actividad pura en ella misma”— se considera miembro del mundo inteligible. La ley moral es la ley del mundo inteligible, y Kant argumenta que vincula a la persona porque “sólo como inteligencia es ella su propio yo. En contraste, como la persona es pasiva frente a sus deseos, y los considera el resultado de la operación de las fuerzas naturales en ella, “Ni siquiera se considera responsable por estas inclinaciones e impulsos ni los atribuye a su propio yo”.³⁸

Si nos tomamos en serio la idea de la discusión entre identidades normativas, se vuelve cuestionable, a primera vista, hablar de un conflicto entre el lado activo y el lado pasivo de nuestro yo. Se trataría, más bien, de un conflicto entre modos de comprender el significado de nuestras acciones en el entramado de nuestra vida y su inserción en el mundo. Pero, podemos aceptar sin demasiada violencia con el texto y en el espíritu de su obra, que se trata, para Kant,

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ *Ibid.*, p. 291.

de dos tipos de personas: (1) de aquella que en todas sus acciones pone como motivo de su acción la causa de la humanidad, propia y ajena, y (2) de aquella que en todas sus acciones pone el fundamento subjetivo del valor que se atribuye a sí mismo como fundamento objetivo de sus acciones. Ambos tienen que tomar o toman responsabilidad sobre sus propios estados afectivos. El egoísta, a menos que sea un desenfrenado, necesita tanto control sobre sus impulsos como pudiera requerirlo la buena persona, incluso cuando la benevolencia natural de este último le conduzca directamente a lo correcto.

Ahora bien, una cosa es ser activo respecto de cualquier estado nuestro que sometamos reflexivamente a escrutinio, lo cual es potestad tanto del egoísta como de la persona buena y, otra cosa, identificarnos con el lado activo de nuestro ser: “nuestra vinculación con el lado activo de nuestra naturaleza es lo que nos vincula a la ley moral.”³⁹ Korsgaard entiende que su idea de una identidad práctica quiere expresar, precisamente, la idea de un yo moral concebido normativamente, esto es, como fuente de razones para la acción. Kant expresa su idea de la vinculación entre imperativo categórico y voluntad como el resultado necesario de asumir la perspectiva de un agente que es parte de un mundo inteligible:

No hay nadie, ni aun el peor bribón, que, si está habituado a usar de su razón, no sienta, al oír referencias de ejemplos notables de rectitud en los fines, de firmeza en seguir buenas máximas, de compasión y universal benevolencia,..., no sienta, digo, el deseo de tener también él esos buenos sentimientos...Esta persona mejor, cree él serlo cuando se sitúa en el punto de vista de un miembro del mundo inteligible... En ese mundo inteligible tiene conciencia de poseer una buena voluntad...El deber moral es, pues, un propio querer necesario, al ser miembro de un mundo inteligible...⁴⁰

La idea clave es que la identificación con la perspectiva inteligible no sólo es fuente de exigencias de universalización sino del surgimiento de deseos de segundo orden respecto de quiénes queremos ser y de cómo queremos vivir. Nuestra autocomprensión como seres morales se constituye en una fuente de deseos motivados por la misma razón práctica. Y esta consideración echa por la borda la supuesta separación entre deseo y razón, que el mismo Kant, sin embargo, tanto ayudó a establecer con su frecuente separación entre el lado activo de nuestro yo y el lado pasivo de nuestra naturaleza afectiva. Lo que vale para Kant es más perspicuo con relación a la noción de identidad práctica de Korsgaard.

³⁹ *Ibidem.*

⁴⁰ Kant, *Fundamentación de la...* cit., pp. 150-151.

Los motivos y los deseos que surgen de nuestras identidades prácticas contingentes... Son, en parte, resultado de nuestra propia actividad y, como tales, podemos identificarnos con ellos de un modo profundo. Y si una persona también se identifica profundamente con la concepción de sí misma como Ciudadana del Reino de los Fines, no va a experimentar la obligación como algo ajeno a su yo más interno o al deseo que siente.⁴¹

Las emociones morales son, precisamente, la expresión del reconocimiento de la autoridad de nuestras identificaciones prácticas. Cuando dejamos de hacer lo que consideramos nuestro deber, experimentamos dolor, sea bajo la forma de la culpa sea como vergüenza. Este dolor es la expresión de nuestro reconocimiento de las razones morales y evaluativas en juego, de que percibimos los valores en cuestión. El respeto moral, nuestra reverencia por el valor de la humanidad, es un sentimiento producido por la actividad de la razón. En principio un sentimiento de dolor por su efecto negativo sobre la inclinación (la contiene), pero también un sentimiento de placer que sigue, cuando es el caso, a nuestras acciones debidas. Una mente reflexivamente consciente ha de tener alguna manera de percibir sus razones. Las emociones morales, y el placer y el dolor que las acompañan, son percepciones de las razones que surgen de la actividad autoconsciente del ser humano y por ello juegan un papel fundamental en la vida moral.

En el dolor, expresado por la vergüenza y la culpa como sentimientos morales, se produce una vinculación entre los dos tipos de identidades que le son posibles al ser humano: la identidad práctico moral y la identidad animal. Siguiendo a Aristóteles, Korsgaard concibe que toda “cosa viviente está diseñada de tal manera que se mantenga y se reproduzca por sí sola;...Así, pues, es su propio fin; es su tarea seguir siendo lo que es. Su cometido en la vida es conservar su propia identidad. Sus órganos y actividades están dispuestos para ese fin.”⁴² . En el caso de los animales, la conservación de su identidad depende en parte de sus sensaciones: cuando necesita nutrirse o hidratarse el animal siente hambre o sed, y estas sensaciones lo mueven a comer o beber:

El animal tiene una razón para comer, a saber que morirá si no lo hace. No sabe que tiene esa razón, pero la percibe. Se trata aquí de la sensación de hambre, no de la de dolor. Sin embargo, un animal está diseñado para percibir amenazas a la conservación de su identidad, como el hambre, y a sublevarse contra todo aquello que la amenace. Cuando lo hace siente dolor.⁴³

⁴¹ Korsgaard, *Las fuentes de...* cit., p. 294.

⁴² *Ibid.*, p. 187.

⁴³ *Ibidem.*

El dolor es, pues, la percepción de una razón para cambiar de estado, la percepción de algo que amenaza la identidad del animal. Del mismo modo que la “obligación moral es el rechazo reflexivo a una amenaza a nuestra identidad. El dolor es el rechazo no reflexivo de una amenaza a nuestra identidad;”⁴⁴ Pero la obligación, y la amenaza a nuestra identidad que comporta el hecho de no respetarla, también tienen que ser reconocidas. Y su reconocimiento es nuestro arrepentimiento y nuestro pesar por las transgresiones a nuestra identidad. La autoridad de nuestra razón se apoya en la capacidad de nuestra mente para percibir razones, y las emociones morales no son otra cosa que el reconocimiento de dicha autoridad. La vergüenza es el reconocimiento de que me he puesto por debajo de mi condición, de que he actuado en contra de la mejor comprensión que tengo de mí mismo.

Del mismo modo, el dolor y el placer del animal expresan el valor que éste se da a sí mismo. La naturaleza del animal es valorarse a sí mismo, él es su propio fin en tanto que, como ser vivo, busca perseverar en su ser. Entonces el animal tiene un imperativo: conservar su identidad física y funcional, conservar su vida. En este sentido, “la vida es una forma de moralidad...y la moralidad es simplemente la forma que toma la vida humana.”⁴⁵ Aquí se nos muestra con toda claridad el sentido en el que Korsgaard ha utilizado la noción de conferir valor a lo largo de su obra:

El valor vive en el punto de vista creado por la conciencia, cuando alguien tiene un dolor o se ve obligado. Tenemos razones tal como tenemos experiencias y sensaciones, no como si se tratara de la posesión de entidades mentales, sino como un hecho de en qué consiste ser conscientes, en qué consiste ser nosotros.⁴⁶

Cuando nos salimos de esta perspectiva podemos reconocer el “hecho del valor”, que la gente hable de valores y diga comportarse de acuerdo con ellos, pero en ningún caso podemos reconocer el valor mismo. Pero cuando nos ponemos en la perspectiva de la vida, el valor aparece inmediatamente como un hecho de la vida. El valor es “el hecho de la vida. La condición natural de las cosas vivientes es ser seres que valoran y por eso existe el valor.”⁴⁷

Tenemos todavía un problema que debemos despejar antes de concluir. La tesis de que valorarse a sí mismo bajo la identidad humana constituye la fuente última del valor y de las

⁴⁴ *Ibid.*, p. 188.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 191.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 200-201.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 201.

razones para la acción, parece estar guiada por una atención excesiva, cuando no falsa, al yo. ¿Debo en todas mis elecciones y voliciones valorarme a mí mismo o a mis capacidades como la fuente de las razones? ¿No es acaso verdad que nuestras decisiones pueden ser guiadas también por la atención a la humanidad de los otros más que por la preocupación por la nuestra?

La respuesta de Korsgaard a esta pregunta, que es también su respuesta decisiva al argumento del supuesto “non sequitur” entre valorar la humanidad propia y tener que valorar la de los demás, consiste en sostener que todas las razones son públicas o remiten a razones públicas. Por ser públicas, o neutrales o no relativas al agente, pueden ser la base de los juicios que compartimos con los demás acerca de lo que consideramos como bueno para cualquiera: “...las razones no son privadas, sino públicas en esencia.”⁴⁸ Si nuestras razones no fueran públicas en esencia no podrían ser compartidas y lo que “nos permite compartir nuestras razones y al mismo tiempo nos fuerza a hacerlo es, en un sentido profundo, nuestra naturaleza social.”⁴⁹ De aquí se desprende que al valorarse a sí mismo como ser humano, cada quien considera que es bueno, en el juicio de cualquiera, ejercer sus poderes racionales, con la intención de fomentar y mantener sus identidades prácticas. Lo decisivo es que si el respaldo de mi identidad humana es la fuente de las razones compartidas, el respaldo que los demás hagan de su propia identidad lo será también. Si reflexionamos lo suficiente sobre nuestra identidad humana llegaremos a pensar de nosotros mismos que debemos ser ciudadanos en un Reino de los Fines. Pero esto no es obstáculo para pensar, de acuerdo con la noción de libertad negativa presente en el planteamiento voluntarista de Korsgaard, que la expresión de la identidad humana se vuelve normativa a través del apoyo reflexivo que recibe por parte del agente; por esto podemos decir todavía que toda volición está constituida y regulada por una forma básica de consideración al yo, esto es, en la medida en que uno se valora a sí mismo como un ser humano.

La valoración de uno mismo como un ser humano es una consideración demasiado abstracta como para producir por sí sola las razones pertinentes para la acción y necesita ser especificada a través de alguna o algunas identidades prácticas particulares. Pero como quiera que se las entienda estas identidades tienen que incluir una preocupación por el buen vivir y el actuar bien, una preocupación por atender a las mejores razones. Si en el proceso reflexivo, que

⁴⁸ *Ibid.*, p. 169.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 170.

va desde las identidades particulares al reconocimiento y valoración de sí mismo como un ser humano, uno llega a reconocerse como un ciudadano en el Reino de los Fines, entonces, reconocerá también su compromiso con tener una buena voluntad: a actuar de acuerdo con principios válidos para todos, sean deberes perfectos o deberes de virtud, y a respetar la humanidad tanto en sí mismo como en los demás, etc. Si esto es correcto, es decir, si identificarse como humano trae consigo un compromiso de actuar con base en principios y valores universales, entonces, la preocupación por la presencia de una especie de solipsismo metodológico en el planteamiento de Korsgaard carece de asidero.

Conclusiones

Se desprende de lo dicho anteriormente, sobre la relación entre la condición reflexiva de los agentes racionales humanos y su actuación por la concepción de leyes, que no hay en el planteamiento de Kant ni en el de Korsgaard una separación cuestionable entre hecho y valor: hay una perspectiva humana, la de los agentes racionales, que en tanto tales se ven obligados a juzgar acciones, personas, cosas y estados o como intrínsecamente buenos (las acciones morales); o como derivando su bondad de otra cosa pero valoradas por sí mismas (como la felicidad); y como derivando su bondad de otra fuente y valoradas en función de otra cosa (como la felicidad pensada como un deber indirecto). Este horizonte articulador del valor tiene la virtud de atender a la complejidad de la diversidad de los motivos que operan en nuestra vida práctica gracias a la unidad que introduce en nuestras acciones el valor de nuestra humanidad como un fin en sí, que en este sentido funciona como el principio constitutivo y regulativo de nuestra elección racional y, por lo tanto, de nuestra elección moral.

La valoración de uno mismo como un ser reflexivo, que tiene que darse leyes para actuar y vivir, convierte nuestra identidad humana en una condición de posibilidad de la elección racional. Si la fuerza normativa de nuestras identidades prácticas particulares remite, más temprano que tarde, a la fuerza normativa que se desprende de nuestra valoración como seres humanos, entonces, es esta identidad la que le confiere fuerza normativa a nuestras distintas maneras de vivir y actuar. Esto lleva a Korsgaard a concluir que el valor que uno pone

tácitamente en la humanidad es la fuente última del valor y de la normatividad que encontramos en nuestro mundo y sirve de guía racional de las acciones individuales. Esto convierte a la segunda formulación del Imperativo Categórico o fórmula de la humanidad en el principio constitutivo de la volición racional: tener razones para ejercer nuestra voluntad supone siempre que en todas nuestras acciones tomemos, aunque sea tácitamente, nuestra humanidad como un fin en sí.