

UNIVERSIDAD ANTONIO RUIZ DE MONTOYA

Escuela de Posgrado



UARM

Universidad
Antonio Ruiz
de Montoya

**FILOSOFÍA MORAL E IDENTIDAD MORAL.
CRÍTICA A LA POSICIÓN DE AUGUSTO BLASI
RESPECTO DE LA RELACIÓN ENTRE PSICOLOGÍA
MORAL Y FILOSOFÍA A PARTIR DEL TRABAJO DE
CHRISTINE KORSGAARD**

Tesis para optar el Grado Académico de Maestro en Filosofía
Con mención Ética y Política

JORGE VILLALBA GARCÉS

Presidenta: Rosa Elvira Vargas Della Casa

Asesor: Alessandro Carlo Caviglia Marconi

Lector 1: César Inca Mendoza Loyola

Lector 2: Gonzalo Eduardo Gamio Gehri

Lima –Perú

Setiembre de 2023



UARM

Universidad
Antonio Ruiz
de Montoya

Anexo N.º 3 - Reglamento General de Grados y Títulos de Pregrado y Posgrado
Aprobado por Resolución Rectoral N° 194-2022-UARM-R y modificado
por Resolución Rectoral N° 040-2023-UARM-R

INFORME DE ORIGINALIDAD

Sres.
CONSEJEROS
Pte.

De mi consideración:

Por la presente nos dirigimos a Ustedes para saludarlos e informar al Consejo Universitario sobre el producto académico elaborado por VILLALBA GARCÉS, Jorge*, quien solicita la obtención de su grado académico de maestro a través de la sustentación de una tesis.

El producto académico elaborado tiene como título *“Filosofía moral e identidad moral. Crítica a la posición de Augusto Blasi respecto de la relación entre psicología moral y filosofía a partir del trabajo de Christine Korsgaard.”*

Por tanto, en nuestra condición de Asesor de producto académico y de integrante de la Comisión de Grados Académicos, respectivamente, declaramos que el producto académico de VILLALBA GARCÉS, Jorge ha sido examinado con el programa antiplagio *Turnitin* para identificar su nivel de coincidencias.

El resultado que arroja el programa es de 2% de similitud, el cual proviene de fuentes de información que han sido debidamente citadas o reconocidas utilizando las normas del sistema APA.

Sin otro particular, quedamos de ustedes.

Firmado en Lima, el 14 del mes de agosto de 2023.

Atentamente,

Alessandro Carlo Caviglia Marconi
Asesor

César Inca Mendoza Loyola
Secretario de la Comisión

*Conforme a lo establecido en el documento de identidad.

EPÍGRAFE

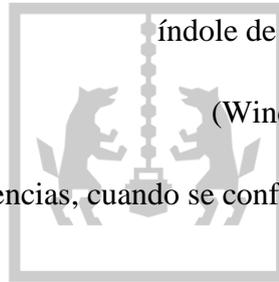
Completando la analogía militar, mi principal propósito bélico será demostrar que los dos frentes en apariencia diferentes en los cuales se sostiene la guerra no son en absoluto distintos; que aclarar la naturaleza de la filosofía y la de los estudios sociales es equivalente, pues todo estudio de la sociedad digno de mérito debe poseer carácter filosófico, y toda filosofía que valga la pena, ocuparse de la

índole de la sociedad humana

(Winch, 2011, pp. 12-13)

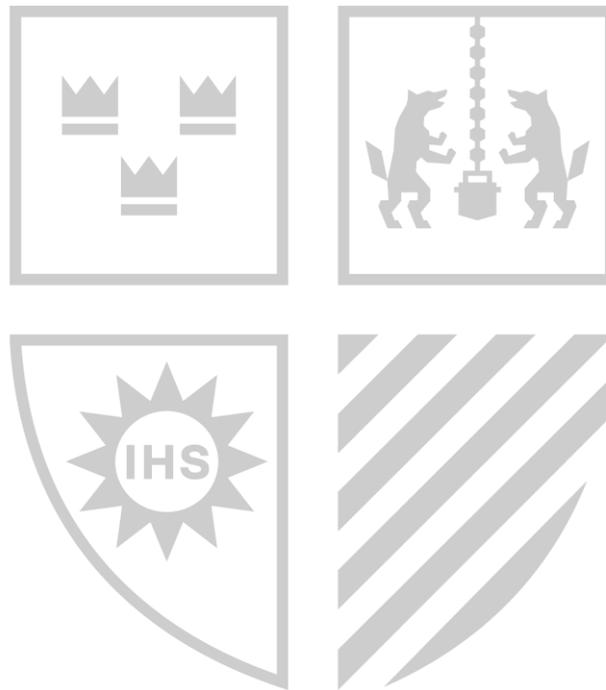
No hay aumento, sino deformación de las ciencias, cuando se confunden los límites de ellas (...)

(Kant AA, KrV, BVIII, p. 15)



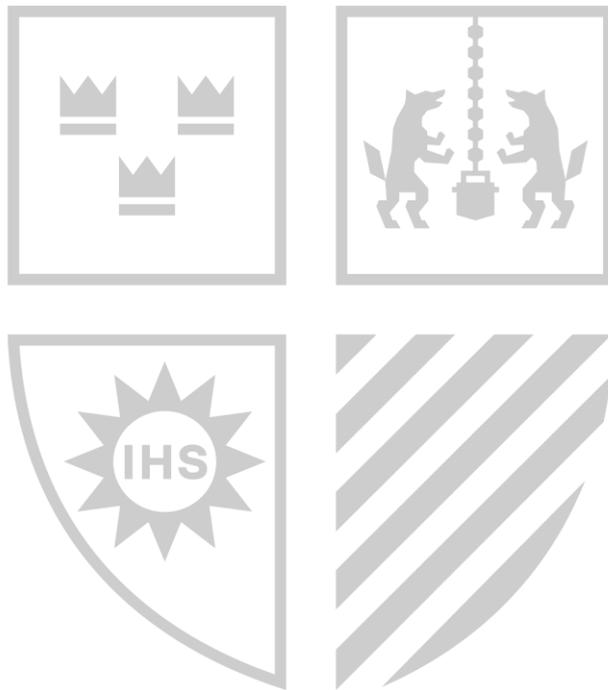
DEDICATORIA

A todos los psicólogos que han comprendido que la investigación psicológica no puede reducirse a la comprobación de hipótesis por medio de pruebas empíricas y, por esto, dedican su tiempo a la estimulante (aunque extenuante) labor de indagar en los presupuestos filosóficos de sus teorías.



AGRADECIMIENTO

A Alessandro Caviglia, por ser un maestro, amigo y paciente guía en el mundo de la filosofía. A mis padres, por todo su cariño y soporte.



RESUMEN

¿Cuál debe ser la relación entre la filosofía moral y la psicología del desarrollo moral? ¿la filosofía moral puede y debe colaborar en la construcción de las teorías psicológicas del desarrollo moral y, más específicamente, de la identidad moral? La presente investigación busca adentrarse en la relación entre filosofía moral y psicología del desarrollo moral. Para esto, centra su atención en la postura elaborada por el psicólogo Augusto Blasi en su texto “How Should Psychologists Define Morality? or, The Negative Side Effects of Philosophy's Influence on Psychology”, en el cual el psicólogo elabora una argumentación en contra de construir teorías psicológicas morales tomando como base la filosofía moral y plantea la necesidad de elaborar teorías psicológicas del desarrollo moral que prescindan de la filosofía.

En el primer capítulo de esta investigación, se explica y analiza la argumentación de Blasi en contra del uso de filosofía moral como base para la formulación de teorías psicológico-morales. Se centra la atención en la teoría de la «identidad moral» psicológica propuesta por Blasi. En el segundo capítulo, se expone la teoría de la «identidad práctica» de Christine Korsgaard como un posible fundamento filosófico para una teoría psicológica de la «identidad moral». Finalmente, en el tercer capítulo se utiliza la teoría de la autora para levantar críticas a la teoría de Blasi. Se concluye afirmando que la teoría de la «identidad práctica» de Christine Korsgaard es un suelo adecuado para la construcción de una teoría psicológica de la identidad moral.

Palabras clave: filosofía moral, psicología del desarrollo moral, identidad moral.

ABSTRACT

What should be the relationship between moral philosophy and the psychology of moral development? Can moral philosophy and psychology collaborate in the construction of psychological theories of moral development and, more specifically, of moral identity? This research seeks to delve into the relationship between moral philosophy and psychology of moral development. For this, he focuses his attention on the position elaborated by the psychologist Augusto Blasi in his text “How should psychologists define morality? or, The Negative Side Effects of Philosophy's Influence on Psychology”, in which the psychologist elaborates an argument against building moral psychological theories based on moral philosophy and raises the need to develop psychological theories of moral development that do without philosophy .

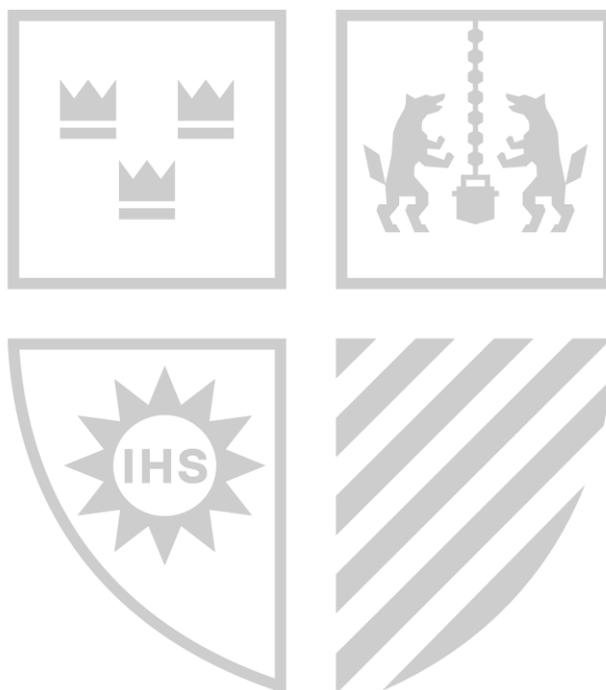
In the first chapter of this research, Blasi's argumentation against the use of moral philosophy as a basis for the formulation of moral psychological theories is explained and analyzed. Attention is focused on the theory of psychological "moral identity" proposed by Blasi. In the second chapter, Christine Korsgaard's theory of «practical identity» is exposed as a possible philosophical foundation for a psychological theory of «moral identity». Finally, in the third chapter the author's theory is used to criticize de Blasi's theory. It concludes by stating that Christine Korsgaard's theory of «practical identity» is a suitable ground for the construction of a psychological theory of moral identity.

Keywords: moral philosophy, psychology of moral development, moral identity.

TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN.....	11
CAPÍTULO I: LA POSTURA DE BLASI SOBRE EL ROL DE LA FILOSOFÍA EN LA PSICOLOGÍA DEL DESARROLLO MORAL.....	13
1.1. Psicología del desarrollo moral y filosofía moral.....	14
1.2. La postura de Blasi al respecto de la relación entre psicología moral y filosofía moral.....	18
1.3. Una definición psicológica de «acción moral» que prescindiera de la filosofía..	25
1.4. Una teoría psicológica de la «identidad moral» que prescindiera de la filosofía	28
1.5. Comentarios finales y primera aproximación a los problemas en la postura de Blasi.....	30
CAPÍTULO II: LA TEORÍA DE LA IDENTIDAD PRÁCTICA DE CHRISTINE KORSGAARD.....	34
2.1. La fundamentación para una metafísica trascendental.....	35
2.2. La Fundamentación y el ser humano como fin en sí mismo.....	42
2.3. La Fundamentación y la libertad como presupuesto necesario.....	47
2.4. De la «Fórmula de la autonomía» al ideal del «Reino de los Fines».....	52
2.5. El surgimiento de la «identidad práctica».....	58
CAPÍTULO III: LA IDENTIDAD PRÁCTICA DE KORSGAARD COMO BASE FILOSÓFICA PARA UNA IDENTIDAD MORAL PSICOLÓGICA...	67
3.1. No toda voluntad es una voluntad moral.....	68

3.2. No es posible definir «acción moral» sin filosofía.....	70
3.3. Sobre los conceptos de «responsabilidad e «integridad».....	71
3.4. Una identidad moral no vinculante.....	73
3.5. La «identidad práctica» de Korsgaard como fundamento.....	74
CONCLUSIONES.....	75
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	77



INTRODUCCIÓN

¿Qué implica tener una aproximación científica a la realidad social? ¿Qué debe hacer un científico social para otorgarle carácter científico a su labor? En la actualidad, las ciencias sociales como la sociología, antropología y la psicología, desde sus diferentes enfoques y preocupaciones, buscan obtener información sobre la realidad social que les permita entenderla con mayor profundidad y, haciendo uso de esta información, realizar intervenciones que generen mejoras en los contextos en los que vivimos. Sin embargo, no son pocas las personas que desde dentro o fuera de las ciencias sociales critican el carácter científico de las mismas. En respuesta a esta crítica, los científicos sociales en las diferentes áreas de estudio mencionadas han realizado esfuerzos constantes orientados a acercar cada vez más sus teorías y métodos de investigación a los parámetros de lo que se considera científico. Por ejemplo, algunos científicos sociales han decidido alejarse de los métodos cualitativos y han optado por la total matematización de toda relación o manifestación social que deseen investigar, otros han decidido postular explicaciones biologicistas manifestando que una comprensión total del cuerpo humano podrá dar las mejores luces sobre las decisiones y conductas humanas; finalmente, otros han decidido postular teorías sociales que prescindan de la filosofía, pues consideran que apoyar un estudio científico social en afirmaciones filosóficas constituye un mal punto de partida si lo que se desea es otorgar valor científico a la investigación en ciencias sociales. Sobre este último punto, que es de interés para esta investigación, cabe preguntarse: ¿es posible abordar cualquiera de los temas que las ciencias sociales estudian sin tomar como punto de partida una postura filosófica?, ¿tener claridad filosófica cuando se intenta contestar una pregunta empírica orientada a comprender a los seres humanos otorga o reduce el carácter científico de la investigación?

El presente trabajo centra su atención en la psicología y más específicamente en un área de la misma llamada psicología del desarrollo moral. Esta área de estudio busca comprender cómo es que los seres humanos se desarrollan moralmente a lo

largo de su vida y cómo se podría intervenir en este desarrollo con el objetivo de elevar moralmente a las personas. No obstante, estudiar el desarrollo moral implica contar con una definición de lo que se está entendiendo como moral. Al respecto de este problema se ha generado, entre algunos psicólogos, una interesante discusión compuesta por dos trincheras: por un lado, algunos consideran que es necesario utilizar filosofía moral para construir las teorías psicológicas sobre el desarrollo moral, mientras que otros consideran que la filosofía no es un terreno firme para construir una teoría científica. Por este motivo, esta investigación busca discutir la relación entre la psicología del desarrollo moral y la filosofía moral. Se intentará fundamentar que construir una teoría psicológica del desarrollo moral que prescindiera de la filosofía es imposible y que intentarlo solo tiene como resultado un producto vacío que no permite aproximar adecuadamente al científico social a su objeto de estudio.

Para abordar este tema la presente investigación se centrará en la postura y los argumentos elaborados por el psicólogo Augusto Blasi, el cual se posiciona en contra del uso de teorías filosóficas para desarrollar teorías psicológicas del desarrollo moral. La crítica que se realizará al respecto de la postura de Blasi se estructura en tres capítulos. En el primer capítulo se describirá y analizará su postura, así como los resultados de esta. En el segundo capítulo, se expondrá la teoría de Christine Korsgaard haciendo énfasis en su propuesta de una «identidad práctica». Finalmente, en el tercer capítulo se levantarán críticas al respecto de la teoría de Blasi por medio de las formulaciones de Korsgaard. Finalmente, se postulará la teoría de Korsgaard como un terreno firme para construcción de teorías psicológico-morales y, más específicamente, para una teoría de la «identidad moral» psicológica.

CAPÍTULO I: LA POSTURA DE BLASI SOBRE EL ROL DE LA FILOSOFÍA EN LA PSICOLOGÍA DEL DESARROLLO MORAL

A tales preguntas se les suele llamar filosóficas. Las personas comunes las miran con desprecio, asombro o desconfianza, según sus temperamentos. Por esta razón, ya que no por otra, existe la tendencia natural a tratar de reformular estas preguntas de manera tal que la totalidad, o al menos partes de las mismas, puedan contestarse mediante aseveraciones, ya sean empíricas o bien formales, es decir, se hacen esfuerzos, a veces por demás desesperados, para meterlas en la canasta empírica o en la formal, en las que métodos aceptados, desarrollados a lo largo de siglos, dan resultados confiables, cuya verdad puede ponerse a prueba por medios aceptados.

(Berlin, 1983/2013, p. 31)

En mi propia área, desarrollo moral, los psicólogos epistemológicos ciegos lograron ocultarse sí mismos el hecho de que el concepto de moralidad es en sí un concepto filosófico (ético) más que un concepto de conducta. Cuando empecé mi investigación sobre psicología del desarrollo moral, yo era consciente de la necesidad de orientarme hacia conceptos filosóficos de la moralidad, y creo que es primordialmente por esta razón que logré develar algunos importantes hechos, que anteriormente no habían sido señalados.

(Kohlberg, 1981/2010, p.78)

Muchos psicólogos nunca creyeron en ninguna de estas ideas de Sócrates. ¿Es tan sorprendente que los psicólogos nunca hayan entendido a Sócrates?

(Kohlberg, 1981/2010, p.176)

1.1. Psicología del desarrollo moral y filosofía moral

En la actualidad, una de las áreas de estudio más importantes de la psicología es la psicología del desarrollo humano. Su objetivo es conocer en profundidad cómo se da el desarrollo a lo largo de la vida en sus diferentes dimensiones: cognitiva, psicosocial y biológica.

Durante el siglo XX, y el presente, este campo de investigación ha brindado información importante al respecto de, por ejemplo, cómo los seres humanos evolucionan en sus capacidades mentales, qué factores influyen en el desarrollo de la identidad, cómo van cambiando las concepciones de amistad, familia y pareja en la mente de los sujetos, cómo se da la adaptación psicológica a los cambios biológicos producidos por la adolescencia o la adultez, entre otros tantos temas relevantes.

Como en todo campo de estudio, en la psicología del desarrollo humano, preguntas generales derivaron en interrogantes específicas, y en su caso particular, problemáticas sociales y necesidades educativas exigieron respuestas y abrieron la necesidad de nuevos sub campos de estudio. La preocupación por alcanzar sociedades conformadas por ciudadanos que puedan ser llamados morales y la observancia de una escuela que demuestra dificultades para formar estudiantes éticamente desarrollados abrió la exigencia de una psicología del desarrollo humano que pueda dar luces sobre cómo los seres humanos se desarrollan (o cómo deberían desarrollarse) en su dimensión moral. A la subárea de estudio dedicada a resolver estas interrogantes se le ha denominado «psicología del desarrollo moral». Este campo recibe influencias de otras áreas de la psicología como la psicología social y la psicología cognitiva. Asimismo, dialoga con otras ciencias sociales como la antropología, la sociología y la filosofía (Killen & Smetana, 2006).

La psicología del desarrollo moral se plantea el objetivo de identificar, describir y predecir los procesos psicológicos que explican la construcción del sujeto moral. Por este motivo, diversos autores interesados en este campo se han ocupado de investigar áreas que consideraron relevantes para entender el desarrollo moral de los seres humanos (Killen & Smetana, 2006). Sin duda, el caso más resaltante es el del psicólogo Lawrence Kohlberg y sus investigaciones sobre el razonamiento moral,

pues, ya sea por acuerdo u oposición, su trabajo orientó el norte teórico y metodológico en este campo de estudio durante muchos años. Adicionalmente, su influencia motivó a otros autores a interesarse por otros componentes que explican el comportamiento moral en el ser humano: las emociones morales, la sensibilidad moral, el carácter moral, la identidad moral, entre otros.

Kohlberg (1969, 1976, 1981/2010, 1984) consideró que el componente principal para comprender la moralidad de las personas es el razonamiento moral, esto por encima de otras variables, como las emociones, a las cuales atribuía un papel subordinado a la razón. Por este motivo, llevó a cabo un primer estudio longitudinal en el que exploró cómo un grupo de adolescentes iban desarrollando, durante esta etapa y las posteriores, su capacidad para razonar frente a dilemas morales. El resultado de su estudio derivó en lo que hoy se conoce en psicología del desarrollo moral como los niveles del razonamiento moral. Estos son tres: el preconvencional, el convencional y el post convencional; así mismo, cada uno de estos cuenta con dos estadios internos.

En el nivel pre convencional, los seres humanos razonan sobre situaciones, complicadas en términos morales, de forma heterónoma centrándose en las consecuencias de sus acciones, intentando evitar los castigos y reconociendo una autoridad superior en las figuras de poder presentes en su contexto. En un momento más avanzado, pero aún pre convencional, los individuos buscan responder a sus propios intereses sabiendo que se encuentran en un mundo donde otros sujetos tienen también intereses particulares. Esto los lleva a realizar pactos instrumentales de intercambio caracterizados, principalmente, por un severo individualismo. Como se puede deducir, Kohlberg definió este primer estadio como preconvencional, pues consideró que las razones brindadas por las personas presentes en este estadio respondían intereses individuales y anteriores a cualquier tipo de convención social.

En el nivel convencional, los sujetos brindan razones derivadas de las convenciones sociales presentes en su contexto. En un primer momento, las razones son una consecuencia de las expectativas interpersonales que las personas tienen entre sí. Los sujetos demuestran una importante necesidad de ser buenos frente a sí mismos y a la vista de las demás personas; buscan seguir lo que se entienda socialmente como la típica conducta buena y se razona desde la «regla de oro» para solucionar

problemas morales. En un nivel más avanzado, pero aún convencional, se razona en base a un apego al sistema social y las razones que se formulan están orientadas a mantener las instituciones vigentes en la sociedad considerando el orden social como algo bueno en sí mismo.

En el nivel post convencional, las argumentaciones formuladas están por encima de las convenciones sociales y la legalidad. En un primer estadio los argumentos están orientados al respeto al contrato social y los derechos que sustentan las normas legales escritas. Se percibe un sentido de obligaciones hacia las leyes, pero no porque se reconozca un valor en las leyes por sí mismas, sino porque responde a un «contrato social» que busca el bien y protección de los derechos de todos los ciudadanos. Se busca que el bien sea siempre el más alto para el mayor número de personas posibles. Finalmente, en un estadio posterior, y final, caracterizado por el logro de una autonomía moral, las personas razonan en base a principios éticos universales que son escogidos por ellos mismos. Las razones que los sujetos brindan se sostienen en la idea de que los seres humanos son seres racionales capaces de formular principios morales universales y que por esto son poseedores de una dignidad especial que los convierte en «fines en sí mismos».

Como se puede observar, la teoría de Kohlberg se encuentra guiada por su visión kantiana de la moral. Por este motivo, pone su atención en cómo los seres humanos desarrollan su capacidad de dar razones morales desde la heteronomía hasta la autonomía moral en un sentido kantiano. Plantea una metodología de investigación que intenta colocar a los entrevistados en una posición de imparcialidad frente a situaciones morales, entendiendo a los sujetos de estudio como jueces capaces de dar mejores razones morales cuando no están vinculados emocionalmente a los casos presentados. Así mismo, el último nivel del desarrollo moral evidencia la capacidad de poder formular «imperativos categóricos» y se reconoce la dignidad humana basada en su capacidad racional.

Kohlberg (1981/2010) tuvo una posición positiva al respecto de la relación entre psicología del desarrollo moral y filosofía moral. Consideró que hacer psicología del desarrollo moral implica, necesariamente, tomar una postura filosófica que permita definir lo que se considera como un razonamiento moral más desarrollado. Su postura filosófica permitió que decidiera en qué componente del desarrollo

psicológico moral centrar su atención: el razonamiento; y cuando considerar que había llegado a un nivel más elevado o evolucionado: el nivel en el que se daba un despliegue de lo que Kant llamaba «razón práctica». Su postura positiva al respecto del rol de la filosofía moral en la formulación de teorías del desarrollo moral psicológico abrió un debate interesante sobre la relación entre filosofía y psicología moral.

Como se ha dicho, la postura de Kohlberg no solo marcó un norte para muchos psicólogos del desarrollo moral, sino que abrió un debate interesante al respecto de la relación entre filosofía moral y psicología del desarrollo moral. Norma Haan (1982) en un artículo titulado "*Can research on morality be "scientific"?*" (*¿Puede la investigación sobre la moralidad ser científica?*) afirmó que investigar empíricamente la moralidad de los individuos es una tarea sumamente importante para las ciencias sociales. Sin embargo, al hacerlo se presenta una dificultad importante: investigar la moralidad de forma objetiva implica, necesariamente, tomar como punto de partida una definición filosófica de lo que se entiende como moral. Hasta el momento, no ha existido un consenso entre los psicólogos morales sobre cuál es la mejor definición (o la mejor teoría filosófica) que deben emplear para iniciar o sustentar sus investigaciones. Esto puede deberse a que el criterio para optar por una teoría o escuela filosófica resulta difuso y la decisión podría tornarse más ideológica que científica. En este sentido, Haan afirma que investigar en psicología del desarrollo moral constituye un riesgo para el psicólogo que asume esta tarea, pues en el proceso de elección de una perspectiva filosófico-moral, se podría perder la imparcialidad científica.

Con el fin de salvaguardar esta imparcialidad, algunos psicólogos decidieron prescindir de una teoría filosófica explícita. En consecuencia, se han buscado otras formas de definir la moralidad excluyendo a la filosofía: (1) desde una primera perspectiva, la del positivismo moral, se ha definido esta como los acuerdos comunes que toman las personas. Bajo esta lógica la moralidad no sería más que un conocimiento social. Esta definición parte del supuesto de que ella no proviene de una realidad objetiva, es decir, que no existen criterios para diferenciar lo correcto de lo incorrecto que estén más allá de las convenciones sociales. Entonces, lo que los psicólogos deben considerar como moral son los pactos que los seres humanos hacen

entre sí. (2) Desde una segunda perspectiva, algunos psicólogos han recurrido a la biología para hallar una base moral absoluta, así han considerado que la moralidad está determinada biológicamente. Se considera que existe una predisposición biológica en los seres humanos que regula y determina su comportamiento moral. Entonces, será tarea del psicólogo indagar en estos determinantes biológicos y así poder predecir la conducta humana en situaciones morales. (3) Finalmente, un tercer grupo afirma que los psicólogos deben considerar que lo moral es lo que cada sociedad dice que es moral. Desde esta perspectiva, el psicólogo deberá sostener que cada sociedad ha elaborado un sistema de valores que el investigador debe entender como justo. Se descarta que las características comunes entre los seres humanos puedan llevarlos a preocupaciones morales comunes. Así mismo, ya que existen (en diferentes grupos sociales) mandatos morales distintos, esta postura suele llevar a los investigadores al relativismo moral (Hann, 1982, pp. 1097-1098). Desde la perspectiva de este trabajo, la primera y la tercera posición que describe Hann son complementarias.

Ninguna de estas formas mencionadas ha logrado eliminar, de la discusión teórica que iniciaron los psicólogos cognitivos de la década de los ochenta y noventa, la pregunta sobre el papel de la filosofía en la psicología del desarrollo moral y sobre la relación que debe existir entre estos dos campos de estudio. Esto se evidencia en el hecho de que muchos psicólogos han continuado utilizando fundamentos filosóficos al momento de plantear sus teorías o investigaciones, mientras que otros han considerado que pueden analizar la conducta moral de las personas sin una definición filosófica de lo que es moral y lo que no.

Uno de los mayores defensores de la necesidad de dejar a la filosofía de lado cuando se formulan teorías psicológicas sobre la moral es el psicólogo Augusto Blasi, quien se manifiesta en contra de la posición de Kohlberg. A continuación, se detallan sus argumentos.

1.2. La postura de Blasi al respecto de la relación entre psicología moral y filosofía moral

En 1990, el psicólogo Augusto Blasi publicó un artículo titulado: *How Should Psychologists Define Morality? or, The Negative Side Effects of Philosophy's Influence on Psychology* (¿Cómo deberían los psicólogos definir la moralidad? o, los

efectos secundarios negativos de la influencia de la filosofía en la psicología). En este artículo, Blasi (1990) se posiciona en contra del uso de la filosofía en la formulación de hipótesis y teorías psicológicas. Adicionalmente, postula una definición de acción moral que, según manifiesta, prescinde de la filosofía.

Blasi (1990) afirma que, en un principio, la psicología se aproximó al tema moral desde una especie de reduccionismo o ingenuidad filosófica. Se pensaba que la moral no implicaba un problema conceptual, pues se pensaba que todas las personas tienen claro qué es lo moralmente bueno y qué es lo que es moralmente malo. Por otro lado, en otros casos, que se relacionan mucho más con el reduccionismo moral, los psicólogos postularon que el comportamiento moral podría ser explicado por mecanismos de refuerzo o de ansiedades interiorizadas.

La psicología del desarrollo moral se mantuvo en este estado confuso hasta que el psicólogo norteamericano Lawrence Kohlberg refutó estas posiciones afirmando que la moralidad (o el nivel de desarrollo moral) de un individuo puede ser evaluado según las razones que elabora frente a situaciones en las que están en juego dos principios de aparente igualdad en su valor. Como se ha dicho, debido a su influencia kantiana, Kohlberg centra su atención en los motivos o razones por los cuales las personas justifican sus decisiones morales, considera que la imparcialidad es un componente importante para decidir moralmente, entiende el desarrollo moral como el logro paulatino de la autonomía y describe el nivel más alto de razonamiento moral como un estadio en el que se razona en base a principios universales de justicia que son construidos por el propio sujeto y orientados al respeto de la dignidad humana. Como consecuencia, la influencia de Kohlberg, y su postura kantiana, llevó a otros psicólogos del desarrollo moral a construir teorías psicológicas basándose en teorías filosóficas. Blasi (1990) reporta la influencia que Blum y Murdoch tuvieron en Gilligan, MacIntyre en Shweder, Habermas en Haan, Macmurray en Youniss y Marx en Sullivan. Sin embargo, este advenimiento de la filosofía como pieza clave para el estudio psicológico de la moral empezó a generar, según Blasi, malestares y confusiones al respecto del rol y la pertinencia de la filosofía en el ámbito empírico de la moralidad.

El balance que realiza Blasi (1990), al respecto de la influencia de la filosofía moral en la psicología del desarrollo moral, es principalmente negativo. El autor

reconoce la existencia de algunas buenas consecuencias derivadas del uso de la filosofía por parte de los psicólogos, pero considera que existen fuertes efectos negativos que atentan contra la solidez de las teorías psicológicas. Las tres secuelas negativas, según Blasi, son las siguientes: en primer lugar, un estrechamiento del dominio de la moralidad; en segundo lugar, un uso no adecuado de consideraciones filosóficas en los argumentos psicológicos y finalmente, la reducción de la perspectiva subjetiva. A continuación, se explicará cada uno de estos puntos.

El primer argumento de Blasi (1990) apunta a subrayar la naturaleza y objetivos de las definiciones filosóficas. Considera que estas definiciones son demasiado restrictivas y es por esto que dejan fuera fenómenos que tendrían que ser importantes para la psicología. Alejan a los psicólogos del entendimiento común sobre lo que es la moral y del lenguaje ordinario de las personas sobre lo que consideran moralmente relevante. Así mismo, Blasi denuncia que estas definiciones pertenecen a campos ajenos a la pregunta de investigación psicológica y, es por esto, por lo que no ayudan a concretar los objetivos de la psicología del desarrollo moral.

Para profundizar en este último punto Blasi (1990) afirma que existen dos tipos de definiciones: las teóricas del fenómeno moral y las descriptivas del fenómeno moral. Las primeras responden a los objetivos de la filosofía y para elaborar dichas definiciones se pone atención en la coherencia lógica y la justificabilidad. Por otro lado, la psicología se ocupa de las definiciones descriptivas del fenómeno moral; es por esto por lo que su preocupación se encuentra en los procesos psicológicos, sus articulaciones funcionales y en cómo estos procesos se originan y cambian en la realidad. La distancia que plantea Blasi entre estos dos tipos de definiciones lo motiva a afirmar que las definiciones filosóficas no responden a los objetivos de la ciencia psicológica y cuando los psicólogos deciden usarlas abandonan su objetivo y perspectiva.

Blasi (1990) intenta dejar claro que las tareas del psicólogo y la del filósofo son considerablemente distintas. No es tarea del psicólogo evaluar las diversas definiciones filosóficas sobre de la moral y determinar cuál es la más adecuada. Decidir por una teoría filosófica, considera él, alejaría al psicólogo de otros «fenómenos morales» que pueden ser relevantes en términos empíricos, pero que no se encuentran dentro de una definición filosófica restrictiva, desde la visión de Blasi.

Entonces, los psicólogos deben dedicarse a describir las formas disímiles en que las personas entienden las obligaciones morales. Es decir, el criterio sobre lo que es y no es moral debe provenir de lo que las personas comunes elaboran. Así afirma: "...los psicólogos pueden correr el riesgo de perderse una gran parte de la vida moral de estas personas cuando se guían rígidamente por definiciones construidas dentro de teorías filosóficas específicas" (p. 45).

Lo que los psicólogos pueden perder de vista cuando utilizan definiciones filosóficas para definir lo que es moral es lo que Blasi llama las "ultra obligaciones". Estas pueden ser definidas como obligaciones subjetivas que no refieren a derechos objetivos. Se tratan de obligaciones que algunas personas sienten y ejecutan sin tener el deber de hacerlo y pueden aparecer como una forma de autosacrificio no obligado. Para Blasi, un ejemplo de esto podría ser un encarcelado que le regala su comida a un compañero de celda que la necesita. Esta acción tiene que ver con una decisión personal del sujeto, pues este mismo la percibe como intrínsecamente obligatoria. Blasi afirma que pensar que estas obligaciones personales percibidas no son importantes porque no derivan de una concepción de justicia implica haber tomado una perspectiva más filosófica que psicológica, pues un psicólogo debe estar interesado en lo que la gente piensa y siente y no en lo debería pensar y sentir.

En resumen, la tesis de Blasi hasta este punto, es que los psicólogos del desarrollo cognitivo se han basado en definiciones inspiradas en la filosofía y que estas definiciones se centran más en el contenido moral que en los procesos psicológicos mismos. La consecuencia de esto ha sido el descuido, por parte de los psicólogos del desarrollo moral, de lo que se considera relevante en el lenguaje ordinario y el entendimiento común.

El segundo argumento que Blasi esboza en contra del uso de la filosofía por parte de los psicólogos del desarrollo moral es que esto produce que los psicólogos ya no discutan teorías psicológicas, sino más bien posturas filosóficas. Esto se debe a que, cuando Kohlberg decidió basar su teoría en un marco filosófico específico, muchos otros psicólogos decidieron hacer lo propio, pero haciendo uso de otros filósofos. Contrastar las teorías psicológicas que surgieron de esas construcciones llevó a los psicólogos del desarrollo moral a tener discusiones filosóficas en vez de discusiones psicológicas.

La inmersión de problemas filosóficos en las discusiones psicológicas ha devenido en lo que Blasi llama los «argumentos mixtos» los cuales se caracterizan por utilizar ideas de la filosofía, no para generar hipótesis (tarea que Blasi consideraría adecuada), sino para convertirse en una parte estructural de los argumentos empíricos. Los argumentos mixtos, cuestiona Blasi, han llevado a los psicólogos, en muchos casos, a ignorar totalmente los métodos y datos empíricos y centrarse en cómo la teoría filosófica elegida puede contraponerse y ser superior a otras. Esto resulta un problema para Blasi, pues los psicólogos no tienen forma de probar que una teoría filosófica es mejor o más sólida que otra. En palabras de Blasi (1990, pp. 51-52):

No está claro cómo deben manejarse las consideraciones filosóficas en las controversias psicológicas. ¿Qué puede responder un psicólogo a la caracterización, o la acusación, de ser un kantiano (o un cartesiano, un rawlsiano, un liberal, etc.)? Uno podría disculparse, como uno puede disculparse por ser judío, italiano, o por venir de un entorno de clase trabajadora. También se podría responder del mismo modo y calificar al crítico de marxista, existencialista o romántico. Una respuesta sencilla y adecuada sería: ¿y qué?

Para Blasi, si cada psicólogo elige a una teoría filosófica para sostener sus teorías psicológicas, la discusión entre psicólogos ya no será psicológica, sino filosófica. Cada psicólogo intentará demostrar que la teoría psicológica de su opositor es inadecuada aludiendo a que la teoría filosófica en la que se basa es incorrecta. Blasi (1990, p. 52) lo explica de esta manera:

Este tipo de argumentación mixta, de hecho, opera bajo el supuesto, tácito y sin fundamento, de que como la teoría y los datos de Kohlberg dependen necesariamente de la verdad de la teoría de Kant (o de Rawls, o de Descartes), y como la teoría de Kant (o de Rawls, etc) es obviamente absurda o se ha demostrado de forma concluyente que es incorrecta, por lo tanto...; o, viceversa, que puesto que la teoría y los datos de Kohlberg (o de cualquier otro) contradicen el núcleo mismo de la teoría marxista (o de cualquier otra), y puesto que se ha demostrado que esta teoría es la única correcta, por lo tanto...

Estas discusiones son, para Blasi, esencialmente estériles, pues no terminan contribuyendo a la comprensión de teorías filosóficas y tampoco de las psicológicas. Sin embargo, esto no significa que para este autor las teorías filosóficas no puedan tener alguna contribución en las controversias psicológicas. Para Blasi, lo que los psicólogos deben hacer (pero casi nunca hacen) es identificar perspectivas o teorías filosóficas con el objetivo de observar qué han dejado de lado. Luego de identificarlo deberán elaborar una teoría psicológica con esa variable excluida y así sucesivamente intentando abarcarlo todo. Esto permitiría, también, comparar datos desde dos perspectivas opuestas.

En línea con esta idea, para Blasi, el hecho de que Kohlberg haya basado su teoría psicológica en la teoría kantiana ha generado un problema mayúsculo: debido a que, en esta teoría, la filosofía marca la pauta de lo que debemos entender como lo moral. En consecuencia, el psicólogo conoce el punto de llegada antes de haber iniciado la investigación. Esto se evidencia en que el sujeto que representa el último estadio de razonamiento moral de Kohlberg es una persona que logra razonar sobre dilemas morales haciendo uso de lo que Kant denomina «imperativos categóricos» teniendo como centro de sus argumentaciones la justicia y equidad que Rawls reconoce como fundamentales. Esto no solo hace que Kohlberg conozca el punto más alto de razonamiento moral desde antes de realizar la investigación, sino que puede jerarquizar las diferentes estructuras de razonamiento moral elaborando una progresión. Blasi argumenta que resulta problemático que la teoría filosófica oriente a Kohlberg sobre cuál es el término final del desarrollo moral o cuál es la estructura moral más adecuada, pues esto implicaría presupuestos filosóficos que interfieran en la recogida e interpretación de los datos del estudio empírico. Por este motivo Blasi afirma categóricamente que los psicólogos no deberían usar como punto de partida elaboraciones que se derivan de teorías filosóficas específicas.

En resumen, este segundo argumento que Blasi esboza se centra en una idea fundamental para su postura: los psicólogos del desarrollo moral que están utilizando teorías filosóficas para construir sus teorías psicológicas confunden los objetivos de la psicología con los objetivos de la filosofía y esto se expresa en su elaboración de «argumentos mixtos». Los psicólogos no deberían utilizar este tipo de argumentos, pues no es posible resolver las controversias filosóficas con herramientas de la

disciplina psicológica. Intentar hacerlo solo genera que la pregunta psicológica se distorsione y que eso ponga en riesgo la existencia de su disciplina. El psicólogo debe permanecer en las preguntas que le corresponden: ¿cuáles son las distintas formas de experiencia moral y en qué condiciones se presentan?, ¿qué procesos psicológicos explican esta diversidad?, e incluso, ¿las formas de experiencia moral que se encuentran corresponden con las expectativas de los filósofos? Que el psicólogo no se centre en estas preguntas que le corresponden y que acepte las conclusiones de los filósofos como supuestos para elaborar sus teorías genera que los psicólogos abandonen la búsqueda de «lo que es» para buscar «lo que debería ser» desde una teoría filosófica particular.

Finalmente, el tercer argumento de Blasi toca un punto que se relaciona con los dos anteriores, pero que otorga elementos de análisis adicionales. El «estrechamiento de la investigación psicológica» y el uso de lo que él ha llamado «argumentos mixtos» ha generado que los psicólogos se alejen peligrosamente del punto de vista o la perspectiva del sujeto. Denuncia Blasi que, los psicólogos, han empezado a ignorar el contexto en el que las personas ven la moralidad y, en consecuencia, la perspectiva subjetiva de los agentes. El motivo principal es haber empezado a analizar los datos que obtienen desde su propia perspectiva filosófica particular y no desde la perspectiva de los sujetos estudiados. La perspectiva filosófica elegida ha llevado a los psicólogos a construir niveles de adecuación moral de tal forma que las manifestaciones morales que no se ajustan a los niveles más altos son simplemente consideradas como equivocadas o necesitadas de un potencial proceso de desarrollo.

Entonces, la elección de una perspectiva filosófica no sólo ha estrechado la mirada de los psicólogos haciendo que su preocupación se centre en temas particulares derivados de sus filosofías, sino que también ha generado que dejen de prestar importancia a las perspectivas subjetivas de las poblaciones investigadas. Acoger una teoría filosófica particular hace que el psicólogo considere que algunos razonamientos son mejores que otros en términos morales. Sin embargo, el psicólogo debe alejarse de esta tarea y considerar que todas las comprensiones morales son válidas en tanto las personas creen firmemente en estas. Blasi (1990, p. 60) lo expresa de la siguiente manera:

Yo sostendría que es posible interpretar genuinamente, aunque de forma incompleta, la comprensión moral de una persona (por qué esa persona toma sus razones como sólidas) en sus propios términos, sin relacionar esta comprensión con la de otras personas en términos de una jerarquía de adecuación moral. De hecho, esto se hace todo el tiempo (por ejemplo, en la crítica literaria o en el psicoanálisis). Además, sostengo que esta interpretación limitada es la única que necesita un psicólogo del desarrollo cognitivo, porque las razones del sujeto y el hecho de que estas razones le parezcan sólidas es lo que define su experiencia moral. Decidir si las razones morales de las personas son más o menos sólidas, más o menos morales, es sin duda una tarea válida e importante, pero que pertenece a la filosofía y requiere herramientas filosóficas

Como se puede observar, Blasi considera que la labor de los psicólogos debe limitarse únicamente a interpretar las comprensiones morales de las personas sin ponerlas en una jerarquía que indique que su razonamiento es mejor o peor que otro. La decisión sobre qué es lo verdaderamente moral o sobre cuál es la postura moral más constituida o válida les corresponde a los filósofos. Sin embargo, Blasi reconoce la necesidad de elaborar una definición psicológica de acción moral, una que carezca (o que prescinda) de una teoría filosófica que la respalde o sostenga.

1.3. Una definición psicológica de «acción moral» que prescinda de la filosofía

Para llegar a la definición psicológica de «acción moral» que Blasi (1990) desea esbozar es necesario primero clarificar la diferencia, que el mismo realiza, entre tres tipos de conceptos: (1) los del entendimiento común o lenguaje ordinario, (2) los conceptos de la teoría filosófica y (3) los conceptos de la teoría psicológica.

El primer tipo de conceptos, los del entendimiento común o lenguaje ordinario, son relativos a las personas que conforman la sociedad, permiten la interacción social por medio de la comunicación y generan la existencia de expectativas y normas sociales. Estos conceptos se derivan de la experiencia y por este motivo no suelen ser articulados ni pueden ser considerados como una teoría en sentido estricto. Además, permiten que las personas que pertenecen a diferentes grupos culturales puedan comunicarse, pues todas comparten este concepto básico de

lo que es, por ejemplo, la moral o la amistad.

El segundo tipo de conceptos, los de la teoría filosófica (en el ámbito de la moralidad), surgen con el objetivo de responder algunas preguntas importantes para esta área de estudio, por ejemplo: ¿cómo se debe construir una verdadera teoría normativa de la moral?, ¿cuáles deben ser los principios de esta teoría? ¿cuáles deben ser sus fundamentos y si estos son racionales o no? ¿cuál es el estatus lógico-racional de las aseveraciones, argumentación y presupuestos morales de las teorías filosóficas? En base a estas preguntas surgen una serie de controversias que se basan en evaluar la coherencia lógica de las teorías y también si los primeros principios que fundamentan o justifican la teoría tienen validez o no. Es decir, la teoría filosófico moral es crítica y normativa y sus estándares de evaluación tienen que ver con la lógica y la racionalidad.

Finalmente, el tercer tipo de conceptos, los de la teoría psicológica, componen un relato estructurado de forma lógica y coherente al respecto del comportamiento humano, centrándose en los procesos psicológicos y sus derivaciones. Se busca reportar las diferencias y los cambios en dichos procesos y, además, averiguar en qué circunstancias se producen estas modificaciones. Específicamente, en el ámbito de la psicología moral, debe existir un interés por las interpretaciones y percepciones que los sujetos tienen de los dilemas éticos, las maniobras cognitivas que se utilizan para su resolución, qué tanto las personas consideran sus juicios como adecuados moralmente y la diversidad en el desempeño moral. En este sentido, los objetivos de la psicología moral deberían distanciarse de los de la filosofía moral, pues mientras que la primera busca las diferencias, la filosofía más bien evalúa y selecciona lo que es verdaderamente moral.

Las diferencias, entre tres tipos de conceptos o tres áreas diferentes de conocimiento, permiten a Blasi (1990) proponer una definición de «acción moral» que sirva a la psicología para prescindir de definiciones filosóficas. Manifiesta él que esta definición de acción moral debe incluir tres elementos fundamentales:

- (1) en primer lugar, la acción moral debe ser intencional,
- (2) en segundo lugar, la intencionalidad del agente debe producirse porque este percibe que pasa por una experiencia de obligación,

(3) finalmente, la obligación debe percibirse subjetivamente como procedente de las exigencias de algo que es objetivamente importante para la persona misma. Esta obligación expresa una necesidad de cumplir con un ideal que puede provenir del mundo social o personal, que de alguna manera se opone al sujeto, pero al mismo tiempo lo supera haciéndole una exigencia objetiva.

La acción moral psicológica, descrita por Blasi, tiene un primer aspecto cognitivo claro que se observa en la intencionalidad como consecuencia de la obligación. Estos dos fenómenos requieren que el sujeto tenga en su mente conceptos sobre lo que es correcto y obligatorio. Asimismo, cuando el sujeto puede asegurar, de manera fundada, que se encuentra obligado a hacer determinada acción este deberá dar razones que justifiquen su propia obligación. Esta necesidad de dar razones implica un despliegue cognitivo desde el punto de vista psicológico.

En conclusión, la posición de Blasi sobre el problema de la relación entre psicología moral y filosofía moral podría resumirse de la siguiente manera: la psicología no puede decidir qué teoría o escuela filosófica es la que resulta válida o más válida, lo que la psicología puede hacer es comparar las teorías filosóficas sobre la moral y determinar cuál describe de mejor manera la moralidad real de los diversos sujetos. La psicología también puede reportar qué aspectos son universales en la moral de las personas y qué dimensiones (justicia, cuidado, beneficencia...) son las que las personas prefieren, pero la psicología no puede decir si la moral debe ser universal o qué dimensión moral es más válida que otra. Por este mismo motivo, la psicología debe abandonar el objetivo de determinar un estadio final de desarrollo moral o considerar que una manifestación moral es mejor que otra. Lo máximo que puede hacer es señalar las características de un estadio o etapa sin ponerlos en una clara jerarquía moral; identificando su estructura lógica, su sentido de obligación y su presencia autoconsciente en la acción moral.

Como se observa, con la salida de la filosofía del mundo psicológico moral la tarea psicológica resulta limitada. Sin embargo, Blasi manifiesta que a pesar de que su postura constriñe el accionar y los objetivos de la psicología esta se posiciona en un rol que le permite preservar su integridad. En palabras de Blasi (1990. p. 68):

La psicología es una empresa limitada y una fuente de frustración e

insatisfacción para muchos de nosotros, para quienes la filosofía y la literatura son una fuerza seductora siempre presente. Sin embargo, creo que la integridad de la psicología y, más aún, la de la filosofía, valen el precio de limitar la propia ambición

La cita anterior termina de revelar la concepción que Blasi tiene de la filosofía, pues este equipara la labor de esta con el de la literatura. Blasi parece considerar que no es posible demostrar que existen juicios morales verdaderos y que esta clase de demostraciones es sólo posible cuando se trabaja con enunciados empíricos. Cuando hablamos de filosofía moral todo quedaría en el campo de las opiniones individuales. En este sentido, los juicios morales de una persona sólo estarían expresando sus actitudes particulares y sobre estas no es posible legislar, pues cada persona tendrá las propias. Es posible afirmar que la postura de Blasi evidencia lo que Bernard Williams (1972) llamaba «subjetivismo moral», la firme convicción de que es imposible dialogar al respecto de temas morales, pues es imposible llegar a la conclusión de que un argumento moral es mejor que otro.

1.4. Una teoría psicológica de la «identidad moral» que prescindiera de la filosofía

En las páginas anteriores se ha descrito la postura que Augusto Blasi tiene al respecto de la relación entre psicología moral y filosofía moral; así mismo, se ha presentado una aproximación inicial de este autor a la idea de «acción moral» desde una perspectiva puramente psicológica (dejando de lado la filosofía). La idea de Blasi sobre una definición de «acción moral» en la cual, desde su mirada, estén ausentes posturas filosóficas está presente en la construcción de su teoría de la «identidad moral». Esta teoría es, sin lugar a duda, el más importante aporte de este autor a la psicología del desarrollo moral. En los párrafos siguientes se describirá dicha construcción.

Augusto Blasi (1980) se propone una tarea importante dentro de la psicología del desarrollo moral, esta tarea es reducir la brecha, que dejó la teoría de Kohlberg, entre el juicio moral y la acción moral (Walker, 2004). La teoría del razonamiento moral generó que los profesionales de la educación prestaran un profundo interés en esta variable del desarrollo buscando desarrollarla en los estudiantes de los distintos niveles educativos; se crearon programas orientados a la mejora del razonamiento

moral y se hicieron esfuerzos por complejizar su evaluación. Sin embargo, más allá del aún existente interés por este componente del desarrollo moral, aproximaciones posteriores demostraron que el «razonamiento moral» tiene una capacidad reducida para explicar la «acción moral»; es decir, identificar un nivel de «razonamiento moral», en un individuo específico, no garantiza que ese individuo particular actúe en concordancia con su nivel de razonamiento. Esto incluso ha sido demostrado en investigaciones posteriores, en las que se evidenció que el «razonamiento moral» explica la «acción moral» en un reducido diez por ciento (Arnold, 1988; Buchanan, 1992). Por este motivo, Blasi deseó elaborar un marco conceptual más integral que permita una mayor complejidad y proyección sobre cómo funciona la moral en los sujetos. Todo esto bajo una premisa clara: la moral de las personas no puede explicarse únicamente por sus razonamientos.

Durante los ochentas y los noventas, Blasi (1983, 1984, 1993, 1995) elaboró sistemáticamente lo que denominó el «Self Model». En este buscó entender la psicología moral de los sujetos de forma más integral, elaborando un modelo que abarque más elementos explicativos del funcionamiento moral de las personas. En este modelo, Blasi, posiciona a la identidad como elemento fundamental. Cabe decir que, hasta ese momento, la identidad (y todo lo relacionado con el yo) había sido ignorado como una variable psicológica importante para entender la psicología moral de los sujetos. Esto puede deberse a que la postura kantiana de Kohlberg generó que este propusiera que la mejor forma de evaluar la moralidad de los sujetos es en una posición de imparcialidad. Esto puede notarse en su forma de evaluar el razonamiento moral: mediante dilemas hipotéticos en los cuales los sujetos, que deben razonar sobre estos y elaborar un juicio, no están inmersos. Muy por el contrario, Blasi considera que la forma en la que el sujeto se entiende, lo que considera que es, resulta relevante para entender su funcionamiento moral.

El modelo de Blasi, el «Self Model», consta de tres componentes: (1) el self moral, (2) la responsabilidad personal y (3) la integridad. A continuación, se describe cada uno de estos.

El «self moral» refiere al significado e importancia de los valores morales en la propia identidad del sujeto. Blasi manifiesta que algunas personas tienen la moral arraigada en el centro de su identidad, mientras que para otras personas los temas

morales son menos relevantes para definir quiénes son. Las personas que tienen en el centro de su identidad consideraciones morales demuestran esto en sus actividades diarias y en las decisiones que toman frente a situaciones de conflicto ético. Muy por el contrario, las personas para las cuales las cuestiones morales no son importantes para su identidad toman decisiones que no demuestran estándares o valores morales en su actividad en el mundo social. Blasi considera que es necesario aspirar a un mayor grado de integración moral, esto implica que las preocupaciones morales particulares y la comprensión moral se vuelvan parte importante de la identidad.

La «responsabilidad personal» alude a una especie de compromiso moral; evalúa el nivel de responsabilidad, que perciben los individuos por realizar acciones morales. Desde este componente Blasi manifiesta la diferencia entre elaborar un «razonamiento moral» que luego permita identificar una «acción moral» y, por otro lado, reconocer un sentido de obligación por emprender esa «acción moral». La «responsabilidad personal» es una variable fundamental, en la articulación de Blasi, para reducir la brecha entre juicio y «acción moral», pues implica la observancia del “yo” en actividad; un “yo” que tiene compromisos, apegos o vínculos sociales que lo obligan a actuar de determinada manera. Blasi considera que una persona, al decir ser alguien, asume una serie de compromisos morales que tendrán que convertirse luego en acciones morales obligatorias.

La «integridad» (también llamada por Blasi autoconciencia) implica la necesidad del sujeto por mantener una concordancia entre el juicio y la acción morales. Las decisiones morales que las personas realizan, lo que dicen considerar como un accionar correcto, es una consecuencia de la forma en que se autodefinen. Si esto es así, no actuar conforme a lo que uno mismo manifiesta como correcto implica negarse a sí mismo. Los seres humanos necesitan considerarse buenas personas desde su propia mirada y desde la mirada de los demás, esto los motiva a guardar coherencia entre lo que dicen que es correcto y lo que finalmente hacen. Si es que una persona dice ser alguien, pero no se comporta como la persona que dice ser, pronto él mismo y los otros que lo observan dejarán de saber quien es. Blasi señala que en la teoría de Kohlberg este componente no es explorado, esto se debe a que el estudio del razonamiento moral por medio de dilemas hipotéticos, en los que el sujeto evaluado no es el personaje principal de los mismos, hace que la «integridad»

no sea un componente importante de la evaluación.

1.5. Comentarios finales del capítulo:

Como se puede observar, mediante el «Self Model», Blasi ha articulado una teoría de la «identidad moral psicológica» que prescinde, desde su mirada, de la filosofía moral. Ha considerado que la identidad es un componente fundamental para entender el desempeño moral de los sujetos, pero no lo ha hecho motivado por algún orden filosófico normativo, solo considera que la identidad tiene el potencial de reducir la brecha entre el juicio y la acción morales, brecha que el razonamiento moral no ha podido solucionar. En ese sentido, la teoría de Blasi es, entre otras cosas, una crítica a la teoría de Kohlberg, siendo la principal objeción de Blasi el uso que Kohlberg hace de la filosofía para formular su teoría del razonamiento moral.

Como ya se ha mencionado, las decisiones de Kohlberg en la formulación de su teoría (su metodología, la variable que decide explorar, lo que considera moral y no moral, su jerarquización de estadios y su propuesta de un estadio final o más desarrollado) es explicado por su filiación a la teoría kantiana de la moral. En consecuencia, la disputa, entre la posición a favor del uso de filosofía y la postura en contra, se evidencia en los notorios contrastes que surgen al comparar la teoría del Kohlberg y la teoría de Blasi: mientras que Kohlberg decide ubicar a los sujetos evaluados en una posición de imparcialidad utilizando dilemas hipotéticos, Blasi está interesado en el “yo”, en la forma en la que las personas se entienden a sí mismas y en como eso influye en su desempeño moral. Mientras que Kohlberg considera que es posible saber cuál es un estadio de razonamiento moral más adecuado y qué características debería tener el estadio de razonamiento moral más desarrollado, Blasi es contrario a esta idea, por este motivo propone un funcionamiento de la identidad que logre explicar por qué algunas personas asumen compromisos morales y otras no, pero no se preocupa por explorar si esos compromisos que los sujetos califican como morales realmente pueden ser calificados como tales.

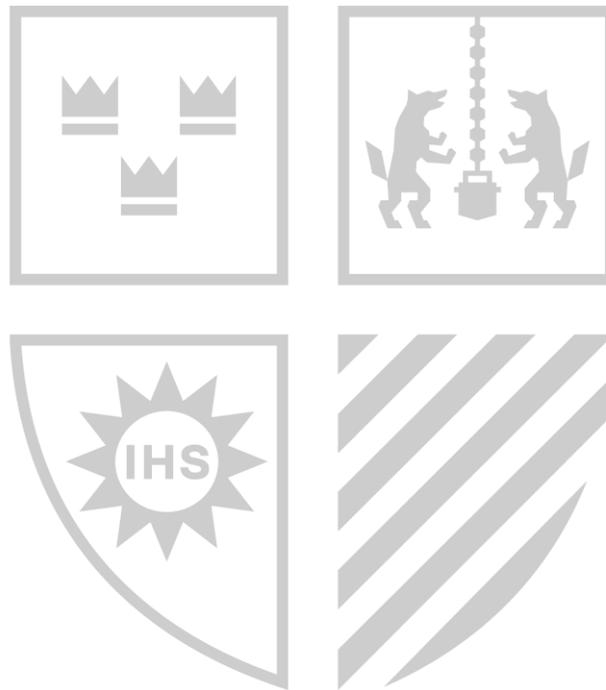
La postura de Blasi es, a todas luces, una postura escéptica sobre la filosofía. Blasi no solo considera que los psicólogos no deben asumir como tarea decidir qué teoría filosófica moral es mejor que otra, también pone en tela de juicio que sea realmente posible argumentar sólidamente que una teoría filosófica sea superior a

otra. Desde la visión que tiene Blasi de la filosofía las teorías pueden convivir, pero nada útil o productivo se obtendrá de su enfrentamiento. Por este motivo, critica a los psicólogos que han decidido tomar una postura filosófica clara y califica de infértiles sus discusiones. Esto parece deberse a una confusión entre distintos tipos de filosofía. Blasi no parece diferenciar entre una «metafísica dogmática» y una «metafísica crítica o trascendental». Las objeciones que levanta sobre la filosofía moral resultarían lógicas si se refiriera únicamente a una «metafísica dogmática.» Si los psicólogos discutieran sobre la posibilidad de basar sus teorías en una «metafísica dogmática» o en otra, las discusiones serían ciertamente improductivas. Sin embargo, Blasi parece ignorar la existencia de una «metafísica crítica» que pueda posicionarse en la discusión como superior a las visiones dogmáticas de la moralidad. Sin esta diferenciación, y considerando que todas las teorías filosóficas son dogmáticas, es natural que Blasi considere la discusión filosófica como un viaje sin un destino claro.

Otro punto importante de señalar es que Blasi, al renegar de una teoría filosófica que indique lo que es verdaderamente moral, acepta como moralmente válidos los diversos principios o valores de cada ser humano. Blasi, manifiesta que es necesario indagar lo que consideran moralmente valioso los diversos grupos culturales y motiva a los psicólogos a no juzgar si sus posturas son realmente morales o no. Limita la discusión a averiguar qué tan obligados se sienten los sujetos a actuar según los principios que ellos considera valiosos, si hay una coherencia entre su juicio y su acción y qué lugar ocupan esos valores o principios en lo que Blasi entiende como «identidad moral». Blasi expresa una postura contraria al universalismo moral, desea que se acepte como moralmente correcto lo que los diferentes grupos sociales reconocen como una obligación. Esta especie de «moral positiva», es decir, una moral que reconoce como válidas las creencias morales particulares de cada grupo social, no permite la correcta elaboración de una psicología del desarrollo moral, pues el desarrollo como tal implica el reconocimiento de un estadio que podamos considerar como más evolucionado.

El siguiente capítulo se plantea como objetivo exponer la teoría filosófica de Christine Korsgaard centrado la atención en su propuesta sobre una «identidad práctica» derivada de la teoría kantiana de la justicia. La elaboración de Korsgaard, que le permite formular una identidad en el sentido kantiano, ha partido de una

reinterpretación de las ideas morales en Kant, ideas presentes en textos como la «Fundamentación para una metafísica de las costumbres» o la «Crítica de la razón práctica». Por este motivo el siguiente capítulo repasará brevemente las ideas de Kant sumando la perspectiva de Korsgaard frente a dichas ideas; de tal manera que esto permita al lector entender cómo, desde la teoría kantiana, la autora ha logrado formular una «identidad práctica» que, como se fundamentará luego, puede ser útil para los intereses de la psicología del desarrollo moral al estudiar la «identidad moral» de los sujetos.



CAPÍTULO II: LA TEORÍA DE LA IDENTIDAD PRÁCTICA DE CHRISTINE KORSGAARD

Creo que el problema de la identidad es un problema específico de lo que se llama la modernidad. (...) Todos los seres humanos se distinguen como tales de los animales por tener una relación volitiva primaria con su vida, su futuro; pero es específico del hombre moderno el que tenga que relacionarse con su futuro de una manera libre, y de ahí surge el problema de la identidad. (...) Como cada individuo es entendido, en primer lugar, como individuo y no como perteneciendo a castas, clases, roles y funciones, la moral sólo puede ser igualitaria y, por consiguiente, también universalista. Universalista significa que todo ser humano cuenta normativamente igual. La ética moderna es por ende una ética de respeto universal e igualitario, donde por respeto entiendo el reconocimiento de derechos morales. En una sociedad tradicional los derechos son en general desiguales; en una sociedad moderna son iguales, se habla de derechos humanos. De modo que llegamos a la cuestión de la identidad universal antes que a la identidad nacional.

(Tugendhat, 2001, p. 24)

Ni la muerte, ni la fatalidad, ni la ansiedad, pueden producir la insoportable desesperación que resulta de perder la propia identidad.

(Lovecraft, 1934, p. 24)

Cualquier destino por largo y complicado que sea, consta en realidad de un solo momento: el momento en el que el hombre sabe para siempre quien es.

(Borges, 1949/2012, p. 219)

En el presente capítulo se expondrá la teoría de la «identidad práctica» de Christine Korsgaard. Para entender íntegramente las ideas de la autora estadounidense, es necesario repasar algunas ideas importantes de la teoría kantiana de la justicia y mencionar la visión que Korsgaard tiene de las mismas. Por este motivo, se empezará exponiendo algunas ideas fundamentales de Kant sumando la visión de la autora, pues permitirán entender cómo Korsgaard logra formular la «identidad práctica» kantiana.

2.1. La fundamentación para una metafísica trascendental

Es necesario iniciar profundizando en el fundamento y las características de lo que en la teoría kantiana se denomina «razón práctica», esto permitirá luego entender qué propone Korsgaard como «identidad práctica». En 1785 Kant presentó la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, planteándose como objetivo encontrar el principio supremo de la moralidad. Este esfuerzo permitió construir las bases de una ética universal y al mismo tiempo combatir toda metafísica dogmática que intente imponer en el ser humano una forma arbitraria de vivir (Korsgaard, 1996/2011). En este texto se puede encontrar ya la diferencia que presenta Kant en la primera crítica sobre el conocimiento empírico y el conocimiento a priori.

Kant inicia afirmando que la filosofía griega se dividía en tres ramas de estudio: (1) la lógica, (2) la física y (3) la ética. La primera de estas es estrictamente formal, esto se debe a que se centra en las leyes que están a la base de nuestro pensamiento. En este sentido, la lógica, no se basa en la experiencia sensorial y en consecuencia no se debe entenderla como una ciencia empírica, sino que es más bien a priori. En segundo lugar, la física estudia las leyes de la naturaleza. Esto implica que es posible encontrar en ella una parte empírica y una parte no empírica. La parte empírica corresponde al estudio de las leyes físicas que explican el funcionamiento de la naturaleza, mientras que la parte no empírica corresponde a principios no sensibles por medio de los cuales conocemos la naturaleza; es decir, las categorías del entendimiento. En tercer lugar, la ética tiene por interés las acciones morales que los sujetos hacen en libertad. Esta tercera rama tiene, también, una parte empírica y una parte no empírica. La parte empírica estudia las acciones o voluntades que encontramos en los seres humanos y que son un producto de sus deseos o instintos. Podemos conocer dichas acciones o voluntades cuando nos aproximamos a estas

como objetos de la experiencia. Por otro lado, la parte a priori de la ética se preocupa por fundamentar y justificar los principios morales. Esta área de la ética no está interesada en fundamentar toda voluntad, sino sólo la que es moralmente buena, por este motivo, a diferencia de la parte empírica, puede señalar cuáles son los deberes morales que recaen sobre los seres humanos. Así lo afirma Kant cuando limita sus objetivos en la *Fundamentación*:

Pero he de limitarme a preguntar aquí si la naturaleza misma de la ciencia no requiere que se separe siempre cuidadosamente la parte empírica de la parte racional y, antes de la física propiamente dicha (empírica), se exponga una metafísica de la naturaleza, como así mismo antes de la antropología práctica se exponga una metafísica de las costumbres; ambas metafísicas deberían estar cuidadosamente purificadas de todo lo empírico, y esa previa investigación nos daría a conocer lo que la razón pura en ambos casos puede por sí sola construir y de qué fuentes toma esa enseñanza a priori. (...) Como mi propósito aquí se endereza tan sólo a la filosofía moral, circunscribiré la precitada pregunta a los términos siguientes: ¿No se cree que es de la más urgente necesidad el elaborar por fin una filosofía moral pura, que esté enteramente limpia de todo cuanto pueda ser empírico y perteneciente a la antropología? (GMS, AA 04:389)

Como se observa, la *Fundamentación* se encuentra interesada en la parte a priori de la ética, y por esto, tiene por objetivo identificar el principio supremo de la moralidad. En este sentido, el trabajo de Kant se aleja de una filosofía de la voluntad en general o una filosofía del querer en cuanto tal, pues la filosofía del querer en cuanto tal se preocupa por estudiar todo tipo de querer y no solo el que está basado en principios morales. Este trabajo que Kant realiza al respecto de las obligaciones morales en la *Fundamentación* es, para Korsgaard (1996/2011), una solución al problema derivado del debate entre los racionalistas y los sentimentalistas.

Para adentrar al lector en la argumentación kantiana es necesario empezar mencionando el tipo de voluntad que Kant considera realmente relevante en términos morales. Este tipo de voluntad es lo que él llama «buena voluntad». Kant (1785/2009) afirma que en el mundo existen muchas cosas que son buenas, pero solo una lo es en toda circunstancia y sin limitaciones: este elemento es una «buena

voluntad». La «buena voluntad» es buena en sí misma, es decir, no requiere de otros factores para poder ser buena o mantenerse como buena. En este sentido, es posible considerar a este bien como incondicionado y diferenciarlo de los bienes condicionados que pueden ser buenos solo en algunas circunstancias e incluso podrían terminar siendo malos si son utilizados por una mala voluntad.

La valía de la «buena voluntad» no se encuentra sujeta a los resultados que de esta se derivan. Sucederá, en algunos casos, que la «buena voluntad» aplicada al mundo material no obtendrá resultados que podríamos considerar buenos o justos, pero eso no puede afectar el valor moral de la misma. Sin embargo, a pesar de que la buena voluntad tiene la imposibilidad de producir inequívocamente buenos resultados esta debería inclinarse siempre por intentar conseguirlos.

Esta voluntad debe enfrentarse constantemente a la naturaleza sensible que habita en el ser humano, impulsos y deseos que se le oponen y que demuestran resistencia cuando se intenta controlarlos. Es en estas circunstancias, cuando la «buena voluntad» se pone de manifiesto actuando por un apego al deber. La necesidad que tiene esta voluntad humana de oponerse a los impulsos y deseos sensibles se debe a que no es una voluntad perfectamente buena. Si ella así lo fuera, no tendría obstáculos que superar y, en consecuencia, tampoco estaría vinculada al concepto de deber. Este no es el caso de los seres humanos, pues al ser seres imperfectos, nunca podrán alcanzar una voluntad perfectamente buena, siempre necesitarán el motivo del deber para lograr oponerse a las inclinaciones.

Esta idea del deber es lo que hace moralmente buena una acción humana. Esto no implica que las buenas acciones no puedan estar motivadas también por el propio interés, por inclinaciones naturales o por la propia satisfacción que produce el hecho de ejecutarlas; eso no atenta contra el valor moral de dichas acciones. Los buenos sentimientos que nos llevan a la generosidad pueden ser una buena motivación para la concreción de las buenas acciones.

Korsgaard (1996/2011) afirma que Kant distingue entre tres clases de motivación: la primera de estas implica actuar por inclinación directa, es decir, realizar una acción específica porque uno mismo la encuentra placentera; la segunda implica actuar por inclinación indirecta, es decir, llevar a cabo una acción porque esta

es el medio para lograr un fin deseado por el sujeto; finalmente, la tercera es actuar por el deber, es decir, reconocer lo que es correcto y actuar según esto por el simple hecho de que es lo correcto. Luego de elaborar esta diferencia Kant sostiene que los seres humanos actúan moralmente cuando obedecen los mandatos que se derivan de su propia razón. Estos mandatos se dan en forma de principios generales que guían las acciones particulares. No obtienen su valor en base a los resultados que producen y tampoco buscan responder a inclinaciones o deseos particulares. Ordenan llevar a cabo el propio deber por el deber mismo. Debemos entender por “deber” la necesidad de actuar por respeto a la ley. Korsgaard (1996/2011) profundiza en este punto afirmando lo siguiente:

De acuerdo con Kant, del hecho de que un ser racional actúe «bajo la idea de libertad» se sigue que éste actúa por una razón, o bajo un principio que se debe considerar como adoptado voluntariamente. El punto aquí tiene que ver con la forma en que un ser racional debe pensar sobre sus acciones cuando está deliberando y eligiendo. Cuando tú haces una elección, no te consideras a ti mismo simplemente impelido hacia ella por un deseo o un impulso. En lugar de ello, es como si hubiera algo por encima de todos tus deseos, algo que constituye quién eres y decide cuál de tus deseos (si es que alguno) consentirás (p. 137).

Como se observa, Korsgaard está reconociendo en la argumentación kantiana al respecto de la «buena voluntad» un sentido de libertad. Somos libres cuando se actúa en correspondencia con un deber que el propio ser humano ha elegido para sí mismo. En este sentido, cuando se habla del deber es necesario pensar en mandatos de la razón válidos para todo ser racional, más allá de sus deseos sensibles o inclinaciones. Un tipo de mandato que nace del propio ser humano, pues lo produce su propia naturaleza racional. Y, en consecuencia, ir en contra de estos implica oponerse a su propia «voluntad pura». Por este motivo, estos mandatos deben producir, en los seres humanos con una razón desarrollada, un sentimiento profundo de respeto. En esta línea Kant afirma lo siguiente:

Una acción realizada por el deber tiene, empero, que excluir por completo el influjo de la inclinación, y con ésta todo objeto de la voluntad, si no es, objetivamente, la ley y, subjetivamente, el respeto puro a esa ley práctica, y,

por tanto, la máxima de obedecer siempre a esa ley, aun con perjuicio de todas mis inclinaciones. Así, pues, el valor moral de la acción no reside en el efecto que de ella se espera, ni tampoco, por consiguiente, en ningún principio de la acción que necesite tomar su fundamento determinante en ese efecto esperado. Pues todos esos efectos pudieron realizarse por medio de otras causas, y no hacía falta para ello la voluntad de un ser racional, que es lo único en donde puede, sin embargo, encontrarse el bien supremo y absoluto. (GMS, AA 04:400-401).

Es decir, es posible afirmar que este tipo de ley tiene tres características fundamentales: la primera de estas es que no depende del deseo, porque lo que dirige el sentido y motivación de este tipo de máximas no son las inclinaciones sensibles. La segunda característica es que lo que le da valor moral a este tipo de máximas no son las consecuencias que se derivan del seguimiento de dichos mandatos, sino el cumplimiento de la ley moral en sí misma. Finalmente, no prescriben una acción particular, son más bien principios generales con los cuales debemos contrastar nuestras posibles acciones específicas. Sobre esta ley Kant afirma que es lo que sostiene y dirige la voluntad:

(...) la representación de la ley en sí misma, en cuanto que ella y no el efecto esperado es el fundamento determinante de la voluntad, puede constituir ese bien tan excelente que llamamos bien moral, el cual está presente ya en la persona misma que obra según esa ley, y que no es lícito esperar de ningún efecto de la acción” (GMS, AA 04:401).

Debido a que esta ley se deriva de la racionalidad (que es propiamente humana) tiene carácter universal, es decir, es válida para todos los seres racionales. Por este motivo es un tipo de ley que, al ser una prolongación de la propia naturaleza racional, se impone ante el ser humano como universalmente obligatoria. No seguirla implicaría generar una contradicción lógica que atentaría contra la racionalidad propiamente humana. A este tipo de ley racional se le llama «imperativo categórico». En una primera instancia este imperativo apela a la necesidad lógica de que las máximas que creamos adquieran la cualidad de ser universales. No es posible querer una ley para mi mismo que no desee que legisle también para los otros. En consecuencia, la primera formulación versa de este modo: “*No debo actuar nunca de*

manera tal que yo no pueda desear que mi máxima se convierta en una ley universal". Esta ley nos permite poner a prueba diversas máximas, pues de pasar satisfactoriamente por esta prueba podríamos considerarlas leyes universales.

Sobre la ley universal, Korsgaard (1996/2011) sostiene que para entender por qué Kant concluye que una máxima sólo puede ser intrínsecamente legal si puede pasar por el test de universalidad es necesario tener claros dos puntos fundamentales: (1) para que una máxima se convierta en ley es importante que este principio sea normativo para el sujeto que lo posee, debe existir una relación inteligible entre el sujeto y la ley, (2) es necesario actuar de tal forma que queramos que las máximas que nos imponemos sean leyes universales; solo si la máxima pasa por el test de universalidad es posible decir que es correcta. Se está hablando, entonces, de principios que son normativos para uno mismo y también para los otros. Para ilustrar este punto Korsgaard (1996/2011) desarrolla el que es quizá el ejemplo más claro de la *Fundamentación* (GMS, AA 04; 422):

Un hombre en dificultades económicas considera obtener dinero fácil a través de la promesa falsa de que lo devolverá. Su máxima es «haré una promesa falsa para obtener dinero fácil». Él se pregunta si podría querer que su máxima fuera al mismo tiempo una ley universal. Esto significa que se imagina un mundo en el que cada que necesita dinero hace una promesa falsa y se imagina que, al mismo tiempo, él forma parte de ese mundo y que quiere la máxima en cuestión. La pregunta que se hace es la de si puede querer este estado de cosas por entero. Así, su máxima queda derivada de un imperativo hipotético: «si quieres obtener dinero fácil, haz una promesa falsa». Este imperativo hipotético, por su parte está derivado del principio racional de que cualquiera que quiera un fin quiere los medios necesarios, así como de la ley «causal» de que las promesas falsas son un medio o una causa para el dinero fácil. Sin embargo, en un mundo en el cual esta máxima es universalizada, esta ley «causal» no se sostiene, pues si cualquier que necesitara dinero fácil tratara de hacer una promesa falsa «nadie creería» (como apunta Kant) «que le ha sido prometido algo, sino que se reiría de toda manifestación semejante como de una simulación inútil» (p.147-148).

Korsgaard (1996/2011) señala que la razón por la cual el hombre con

dificultades económicas no debería llevar a cabo una falsa promesa con el fin de conseguir dinero para salir de un apuro es porque la acción implicaría caer en una fuerte contradicción. No es posible querer que la institución del préstamo funcione y al mismo tiempo atentar con esta. Es irracional querer mentir para conseguir dinero y al mismo tiempo querer que todas las personas hagan lo mismo, es decir, estar a favor de la universalización de esa máxima. Querer hacer uso de la institución del préstamo y al mismo tiempo (con la misma acción) ir en contra de esta, colaborar con la destrucción de esta implica actuar de forma contradictoria y en consecuencia no comportarse como un sujeto racional. Cabe subrayar que el foco de atención de Kant no se encuentra en las consecuencias de las acciones sino en las contradicciones que la universalización de las máximas podrían generar.

Es posible identificar que la argumentación kantiana ha refutado lo que Korsgaard (1996/2011) llama «El dilema Hume». El «dilema de Hume», afirma Korsgaard, se compone de dos opciones: la primera opción es afirmar que son los motivos los que convierten en rectas a las acciones, pero, para esto, dichos motivos deben ser distintos a la idea de rectitud presente en estas acciones; la segunda opción es considerar que lo que hace que una acción sea virtuosa es el motivo del deber y en consecuencia será necesario encontrar alguna manera mediante la cual se puedan reconocer acciones que sean rectas con independencia de sus motivos.

Korsgaard (1996/2011) afirma que los racionalistas, al enfrentarse a este dilema, tomaron la idea de obligación y lo hicieron “a expensas de ubicar la moralidad en las propiedades metafísicas de las acciones, y no en las propiedades motivacionales de las personas” (p.152). Por su parte, desde el empirismo, Hume consideró falaz decir que es necesario hacer lo correcto por el simple hecho de que «es lo correcto», pues esto implica un formalismo vacío imposible de sostener. Desde su postura, ninguna persona puede llevar a cabo el deber motivado por el deber hasta que tenga conciencia de cuál es ese deber. Korsgaard (1996/2011) afirma que Hume intentó solucionar este dilema proponiendo que lo que hace que una acción pueda ser virtuosa es la aprobación de los sentimientos que las motivaron. En consecuencia, en la teoría de Hume, los sentimientos se convirtieron en los motivos virtuosos de las acciones que morales rectas.

Korsgaard (1996/2011) considera que la «Fundamentación I» es prueba de

que no es correcto aceptar el «dilema de Hume», pues Kant demuestra que realizar el deber por el motivo del deber está lejos de ser un formalismo vacío. Kant ha definido una acción recta como una que se realiza por el deber mismo y una acción que se realiza por el deber mismo es aquella que el sujeto puede y debe querer como una ley universal. El imperativo categórico permite a los seres humanos reconocer cuáles son sus deberes; si el ser humano se pregunta cuál es el contenido de la moralidad solo debe identificar las máximas a las cuales les es posible tener forma normativa. Se trata, entonces, de una ley que se deriva de una autonomía propiamente humana. Que esta autonomía existe se deriva de la idea de que somos capaces de darnos leyes a nosotros mismos y en consecuencia tenemos obligaciones. Sobre la idea de autonomía y su demostración, Kant profundizará más adelante.

2.2. La Fundamentación y el ser humano como fin en sí mismo

La *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cuyo foco de atención es la razón práctica, se propone descubrir qué es lo que los seres humanos deben hacer, cuáles son sus obligaciones. Para lograr esto no se enfoca en lo que los seres humanos hacen, es decir, sus afirmaciones no parten de una experiencia moral concreta representada por algún ejemplo arquetípico de moralidad. Lo que se busca hacer es fundar una ley que sea válida para todos los seres humanos racionales. Esta ley no puede ser derivada de «ejemplos morales», pues dichos ejemplos solo permiten conocer acciones que son posibles. Son los ejemplos los que dependen de los principios, pues sin principios o leyes morales dichas acciones no pueden ser calificadas como correctas o incorrectas. De esta forma, Kant empieza el segundo capítulo de la *Fundamentación* subrayando que es imposible tomar ejemplos morales como nortes morales. Esto puede entenderse como una crítica al conservadurismo de Hume, pues esa implica observar lo que las personas hacen en su sociedad e imitar dichas acciones validadas por sentimientos morales agradables. Kant argumenta de esta manera:

Es, en realidad, absolutamente imposible determinar por experiencia y con absoluta certeza un solo caso en que la máxima de una acción, conforme por lo demás con el deber, haya tenido su asiento exclusivamente en fundamentos morales y en la representación del deber. Pues es el caso, a veces, que, a pesar del más penetrante examen, no encontramos nada que

haya podido ser bastante poderoso, independientemente del fundamento moral del deber, para mover a tal o cual buena acción o a este tan grande sacrificio; pero no podemos concluir de ello con seguridad que la verdadera causa determinante de la voluntad no haya sido en realidad algún impulso secreto del egoísmo (...) cuando se trata de valor moral no importan las acciones, que se ven, sino aquellos íntimos principios de las mismas, que no se ven (GMS, AA 04:407).

Kant (1788/2011) nos propone aproximarnos al problema de la razón práctica, al problema de cuáles son las obligaciones humanas, teniendo claridad sobre la diferencia entre la parte a priori de la ética y la parte empírica de la misma. Advierte que no visualizar esta diferencia podría llevarnos a establecer nortes morales solidificados en inclinaciones humanas egoístas. La moral debe depender de cuestiones ajenas a reglas de naturaleza empírica. La tarea de Kant será entonces encontrar principios morales enteramente a priori y alejados de manifestaciones empíricas que sólo producen confusiones en nuestra forma de razonar sobre la moral.

Cuando actuamos de acuerdo con principios morales podemos considerarnos a nosotros mismos como agentes racionales, es decir, sujetos que tienen la capacidad de ejercer su razón práctica y llevar a cabo acciones que podríamos considerar «buenas». Sin embargo, nuestra naturaleza no racional puede en muchas ocasiones poner resistencia a los mandatos que nos realizan los principios. Esto se debe a que no somos puramente racionales, si lo fuéramos los imperativos no serían mandatos, sino consecuencias naturales de nuestra propia naturaleza. Por el contrario, en los seres humanos los principios aparecen en nosotros como mandatos en la forma «yo debo», pues reconocemos este tipo de principios como acciones que deben ser realizadas por todo agente racional.

Kant plantea que existen dos clases de imperativos: los «imperativos hipotéticos» y los «imperativos categóricos». El primer tipo de imperativo es condicionado, pues lo que evidencia es el deseo de algún bien en específico. Su estructura general sigue una lógica causal: «Si yo deseo este fin, debo hacer tal cosa». En ese sentido, los imperativos hipotéticos no representan una obligatoriedad para el ser humano al menos que se desee el fin que dicho imperativo evidencia. Por el contrario, los imperativos categóricos son incondicionados y categóricamente obligatorios. Se presentan ante nosotros en forma de

obligación moral para todos los agentes racionales.

Para justificar los imperativos categóricos es necesario postular que todo agente racional debería querer actuar de una manera determinada cuando obra haciendo uso de su razón y no dominado por sus deseos o inclinaciones. Sin embargo, en el «agente racional» no está contenida la idea descrita. En base a esto podemos deducir que estamos frente a una proposición sintética y además a priori, pues el predicado descrito no puede derivarse del análisis de sujeto que compone la proposición y tampoco de la experiencia concreta (GMS, AA 04:420). Como indica Korsgaard (1996/2011), este problema intentará ser resuelto en el tercer capítulo de la *Fundamentación*. Por ahora, en este punto de la argumentación, lo que se sabe es que los seres humanos deben desear que las máximas que guían sus acciones se conviertan en leyes universales. Es posible pensar en diversas máximas, pero solo se puede desear racionalmente algunas de estas, pues muchas de nuestras máximas no tienen la capacidad de superar la prueba de universalización que les permitiría convertirse en obligaciones morales.

Korsgaard (1996/2011) recalca que la argumentación de Kant en el segundo capítulo de la *Fundamentación* se basa en la idea de que todos los seres humanos actuamos en base a fines, estos pueden ser objetivos o subjetivos en relación con su dependencia o independencia de la razón. En esta línea la Korsgaard (1996/2011) afirma:

A lo largo de su filosofía moral, Kant asume la postura de que cada acción «contiene» un fin; no hay ninguna acción que se realice sin tener en cuenta un fin. La diferencia entre la acción moralmente valiosa y la acción moralmente indiferente es que el primer caso se adopta el fin porque está dictado por la razón y en el segundo caso se adopta el fin en respuesta a una inclinación por el mismo (p.223).

Como afirma Korsgaard (1996/2011) los fines que se pueden encontrar en el ser humano son diversos, pero solo algo que sea un fin en sí mismo tendrá la capacidad de ser la fuente de la razón práctica. Así lo sostiene Kant en la «Fundamentación» cuando diferencia entre los fines relativos o materiales y el fin en sí mismo. En palabras de Kant:

Los fines que, como efectos de su acción, se propone a su capricho un ser racional (fines materiales) son todos ellos simplemente relativos; pues sólo su relación con una facultad de desear, por tanto, no puede proporcionar ningún principio universal válido y necesario para todo ser racional, ni tampoco para todo querer, esto es, leyes prácticas. Por eso todos esos fines relativos no fundan más que imperativos hipotéticos. Pero suponiendo que haya algo cuya existencia en sí misma posea un valor absoluto, algo que, como un fin en sí mismo, pueda ser fundamento de determinadas leyes, entonces en ello y sólo en ello estaría el fundamento de un posible imperativo categórico, es decir, de la ley práctica (GMS, AA 04:427-428).

Cuando los seres humanos actúan en base a imperativos hipotéticos se desenvuelven con arreglo a fines basados en inclinaciones, pero cuando actúan en base a imperativos categóricos actúan incondicionalmente en base a fines derivados de la razón. La capacidad de los seres humanos de producir bienes incondicionados los diferencia de los objetos. Esto otorga a los seres humanos, como agentes racionales, una capacidad que otro ente sobre la tierra es incapaz de tener: la posibilidad de darle un orden moral al mundo. Si los seres humanos tienen la capacidad de actuar con independencia de leyes físicas (a diferencia de los objetos) o inclinaciones instintivas (a diferencia de los animales), es posible decir que actúan con autonomía, es decir, con libertad. Esto convierte al hombre en un fin en sí mismo con un valor incondicionado y absoluto, pues si los seres humanos no existieran tampoco existirían los bienes incondicionados y tampoco los imperativos categóricos.

En la *Fundamentación*, Kant sostiene lo siguiente

Ahora yo digo: el hombre, y en general todo ser racional existe como un fin en sí mismo, no sólo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad; debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre y al mismo tiempo como fin (GMS, AA 04:428).

Korsgaard (1996/2011) subraya sobre este punto de la argumentación kantiana que no existe contradicción en decir que el ser humano es un fin y la

insistencia de Kant por afirmar que la moralidad no amerita fines, entendiendo estos como incentivos. Korsgaard sostiene que: “Tener a la humanidad como fin no es un incentivo para adoptar la ley moral; más bien, la ley moral ordena que la humanidad sea tratada como un fin” (p.226). Es necesario tratar a la humanidad como fin en sí mismo, pues solo un ser humano que es un fin en sí mismo puede ser libre y solo un ser humano libre puede examinar sus propias inclinaciones y el poder que tiene las mismas. Desde esta mirada, Korsgaard sostiene que: “(...) actuar libremente por el deber y adoptar la humanidad como el propio fin incondicionado de uno son una y la misma cosa” (p.227).

Si el ser humano es un fin en sí mismo, los seres humanos no pueden ser usados como medios. Esta idea se expresa en la segunda formulación del imperativo categórico: “*obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio*” (GMS, AA 04:428). Korsgaard (1996/2011) afirma que entender a la humanidad no únicamente como un medio implica que el ser humano puede, racionalmente, interesarse por algo sin que medie un interés instrumental o un fin condicionado. Que el ser humano se entienda a sí mismo como un fin implica que es capaz de actuar con libertad lejos de leyes causales. Sobre este rasgo de la humanidad, Korsgaard (1996/2011) argumenta diciendo:

(...) el rasgo distintivo de la humanidad es simplemente la capacidad de adquirir interés racional en algo como tal: decidir bajo la influencia de la razón que algo es deseable, que vale la pena buscar su instauración, que debe ser considerado como algo importante o valioso, no porque contribuya a la supervivencia o a una satisfacción instintiva, sino como un fin por sí mismo. Esta es la capacidad que la Fórmula de la Humanidad nos ordena nunca tratar como un mero medio, sino siempre como fin en sí misma (p.235).

Las dos fórmulas propuestas, es decir, la «fórmula de la ley universal» y la «fórmula del fin en sí mismo» permiten postular lo que Kant llama la «fórmula de la autonomía»: “*Actúa de modo tal que tu voluntad pueda ser considerada al mismo tiempo como legisladora universal a través de sus máximas*”. El principio de no contradicción y la idea de que los seres humanos somos capaces de crear lo incondicionado nos lleva a saber que no debemos obedecer cualquier ley universal,

sino la ley universal que nosotros mismos nos damos. La ley moral no nos es impuesta desde fuera, se trata más bien de una ley que nos damos a nosotros mismos, un producto de nuestra propia voluntad. Si los hombres son capaces de darse leyes a sí mismos posible afirmar que los seres humanos son libres.

La libertad de los hombres se evidencia en una voluntad que se encuentre sujeta a leyes que esta misma se impone. Cuando el ser humano actúa en base a intereses ajenos a su voluntad racional, respondiendo a inclinaciones o mandatos que emergen desde fuera, se desenvuelve heterónomamente. La filosofía kantiana, al fundamentar la libertad del ser humano sosteniéndola en su autonomía racional, marca distancia de filosofías anteriores que explican la obligación haciendo uso de intereses o afectos particulares. Para Kant estas otras filosofías son simplemente heterónomas, pues solo se fundamentan en imperativos hipotéticos, es decir son imperativos condicionados.

La universalidad de la doctrina filosófica kantiana permite encontrar nortes de sentidoético para todos los seres humanos. Kant reconoce el valor de la dignidad en estos, pues a diferencia de los objetos materiales, los cuales pueden sustituirse o tener un valor monetario, el hombre, como ser incondicionado, no tiene ningún valor equivalente. Las otras cosas en el mundo, que evidencian un precio o un valor estético están condicionadas a los deseos o manipulaciones externas y como consecuencia no se puede decir de estas que posean autonomía.

Los principios de heteronomía, de los cuales Kant desmarca su filosofía práctica, carecen de universalidad y por este motivo no pueden servir como base para leyes morales. Las doctrinas heterónomas, basadas en deseos condicionados, en inclinaciones derivadas de nuestra naturaleza sensible, en voluntades no puras; no son ni morales ni libres, pues colocan al hombre bajo las leyes de la naturaleza.

2.3. La Fundamentación y la libertad como presupuesto necesario

El ser humano actúa en base a una voluntad libre que Kant denomina «razón práctica». Sin embargo, que esta voluntad sea libre no implica que se encuentre carente de leyes, pues toda voluntad libre necesita de estas para ser orientada; una voluntad sin leyes representaría una contradicción en sí misma. Una verdadera

voluntad libre actúa en base a leyes, pero leyes que esta misma voluntad se impone. Por este motivo, las acciones humanas que se derivan de la «razón práctica» demuestran una auto causalidad, es decir, el ser humano es capaz de actuar causalmente sin que su acción sea motivada por algo ajeno a él mismo. En esto se diferencia de los seres no racionales que actúan siguiendo la necesidad natural, pues su actuación está siempre condicionada a algo distinto a ellos mismos. Por el contrario, los seres humanos actúan con libertad demostrando con su incondicionalidad una autonomía que debe ser entendida como fuente de la moralidad.

Debido a que Kant plantea la libertad, expresada en la autonomía racional del ser humano, corresponde ahora demostrar que la voluntad racional en los hombres es necesariamente libre. La prueba de esto no puede ser obtenida mediante una observación de la realidad material, pues la demostración de este principio corresponde a la ética a priori y no la ética empírica. Tampoco es posible obtener una prueba de esto desde un punto de vista filosófico-metafísico, pues, como se ha explicado antes, la libertad es una idea que los seres humanos somos capaces de pensar, pero no estamos facultados para conocer. Kant propone entonces que la libertad es algo que por una necesidad práctica debemos suponer. Si no suponemos libertad en todos nuestros juicios, y consideramos más bien que estos son una consecuencia de impulsos externos, no podríamos afirmar que dichos juicios nos pertenecen.

La argumentación kantiana hasta este punto evidencia un círculo vicioso. Se ha afirmado que el ser humano debe suponerse libre bajo el dominio de leyes morales y seguidamente se ha dicho que debemos estar bajo el dominio de leyes morales, porque hemos supuesto que somos libres. La única manera de salir de este círculo es profundizar en la naturaleza de la ley moral, de tal manera que se logre explicar cómo es posible que dicha ley obligue.

Para resolver este problema Kant propone diferenciar entre las apariencias y las cosas en sí. Cuando nos aproximamos a un objeto del mundo lo que percibimos no son los objetos como tales, es decir, los objetos en sí; lo que percibimos son las apariencias, es decir, la forma en la que los objetos nos afectan. Es posible pensar entonces desde dos perspectivas distintas: la primera de estas se centra en el mundo sensible, es decir, el mundo que llega a nosotros luego del filtro de nuestros sentidos;

el segundo mundo es el mundo inteligible (el mundo nouménico), un mundo que no es posible conocer, pues es el mundo de las cosas en sí. El hombre pertenece al mundo sensible, pues una parte del ser humano se encuentra sometida a las leyes físicas de la propia naturaleza y es receptor de sensaciones de forma pasiva. Sin embargo, el hombre debe considerarse también como un miembro del mundo inteligible, porque el ser humano es capaz de una actividad pura alejada del mundo material.

Para entender la idea anterior debemos recordar que los seres racionales poseen «entendimiento» el cual genera conceptos y categorías que se utilizan para ordenar las ideas que provienen del sentido. Es decir, el entendimiento liga al ser humano con el sentido. Sin embargo, los seres humanos también poseemos «razón» la cual produce ideas que se encuentran separadas del sentido, pues lo que se formula por medio de la razón surge de una espontaneidad pura y no puede ser ejemplificado materialmente. En esta línea, es la razón humana la que permite a los hombres considerarse como parte del mundo inteligible y a su vez a estar legislados por leyes que se sostienen únicamente en la razón.

El ser humano como miembro del mundo sensible está sometido a las leyes de la naturaleza e incluso a las propias inclinaciones que se derivan de su naturaleza biológica. Sin embargo, como miembro del mundo inteligible, haciendo uso de su razón, los seres humanos pueden evidenciar una voluntad libre, es decir, no motivada heterónomamente. El ser humano, al verse como miembro del mundo inteligible reconoce su libertad expresada en su autonomía.

Si los seres humanos solo formarían parte del mundo sensible todo su accionar sería heterónimo, pues se encontrarían dominados por las leyes naturales. Por otro lado, si los seres humanos solo fueran parte del mundo inteligible todas sus acciones serían acorde a la ley moral. Pero a pesar de que estas dos perspectivas se plantean, en un principio, como distintas, la libertad que obtenemos como parte del mundo inteligible gobierna también nuestra naturaleza sensible; es decir, es el mundo inteligible el que contiene al sensible. Sobre el ser humano y esta capacidad racional que lo acerca al mundo inteligible Kant sostiene:

Como ser racional y, por tanto, perteneciente al mundo inteligible, no puede el

hombrepensar nunca la causalidad de su propia voluntad sino bajo la idea de libertad, pues la independencia de las causas determinantes del mundo sensible (independencia que la razón tiene siempre que atribuirse) es libertad. Con la idea de libertad hallase, empero, inseparablemente unido el concepto de autonomía, y con éste el principio universal de la moralidad que sirve de fundamento a la idea de todas las acciones de seres racionales, del mismo modo que la ley natural sirve de fundamento a todos los fenómenos (GMS, AA 04:452-453)

Se tiene ahora la argumentación que justifica la libertad humana: somos libres en tanto nuestra razón nos permite ser parte del mundo inteligible. Y de esta forma se ha encontrado también el tercer término necesario para fundamentar la proposición sintética a priori que llamamos «imperativo categórico». Ese tercer término es la idea de «voluntad pura» a la que podemos llegar gracias a nuestra correspondencia al mundo inteligible.

El accionar del ser humano se encuentra, entonces, entre dos conceptos disímiles. Por un lado, la «razón» produce el concepto de «libertad» que luego permite la existencia de juicios morales. Por otro lado, el «entendimiento» permite una aproximación al concepto de «necesidad natural» y este permite que tengamos conocimiento sobre la naturaleza. Como consecuencia el hombre debe verse a sí mismo como un miembro del mundo inteligible, pero también como un miembro del mundo sensible; en resumen, es libre y determinado al mismo tiempo. Es imposible estar desvinculados de nuestras inclinaciones y por este motivo no podemos ser responsables de tenerlas, pero sí somos responsables de ceder ante estas comportándonos como seres ajenos a la idea de libertad.

La lectura de Korsgaard (1996/2011) al respecto de esto es que los seres humanos deben, necesariamente, concebirse como libres para que la moralidad exista. La libertad es necesaria para encontrar en los seres humanos un sentido de responsabilidad. Si una persona afirmara no ser libre, es decir, no formar parte del mundo inteligible, no podría tampoco sentirse responsable por sus actos, lo cual, entre otras cosas, eliminaría la idea del mérito. La idea de voluntad libre y la idea de responsabilidad se encuentran inevitablemente emparentadas:

(..) somos moralmente responsables por todas nuestras acciones porque tenemos una voluntad libre, (...) tenemos libertad de la voluntad porque existimos en un mundo nouménico en el que no estamos influenciados por las tentaciones del deseo y de la inclinación. Si sólo existiéramos en el mundo nouménico, nosotros invariablemente nos comportaríamos como lo exige el imperativo categórico, pero como vivimos en un mundo fenoménico a veces las cosas salen mal (p.310).

La idea del mundo inteligible representa una solución, pero al mismo tiempo un problema. Esto se debe a que nuestro conocimiento requiere de sensibilidad y de conceptos para lograr conocer algo. La «razón práctica», entonces, no es capaz de conocer el mundo inteligible. Se trata de un mundo que conocemos negativamente: es el mundo que no conocemos haciendo uso de los sentidos. Sin embargo, este argumento problemático permite llegar también a dos aproximaciones a la idea de voluntad, una negativa y otra positiva: la voluntad desarraigada de las determinaciones del mundo material y la voluntad capaz de actuar bajo su propia autonomía. De esta forma es posible ver que la idea de un mundo inteligible es necesaria para considerarnos racionales y libres. Korsgaard (1996/2011) subraya este punto como uno de los fundamentales en la teoría kantiana:

Aquí se pone de manifiesto una característica central de la filosofía de Kant como un todo. Al emplear prácticamente su razón, el agente deliberativo ve el mundo como si lo hiciera desde un punto de vista nouménico, como si fuera una expresión de la voluntad de Dios y las voluntades de otros agentes racionales (p. 332)

Entonces, siguiendo este argumento, no existen principios morales que se sostengan en un sentimiento; los principios morales y la libertad humana se encuentran fundados en una metafísica trascendental. De esta forma, Korsgaard sostiene que Kant ha logrado fundamentar la libertad humana, pero al mismo tiempo ha alejado al hombre de esta, pues ha demostrado también que se trata de un objeto que nos es posible pensar, pero nunca conocer. Lo que nos es posible conocer son los objetos de la naturaleza (lo condicionado), pues podemos explicarlos haciendo uso de sus leyes materiales. Solo podemos explicar las cosas que son efecto de alguna causa. Mientras tanto la libertad es una idea de la razón y forma parte de lo incondicionado.

La libertad al ser una idea no puede ser encontrada en algún ejemplo de la realidad ni ser entendida por medio de leyes causales. A pesar de esto, la libertad puede ser pensada, fundamentada y defendida. Korsgaard (1996/2011) afirma que, para entender el argumento kantiano, es necesario no posicionarnos únicamente desde la visión del espectador que solo ve en el mundo leyes causales:

El espectador teórico ve el mundo como fenoménico, mecanicista y completamente determinado. Los intereses de la moralidad exigen una organización conceptual distinta del mundo que la que exigen los intereses de la explicación teórica. Ambos intereses son racionales y legítimos. Es importante que ningún punto de vista se privilegie por encima del otro dado que cada uno tiene su propio territorio (p.332).

Si la libertad no puede ser explicada, tampoco es posible explicar por qué nos sentimos atraídos o interesados por la ley moral, así mismo, no es posible explicar por qué deberíamos interesarnos por la universalidad de nuestras máximas. Sin embargo, esto no debería constituir una traba en la argumentación, pues la validez de la ley moral no depende de nuestro interés, es justamente a la inversa, la ley moral nos interesa porque nos damos cuenta de que es válida. Su validez, como se ha explicado, proviene de nuestra propia voluntad, se encuentra en el propio ser humano.

2.4. De la «Fórmula de la autonomía» al ideal del «Reino de los Fines»

Hasta este punto, la «Fórmula de la autonomía» nos ha llevado a la comprensión de que los seres humanos son auto legisladores, es decir, son capaces de darse leyes a ellos mismos y, a diferencia de los otros entes del mundo, son autónomos. El ser humano es, desde una cierta mirada, la mirada nouménica, incondicionado; no se encuentra regido (únicamente) por leyes de causalidad, no es un objeto más del mundo empírico. Esto, además, se relaciona con la «Fórmula del fin en sí mismo», pues ya que los seres humanos son seres incondicionados no se puede decir de estos que sean sólo medios, es necesario decir que son también fines en sí mismos. De esta forma, todos los sujetos pueden reconocer en su humanidad el valor de lo incondicionado y también al ver este valor en sí mismos reconocerlo, necesariamente, también en los otros. Así, es posible ver que este reconocimiento nos vincula como seres humanos.

Regresando a la «Fórmula de la autonomía», esta nos lleva a pensar que toda voluntad humana legisla universalmente y, en consecuencia, todo ser humano debe ser considerado un legislador que ejerce este rol por medio de las máximas de su voluntad. Todos los seres racionales siguen los mandatos de leyes comunes, pues estas provienen justamente de su racionalidad universal. Si dejamos de lado todos los intereses particulares o egoístas de cada ser humano, lo que quedará es una voluntad universal mediante la cual los sujetos se encuentran vinculados. Dicha conexión configura un reino, el «Reino de los Fines». Así lo explica el propio Kant en la *Fundamentación*:

El concepto de todo ser racional, que debe considerarse por las máximas todas de su voluntad, como universalmente legislador, para juzgarse a sí mismo y a sus acciones desde ese punto de vista, conduce a un concepto relacionado con él y muy fructífero, el concepto de un reino de los fines. Por reino entiendo el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes. Mas como las leyes determinan los fines, según su validez universal, resultará que, si prescindimos de las diferencias personales de los seres racionales y asimismo de todo contenido de sus fines privados, podrá pensarse un todo de todos los fines (tanto de los seres racionales como fines en sí, como también de los propios fines que cada cual puede proponerse) en enlace sistemático; es decir, un reino de los fines (...) (GMS, AA 04:433)

Entonces, el «Reino de los fines» surge de la compatibilidad existente entre los fines que los seres humanos pueden compartir. Debido a que dichos fines se encuentran mediados por el «imperativo categórico» el «Reino de los fines» es la manifestación social de este imperativo que tiene como núcleo la autonomía. Esto puede llevarnos a afirmar que en este reino se expresa la libertad de todos los seres humanos. La compatibilidad entre seres humanos se da pues, encuentran en común, ser todos, en este reino, fines en sí mismos con una voluntad legisladora. Todos los demás aspectos que componen al ser humano, sus inclinaciones o afectos no pueden unir al ser humano en este reino, pues no cuentan con la característica de universalidad. En esta línea Kant sostiene:

La necesidad práctica de obrar según ese principio, es decir, el deber, no descansa en sentimientos, impulsos e inclinaciones, sino sólo en la relación de

los seres racionales entre sí, en el cual la voluntad de un ser racional debe considerarse siempre al mismo tiempo como legisladora, pues en otro caso no podría pensarse como fin en sí mismo. La razón refiere, pues, toda máxima de la voluntad como universalmente legisladora a cualquier otra voluntad y también cualquier acción para consigo misma, y esto no por virtud de ningún otro motivo práctico o en vista de algún provecho futuro, sino por la idea de la dignidad de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley que aquella que él se da a sí mismo (GMS, AA 04:434)

La idea del «Reino de los fines» implica poner a un lado los deseos personales particulares y los objetivos no compatibles con el bien colectivo o las voluntades universales. Sin embargo, esto no implica eliminar las particularidades de cada sujeto: sus deseos, sus metas, sus filiaciones identitarias, etc. Lo que implica es que estas cuestiones particulares deben tener un papel secundario y encontrarse también legisladas por las leyes de este reino. En consecuencia, los seres humanos pueden seguir sus objetivos particulares, pero no pueden instrumentalizar a los otros para poder concretar dichos fines. Los sujetos pueden aspirar a pertenecer a otros grupos humanos, pero estas pertenencias siempre deberán estar subordinadas a su filiación natural al «Reino de los fines».

Es posible notar que los seres humanos cumplen en este reino dos roles en apariencia contradictorios: son súbditos y soberanos al mismo tiempo. Súbditos, pues deben obedecer las reglas mediante las cuales este reino se estructura; pero también soberanos, pues dichas reglas han sido emitidas por ellos mismos mediante su actividad racional. En el «Reino de los fines» es posible, entonces, ser súbdito sin que esto te convierta en un ser heterónimo.

Recapitulando, el ser humano al saberse libre, es decir, autónomo como parte del mundo inteligible, reconociendo su libertad en la autonomía, racional y universalmente humana, se ve a sí mismo como parte de un colectivo: una unión de seres sujetos a la ley moral y decididos a entenderse mutuamente como fines en sí mismos. Como se ha dicho, todos los hombres en cuanto seres racionales tienen la capacidad de darse leyes morales a sí mismos y están sujetos a estas. Esto nos hace miembros de una comunidad en la cual estamos también obligados, como propone la segunda formulación del imperativo categórico, a tratarnos entre nosotros mismos

como fines en sí mismos. Se trata de un reino conformado por todos los agentes racionales finitos que se legislan individual y mutuamente; y que como seres pertenecientes a esta comunidad tienen dignidad. Esta comunidad moral de ciudadanos libres es denominada «Reino de los Fines».

La filósofa Christine Korsgaard (1996/2011) toma la idea del «Reino de los Fines» e intenta explicar, mediante esta, por qué los seres humanos responsabilizamos a otros seres humanos, es decir, por qué, por ejemplo, consideramos que una persona que ha mentado o estafado es responsable de su acción corrupta. Korsgaard afirma que responsabilizar a alguien es tratar a esa persona como un ser humano, considerar que es una persona capaz de ser libre y que es igual a uno mismo. En consecuencia, entender a una persona como responsable de sus acciones permite, entonces, establecer relaciones de reciprocidad con esa persona. Cuando veo a otro ser humano como responsable de sus actos eso posibilita que pueda establecer pactos con esa persona, tener relaciones sexuales, establecer un contrato social o incluso intercambiar razones con esa persona. Esto implica pensar que vivir en el «Reino de Fines» se relaciona con un modo de civilización, una sociedad civil, en la que gracias a que nos consideramos mutuamente responsables abandonamos el estado de naturaleza. Así lo sostiene Korsgaard (1996/2011) cuando afirma que: “Abandonando el estado de natura y renunciando así a la fuerza y a la astucia, estás dispuesto a compartir, confiar y, en general, a arriesgar tu felicidad o tu éxito con la esperanza de que ello resulte ser humano” (p.190).

Los seres humanos, al considerar a los otros como fines en sí mismos, pueden percibir sentimientos de simpatía, alegría o gratitud. Esta es la consecuencia natural de considerar a los otros como sujetos con responsabilidad, pero, como se ha mencionado antes, estos sentimientos no pueden ser considerados los indicadores de que se está obrando moralmente. Por otro lado, en un nivel más elevado, cuando se tiene presente la humanidad de las demás personas (y su capacidad para producir una buena voluntad) surgirá en los seres humanos un profundo sentimiento de respeto. Ese respeto hacia los otros llevará a los seres humanos a unirse como ciudadanos en el «Reino de los Fines», un reino donde todos los sujetos consideran que los fines de los otros son también suyos y donde prima la reciprocidad como forma de relación moral (Korsgaard, 1996/2011).

Estas relaciones de reciprocidad implican un trabajo conjunto entre seres humanos pertenecientes a este reino de fines. Korsgaard (1996/2011) reconoce este papel vinculante del ideal kantiano y considera que la base fundamental para que los seres humanos se relacionen en este reino es el reconocimiento de la libertad en el otro. Es necesario permitir al otro la libertad de elegir si participar en los fines de otro ser humano. La colaboración voluntaria es al mismo tiempo el reconocimiento de la humanidad del otro.

Si mi fin requiere tu acción para su consecución, entonces debo dejar que tú también lo hagas tuyo. Tanto lo que elijo, como la forma en que lo elijo debe reflejar esta limitación. Tú debes ser libre de elegir si contribuyes al éxito de mi proyecto o no. (...) Si te obligo a contribuir a un fin sobre el que no has tenido oportunidad de decidirte a favor o en contra, o si te engaño para que contribuyas a un fin bajo el pretexto de solicitar tu ayuda para otro, entonces te he utilizado como un mero medio (p.193)

Un ejemplo en el que esto se puede evidenciar con claridad es el de la falsa promesa. Si es que una persona hace uso de engaños para conseguir dinero está usando a otra persona como un medio para conseguir sus fines. No está reconociendo humanidad en el sujeto al que le pide el préstamo, pues no es posible decir que el prestamista haya aceptado las verdaderas condiciones del trato, pues estas han sido ocultadas por una mentira. Ningún ser humano puede considerarse como fines adecuados los que no podrían ser universalmente aceptados, es necesario elegir fines que los otros también puedan compartir. Sobre esto Korsgaard (1996/2011) afirma: "Y así es como realizo mi autonomía. Paradójicamente, si se quiere, mis fines y acciones son más autónomos cuando se eligen bajo las restricciones de una posible relación recíproca (una especie de amistad) con todos" (p. 193).

Como se ha visto hasta este punto de la argumentación de Korsgaard (1996/2011) la reciprocidad se encuentra necesariamente ligada a la responsabilidad. Solo podemos considerar como responsables a las personas a las cuales les atribuimos la capacidad de actuar racionalmente, es decir, con autonomía y solo con estas personas es posible establecer relaciones de reciprocidad. Debido a esta estrecha relación es necesario profundizar en las dos maneras en las que Korsgaard entiende la responsabilidad: la responsabilidad teórica y la responsabilidad práctica. Por un lado,

de forma teórica se debe entender a la responsabilidad como un conjunto de explicaciones causales que llevaron al sujeto que se considera «responsable» a actuar de la forma que lo hizo. Desde la mirada teórica de la responsabilidad la acción que el sujeto realizó tiene una explicación en sus circunstancias. Por otro lado, la responsabilidad entendida de forma práctica implica adoptar una actitud hacia la persona «responsable»; esta actitud implica relacionarse con esta persona entendiendo que, a pesar de que las circunstancias juegan un papel en su comportamiento no lo determinan completamente. Desde la «responsabilidad práctica» se entiende al ser humano como un ser autónomo.

La distancia entre estos dos tipos de responsabilidad se encuentra relacionada con la que existe entre el mundo fenoménico y el mundo nouménico. En el mundo fenoménico las personas se rigen por la ley del amor propio y, por ende, se encuentran en una situación de heteronomía. En esta condición, son un eslabón más de la cadena causal y sus acciones pueden ser explicadas por los principios del «entendimiento». Muy por el contrario, en el mundo nouménico las personas son libres y sus acciones no pueden ser explicadas por relaciones de causa-efecto, se está frente a un sujeto que decide que hacer; esta es la mirada de la responsabilidad práctica. Como se puede observar, estas dos miradas se encuentran relacionadas a la razón teórica y razón práctica propuesta por Kant. Sobre esto Korsgaard (1996/2011) sostiene:

La razón tiene dos empleos, teórico y práctico. Nos vemos a nosotros mismos como fenómenos cuando asumimos la tarea teórica de describir y explicar nuestro comportamiento, nos vemos a nosotros mismos como noumenos cuando nuestra tarea práctica es decidir qué hacer. Los dos puntos de vista no pueden mezclarse porque estas dos empresas -explicación y decisión- son mutuamente excluyentes (p.204)

El «Reino de los fines» solo es posible si nos consideramos como parte del «mundo nouménico» y si también consideramos a los otros como parte de este, esto implica entenderlos como sujetos «responsables» en un sentido práctico. Es importante notar que la idea de que los ~~os~~ son «responsables» es similar a la idea de «Dios» en la teoría kantiana, es una idea necesaria de la razón. La idea de «Dios» es necesaria pues motiva la obediencia de los mandatos de la ley moral. En el caso de la

«responsabilidad práctica» esta idea es también necesaria, se trata de un postulado de la «razón práctica» que permite validar la regla desde la que somos fines en sí mismos y los otros también lo son. En concreto, sin tener en mente la «responsabilidad práctica» es imposible pensar moralmente y concebir moralidad en el mundo, pues no tendría sentido dialogar o establecer pactos de reciprocidad con los otros si no les atribuimos «responsabilidad». Y si no hay relaciones no es posible un reino de fines. En concordancia con esto, Korsgaard (1996/2011) afirma: “Los ciudadanos del Reino de los Fines toman sus decisiones en congreso; el mundo nouménico es, ante todo, un lugar que ocupamos juntos” (p. 209).

En conclusión, Korsgaard (1996/2011) afirma que la idea de Kant es que los seres humanos debemos siempre responsabilizar a los otros y a nosotros mismos. Debemos hacerlo, pues es fundamental para las relaciones morales que establecemos como personas. Si solo observamos a los demás o a nosotros mismos «teóricamente» concebimos a los seres humanos como heterónomos y por ende no podemos realizar exigencias sobre estos y tampoco relacionarnos moralmente con los mismos. Solo concibiéndonos y concibiendo a los otros como seres noumenales la moralidad es posible. En palabras de Korsgaard (1996/2011): “Cuando entramos en relaciones de reciprocidad y nos responsabilizamos mutuamente, entramos juntos en el punto de vista de la razón práctica y creamos un Reino de los Fines en la tierra” (p. 212).

2.5. El surgimiento de la «identidad práctica»

Los puntos desarrollados en este capítulo al respecto de la «razón práctica» han derivado en el ideal del «Reino de los Fines», el cual ha sido explicado desde la visión de su creador Immanuel Kant y desde la mirada de la filósofa kantiana contemporánea Christine Korsgaard. Esta última, en su libro «Las fuentes de la normatividad» (1996/2000) tomó las ideas kantianas relacionadas con la «razón práctica» y elaboró una teoría de la «identidad práctica», una identidad afiliada al «Reino de los Fines».

En el libro mencionado, Christine Korsgaard (1996/2000) inicia elaborando un análisis histórico del problema de la normatividad. Afirma que han existido tres grandes respuestas a la pregunta: ¿de dónde provienen nuestras obligaciones? Una primera respuesta, llamada «voluntarismo», sugiere que dichas obligaciones se

encuentran determinadas por legisladores externos a nosotros, los cuales dictan leyes que estamos obligados a seguir. Sin embargo, Korsgaard levanta sus críticas frente a la respuesta voluntarista, pues considera que no hay forma de responder por qué deberíamos encontrarnos bajo el mandato de estos legisladores sin caer en un argumento que tienda hacia el infinito. Una segunda respuesta, denominada «realismo», propone la existencia de entidades que poseen una especie de normatividad intrínseca. Sin embargo, Korsgaard considera que esta postura no puede darnos argumentos certeros que convencen universalmente de la existencia de dichas entidades. Finalmente, una tercera postura llamada «asentimiento reflexivo», afirma que la fuente de la normatividad se encuentra en nuestros sentimientos y disposiciones morales. Propone que estas nos ayudan a vincularnos con los otros moralmente. No obstante, Korsgaard crítica también esta tercera postura afirmando que las decisiones morales que tomamos no se encuentran orientadas por nuestras disposiciones, sino por los motivos racionales que nos damos a nosotros mismos para actuar de una determinada manera. Como se puede observar, las teorías de Leibniz y Hume pueden ser entendidas por medio de la categorización de Korsgaard. Leibniz evidencia una postura «realista» y Hume el «asentimiento reflexivo». Korsgaard encuentra falencias en las posturas normativas mencionadas y se propone describir una nueva teoría de la normatividad. La propuesta de esta autora, que será expuesta a continuación, se encuentra basada en la filosofía kantiana.

Korsgaard (1996/2000) sostiene que, a diferencia de los seres no racionales, los seres humanos tienen la capacidad de reflexionar sobre sus propios impulsos e inclinaciones. La mente humana es consciente de sus propias ideas y como tal, puede alejarse de estas, observarlas críticamente y juzgarlas. La mente reflexiva se plantea exigencias sobre las razones que tiene para actuar de una determinada manera. Mientras que los seres dominados por el impulso (por ejemplo, los animales) actúan raudamente y de modo causal sometidos por sus deseos, los seres humanos se preguntan si los impulsos que surgen de ellos mismos, o las razones que formulan, son realmente suficientes para actuar. Esta capacidad reflexiva posiciona al ser humano frente al problema normativo. Así lo afirma Korsgaard (1996/2000):

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. (...). Deseo y me encuentro con un poderoso impulso de actuar; pero doy marcha atrás, me detengo en ese impulso, y entonces tomo cierta distancia. Ahora el impulso no me domina y yo tengo un problema: ¿debo actuar? ¿En verdad este deseo es una razón para actuar? La mente reflexiva no puede conformarse con la percepción y el deseo, no en tanto tales: necesita una razón. De lo contrario, al menos mientras reflexionara, no podría comprometerse o avanzar (pp. 120-121).

Mediante este argumento, Korsgaard (1996/2000) retoma la idea de libertad propuesta por Kant en la *Fundamentación*. Los seres humanos no nos encontramos determinados por nuestras inclinaciones sensibles y tampoco por agentes externos a nosotros que obliguen al hombre a actuar de una determinada manera. Si el sujeto racional y autorreflexivo es capaz de observar sus opciones y analizar críticamente sus inclinaciones, este se encuentra facultado para proceder bajo la idea de libertad.

Se ha reflexionado con éxito cuando nos damos cuenta de que hemos obtenido una razón para actuar libremente de una determinada manera, es decir, cuando hemos actuado como agentes racionales. Sin embargo, es válido preguntarse cómo es posible saber si el deseo que he decidido convertir en acción es realmente una buena razón para actuar. Para responder a esta interrogante es necesario retomar la idea de «voluntad libre» o de «buena voluntad» propuesta por Kant (y que ya ha sido desarrollada en páginas anteriores). Una voluntad determinada por leyes ajenas a sí misma, daría por resultado una «voluntad heterónoma». La «voluntad libre» está sometida a leyes, pero se trata de leyes que esta misma voluntad se autoimpone. Cuando se habla de una voluntad libre se hace referencia a una voluntad autónoma, afirma Korsgaard (1996/2000) en línea con lo ya desarrollado.

Cabe preguntarse, entonces, cuál es esa ley con la que el ser humano se autodetermina. La respuesta kantiana indica que dicha ley es el «imperativo categórico» descrito en la *Fundamentación*. Este, en su primera formulación, no determina cual es la ley que debería autoimponerse el ser humano, solo pone sobre la mesa la necesidad racional de que dicha ley pueda universalizarse, es decir, aplicarse a todos los seres racionales (Korsgaard, 1996/2000).

Dentro de este argumento Korsgaard (1996/2000) propone una distinción

propia: la diferencia entre el «imperativo categórico» y lo que ella llama «la ley moral». El «imperativo categórico» es la ley de actuar solo según las máximas que es posible querer que se transformen en leyes universales. Por otro lado, la «ley moral» es la ley que nos dice que debemos actuar solo siguiendo máximas que todos los seres racionales son capaces de acordar ejecutar de manera conjunta en un sistema de cooperación mutua. La pregunta que se hace Korsgaard es si esta «ley moral» puede ser verdaderamente la ley de una voluntad libre y si esta «ley moral» es capaz de vincularnos. En concreto Korsgaard desea fundamentar que todos los agentes morales deben concebirse a sí mismos como ciudadanos del «Reino de los Fines».

Para seguir desarrollando la línea argumental planteada por Korsgaard (1996/2000) es necesario regresar a la idea de la mente humana como reflexiva. El ser humano tiene la capacidad de verse a sí mismo desde la perspectiva de una tercera persona y desde este plano puede evaluar sus inclinaciones y razones para llevar a cabo una acción determinada. Además, dicha capacidad racional provee a los hombres de una autoconciencia que les permite tener una concepción sobre sí mismos. Es posible que un agente se considere o se defina de diversas maneras: como el miembro de una familia, el miembro de una empresa, el miembro de un grupo étnico o un ciudadano del «Reino de los Fines». Estas autodefiniciones demarcan el camino de las leyes que el sujeto se auto impondrá y, por ende, el de las acciones que el sujeto realizará. Korsgaard (1996/2000) expresa esto de la siguiente forma:

Una agente puede considerarse Ciudadana del Reino de los Fines, o considerarse la amiga o pareja de alguien, o miembro de una familia, un grupo étnico o una nación. Puede considerarse la administradora de sus propios intereses, y entonces será una egoísta; o puede considerarse la esclava de sus pasiones, y entonces será una desenfrenada. Como se considere así misma determinará si es para sí misma la ley del Reino de los fines, la ley de algún grupo menos numeroso, la ley del egoísmo, o la ley del desenfrenado (p. 129).

Estas descripciones, que el ser humano hace de sí mismo, priorizando algunas características por encima de otras, son la forma en la que el agente se valora, encuentra sentido a su vida y considera a sus acciones como dignas de ser ejecutadas. Korsgaard (1996/2000) llama a esto una concepción de la «identidad práctica». Para

entender esto más plenamente es necesario recordar que lo práctico en el sentido kantiano hace referencia a las obligaciones que los seres humanos tienen. En este sentido, cuando hablamos de una «identidad práctica» se debe entender por esto una manera de auto concebirse que produce razones, obligaciones y prohibiciones. Cuando nos percibimos de una determinada manera entendemos que esa autodefinición representa también formas de actuar obligatorias para determinadas situaciones. No cumplir con estos mandatos, que al provenir de su propia identidad el ser humano se está dando a sí mismo, constituiría un quiebre, un desdibujamiento en su forma de entenderse.

Korsgaard utiliza la palabra «integridad» para referir a una identidad que conserva su unidad. Una persona que sigue y respeta sus propios principios actúa con «integridad». Contrariamente, un sujeto que se auto define de una forma determinada, y luego actúa de forma contradictoria con dicha definición, carecerá de «integridad» y, en consecuencia, no es posible afirmar que tenga una identidad. Si alguien es incapaz de auto describirse según la definición que valora y con la que le da sentido a su vida y a sus acciones particulares, se estaría hablando de una persona a la que no sería posible considerar plenamente humana.

Si hay acciones que al ser realizadas por sujetos con identidades particulares pueden devenir en una pérdida de la «integridad» y, en consecuencia, de la identidad, cabe preguntarse qué tipo de acción produce este efecto. Korsgaard (1996/2000) afirma que las acciones que atentan contra la «integridad» de la identidad son las que se sostienen en obligaciones completas o incondicionales, es decir, obligaciones que se encuentran sujetas a un área particularmente importante de la identidad. Sin embargo, dos dificultades surgen en el proceso de desintegración: la primera es que algunas partes de nuestra identidad entran en conflicto entre sí, por ejemplo, una persona puede tomar un rumbo de acción que salvaguarda un área de su identidad, pero perjudica otra área; la segunda es que una persona podría atentar contra su identidad de manera no constante, esto haría que la identidad pierda estabilidad, pero que no se destruya o desintegre por completo. Esto lleva a concluir que las obligaciones deben ser profundas, es decir, deben referir a asuntos importantes para el sujeto para atentar contra la integridad de su identidad.

Korsgaard (1996/2000) ha fundamentado que la estructura reflexiva de la

mente humana hace necesario que nos identifiquemos con alguna ley que vaya a regular o dirigir nuestras acciones. La fuente de la normatividad sería, entonces, nuestra propia humanidad. La propia racionalidad humana dándose leyes a sí misma, haciendo uso de su autonomía es la fuente de nuestras obligaciones. Los seres humanos observamos desde lejos nuestras inclinaciones y decidimos si constituyen o no buenas razones para actuar. Esta especie de «yo pensante» gobierna y dirige a nuestro «yo actuante» de tal manera que las personas sienten la obligación de actuar en concordancia con sus reflexiones. De no hacerlo, el mismo «yo pensante» buscará sancionar al «yo actuante». Dicho de otra manera, nosotros mismos reclamaremos a nuestro propio ser por no haber actuado conforme a un deber que hemos elegido para nosotros mismos. Korsgaard sostiene que:

(...) la estructura reflexiva de la conciencia humana requiere que uno se identifique con alguna ley o principio que rija sus elecciones; requiere que uno sea una ley para sí mismo. Y ésta es la fuente de la normatividad. De modo que el argumento muestra precisamente lo que Kant sostuvo que mostraba: que nuestra autonomía es la fuente de la obligación (p. 133).

Se entiende la autonomía como la capacidad de gobernar sobre uno mismo siguiendo las razones que uno considera buenas. Las máximas o juicios que podemos considerar como buenos son una consecuencia de nuestra propia voluntad legislativa. Entonces, las máximas que nos guían a actuar de una determinada manera provienen de nosotros mismos. Los seres humanos son los que, mediante procedimientos normativos, imponen la moralidad sobre el mundo. Pero las razones que alguien considera buenas están sujetas a la idea que esa persona tiene sobre sí misma, es decir, quién considera que es. Si esto es así, lo coherente sería pensar que las personas pueden considerar múltiples leyes como buenas. Las leyes que se dan los egoístas, los desenfrenados o los «Ciudadanos del Reino de los Fines» son y serán siempre disímiles. Cabe preguntarse entonces: ¿cómo es posible saber qué razones son las que podemos considerar como buenas o cuáles tienen el verdadero potencial de convertirse en leyes? Y si sabemos que las leyes que nos damos a nosotros mismos dependen de nuestra identidad, es posible preguntarse también: ¿estamos obligados a construir una identidad particular y descartar otras?

Para responder a las preguntas anteriores es necesario iniciar desde una

afirmación que se deriva de lo antes descrito: si los seres humanos no poseen una concepción de «identidad práctica» no es posible decir que tienen razones para actuar. Examinemos, entonces, el contenido de nuestra identidad. En principio, nuestra identidad general se encuentra llena de «concepciones contingentes»: somos ciudadanos de un país, miembros de una familia, pertenecemos a una comunidad profesional, etc. Sin embargo, justamente debido a la naturaleza contingente de dichas identidades, estas pueden ser reemplazadas o perder su potencia en su función de dirigir nuestro actuar. Una situación común en la que esto sucede es cuando las identidades contingentes entran en conflicto entre sí: habrá personas que abandonen las obligaciones inmersas en una identidad profesional por las obligaciones correspondientes a su identidad familiar; otros abandonarán las responsabilidades provenientes de su identidad religiosa optando por darle una mayor importancia a las obligaciones provenientes de una identidad nacional. Pero como se ha dicho, lo que sin duda no puede suceder, si se quiere seguir teniendo razones para actuar, es no tener algún tipo de «identidad práctica».

Actuamos según nuestras identidades prácticas porque somos seres de naturaleza y capacidad reflexiva, esto proviene de nuestra identidad como seres humanos y no de nuestras «identidades contingentes». Entonces, que tengamos verdaderas razones para actuar depende de que los hombres puedan entenderse, principalmente, como seres humanos. Desde nuestra identidad como seres humanos se derivan nuestras obligaciones para actuar y las identidades contingentes sólo importan en tanto nuestra identidad como seres humanos las necesita. Traicionar las obligaciones que se derivan de nuestra propia humanidad, vivir sin integridad, sin principios, implica perder el sentido de nuestra vida. Así argumenta Korsgaard (1996/2000) sobre este punto:

Casi todo el tiempo nuestras razones para la acción se originan en nuestras identidades más contingentes y locales; sin embargo, parte de la fuerza normativa de esas razones se origina en el valor que nos conferimos en tanto seres humanos que necesitan tales identidades. De esta manera, todo valor depende del valor de la humanidad; otras formas de identidad práctica importan, en parte, porque la humanidad las necesita. La identidad moral y las obligaciones que trae consigo son, en consecuencia, ineludibles y

omnipresentes. Después de todo, no toda forma de identidad práctica es contingente o relativa: la identidad moral es necesaria (p. 154).

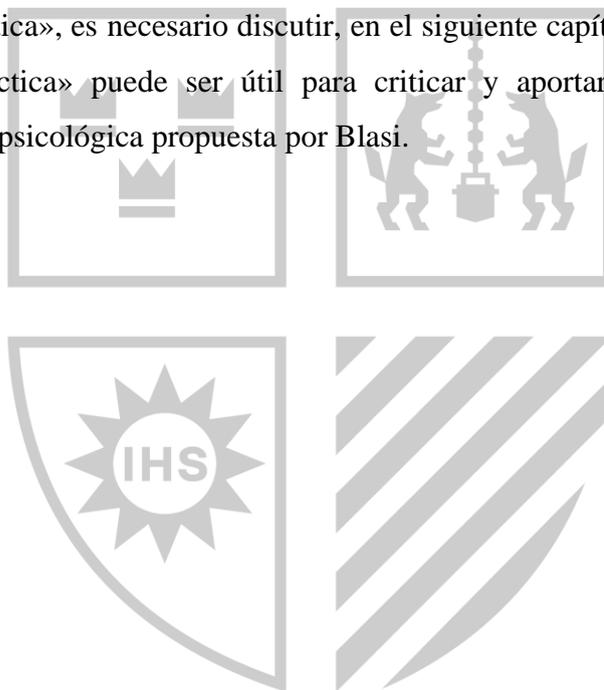
El hombre se ve, entonces, obligado a valorar su humanidad para luego tener la posibilidad de valorar otras cosas. Esto se debe a que es la propia humanidad la que exige que tomemos algunas de nuestras identidades prácticas y actuemos según esta. Es también la propia humanidad la que permite que analicemos detenidamente dicha exigencia y decidamos si es una buena razón para actuar. Y finalmente, es nuestra propia humanidad la que produce las razones que serán analizadas. En consecuencia, es posible afirmar que la humanidad debe ser considerada como algo valioso. Esto posiciona a la identidad moral como un tipo de identidad ineludible para los seres humanos, pues es justamente esta la que entiende el valor de la humanidad por encima de otros valores.

Korsgaard (1996/2000), ha afirmado que tenemos obligaciones que derivan de nuestra propia naturaleza, pero no que dichas obligaciones sean todas morales y tampoco que las que se podrían considerar morales sean superiores a las no morales. El argumento de la autora reconoce la necesidad de que existan otras identidades además de la identidad moral para que el sujeto pueda subsistir, pues nadie puede considerarse únicamente como un agente moral. La identidad humana cuenta con múltiples dimensiones o identidades locales contingentes que podrían ser diferentes o incluso contrarias a la identidad moral. Entonces, ¿qué pasaría si algún ser humano adopta un tipo de identidad que es contraria al valor de la humanidad? Debido a que tener una identidad práctica proviene del valor de la humanidad no sería coherente que los seres humanos se autodefinan con identidades que atenten contra el valor humano. Sin embargo, ¿qué pasaría si adoptamos una «identidad contingente», no del todo contraria a la «identidad moral», y esta entra en conflicto con las obligaciones que la identidad moral nos presenta? Lo que Korsgaard afirma es que entenderse como un hermano, un padre, un amigo o un compañero implica una serie de responsabilidades que no son ajenas a las que presentaría una «identidad práctica», entonces, muchas de nuestras identidades contingentes pueden ser consideradas como dimensiones de la identidad moral; la cual implica una manera de entenderse a si mismo como ciudadano del «Reino de los Fines»

En resumen, las «identidades contingentes» dependen de la «identidad

moral» o «identidad práctica» y esta identidad sólo es posible si se valora la propia humanidad. Pero, como se ha explicado en líneas anteriores, el argumento de Korsgaard (1996/2000, 1996/2011) desea ir más allá y fundamentar que se debe valorar no solo la propia humanidad, sino también la humanidad de los otros. Solo en esa relación recíproca es posible afirmar que estamos frente a seres humanos que han construido una verdadera identidad moral, lo cual implica considerarse ciudadanos del «Reino de los fines».

Ahora que el lector conoce con claridad cuál es el fundamento de la «razón práctica kantiana», la mirada que Korsgaard tiene de la misma y como desde esta mirada la autora fortalece la idea del «Reino de los Fines» derivando luego en la idea de «identidad práctica», es necesario discutir, en el siguiente capítulo, cómo esta idea de «identidad práctica» puede ser útil para criticar y aportar a la teoría de la «identidad moral» psicológica propuesta por Blasi.



CAPÍTULO III: LA IDENTIDAD PRÁCTICA DE KORSGAARD COMO BASE FILOSÓFICA PARA UNA IDENTIDAD MORAL PSICOLÓGICA

La psicología tiene mucho método experimental y demasiada confusión conceptual.

(Wittgenstein, 1958)

La ciencia consiste en una articulación entre hechos y la clarificación de los conceptos.

(Whewell, 1989)



El capítulo anterior ha centrado su atención en la teoría moral kantiana desde la mirada de la autora estadounidense Christine Korsgaard. Se ha detallado qué es lo que Kant y Korsgaard entienden por «razón práctica» y cuáles son los componentes de esta. Se ha fundamentado la libertad humana en la capacidad racional de los sujetos y postulado la autonomía como la fuente de la moralidad. Esto ha llevado a entender al ser humano como un ser incondicionado capaz de darse leyes a sí mismo y, en consecuencia, a concebirlo también como un fin en sí mismo. Finalmente, esta argumentación derivó en el ideal del «Reino de los Fines» y dicho ideal en una «identidad práctica» afiliada a este Reino, la «identidad práctica» formulada y sustentada por Korsgaard.

En el presente capítulo, que finaliza la investigación, se pasará revista a los principales argumentos y formulaciones elaborados por Blasi. El objetivo será evidenciar los errores en los que incurre el psicólogo al formular una teoría de la «identidad moral» prescindiendo de la perspectiva kantiana. Además, se sostendrá que la «identidad práctica» formulada por Korsgaard es un buen fundamento filosófico en el cual apoyar una teoría de la «identidad moral» psicológica. Es decir, así como Kohlberg desarrolló una teoría del «razonamiento moral» tomando como base los fundamentos de Kant y Rawls, la elaboración de una sólida teoría de la

«identidad moral» amerita elaborar una teoría sostenida bajo los cimientos de Kant y Korsgaard.

3.1. No toda voluntad es una voluntad moral

Regresemos ahora a la postura y argumentos de Blasi. En el primer capítulo de esta investigación se expuso la postura del psicólogo al respecto de la relación entre filosofía y psicología moral. Blasi argumentó a favor de una psicología moral que prescindiera de teorías filosóficas. Un primer análisis de su argumentación permitió afirmar que su postura evidencia un «subjetivismo moral». Blasi considera que lo que es moral depende de lo que consideren como moral cada uno de los grupos humanos. El psicólogo parece sostener que no es posible establecer obligaciones universales. En consecuencia, Blasi descrea de una «razón práctica» y por esto sostiene que no es posible afirmar que una teoría filosófica pueda considerarse más sólida o mejor articulada que otra. Blasi desconoce la posibilidad de una metafísica trascendental de la cual pueda emerger una «razón práctica».

Blasi criticó el uso de la filosofía en la formulación de teorías psicológico-morales afirmando que estas estrechan el dominio de la moralidad y que esto aleja a los psicólogos del «entendimiento común» de lo que es lo moral para las personas, es decir, de lo que cada persona entiende como moral. El problema con la postura de Blasi es que considerar como moral lo que cada sujeto manifiesta que es moral llevará indefectiblemente a estudiar las acciones o voluntades que son una consecuencia de sus instintos o deseos. Es decir, lo que Blasi propone estudiar es lo que desde la teoría kantiana se denomina la parte empírica de la ética, un estudio de la «voluntad en general» o el «querer en cuanto tal», un estudio de la heteronomía moral y no de las obligaciones morales universales. Desde esta «voluntad en general» se plantea formular una teoría de la «identidad moral psicológica». La consecuencia de esto es lo que la teoría de Blasi evidencia, se ha formulado una teoría de la «identidad moral» carente de compromisos morales. Lo que Blasi termina pretendiendo estudiar son identidades fundadas en la heteronomía, identidades a las que nadie tiene que sentirse obligado a estar comprometido. Sin embargo, como se argumentará luego, lo que la «psicología del desarrollo moral» necesita es formular una «identidad moral» basada en una «voluntad moralmente buena» que revele los deberes morales a los que están sometidos todos los seres humanos. Para esto es necesario basar las

formulaciones psicológicas en los resultados de un análisis de la «ética a priori» en los que la teoría kantiana profundiza. Esto permitiría identificar una «identidad moral» a la que todos podrían sentirse universalmente comprometidos.

En el segundo capítulo de este estudio se ha fundamentado que para estudiar la moralidad no es posible centrar nuestra atención en el «querer en cuanto tal» o en la «voluntad general» es necesario encontrar una voluntad que se funde en principios morales. Kant se encuentra interesado en la parte a priori de la ética, pues es desde esta que se puede identificar una «voluntad moralmente buena» y mediante esta reconocer cuáles son los deberes morales que recaen sobre todos los seres humanos. Esto es importante para la «psicología del desarrollo moral» pues esta busca estudiar cómo los seres humanos desarrollan su moralidad. El ejemplo de la teoría de Kohlberg es claro. Mediante estudios longitudinales puedo encontrar niveles de desarrollo del razonamiento moral. Pudo lograr esto pues su bagaje filosófico le permitió entender que no todo razonamiento es moral y que un razonamiento moral elevado debía demostrar autonomía y estar basado en principios morales universales. Por el contrario, la teoría de la «identidad moral» de Blasi, al carecer de una postura filosófica clara (y, en consecuencia, una visión sobre lo que es verdaderamente moral) no puede proponerse encontrar, mediante un estudio empírico, una teoría de la «identidad moral» que descubra niveles de desarrollo universales.

Para contestar preguntas empíricas al respecto de la ética, que es lo que pretende la «psicología del desarrollo moral» es necesario tener claridad sobre la parte a priori de la ética y esta claridad es únicamente posible aproximándonos a la filosofía. Traslado esto al problema de Blasi: para que el psicólogo pueda preguntarse sobre la moral de las personas es necesario que primero cuente con una definición clara y precisa al respecto de lo que es moral y lo que no, una definición clara y precisa al respecto de qué tipo de voluntad y qué tipo de identidad es verdaderamente moral. El psicólogo ha errado el camino cuando ha decidido sostener que toda identidad puede ser considerada una «identidad moral» siempre y cuando los sujetos la valoren como tal. Como se ha dicho, si no se cuenta con una definición precisa de lo que es verdaderamente moral, lo que los psicólogos terminarán estudiando son las «voluntades generales» desde las cuales no es posible desligar deberes universales hacia los que sea posible dirigir a las personas que los psicólogos

del desarrollo deseado formalmente.

3.2. No es posible definir «acción moral» sin filosofía

La filosofía kantiana de Korsgaard argumenta con solidez que apoyar una teoría de la normatividad en sentimientos o emociones particulares implica elaborar una teoría de la heteronomía y posicionar a los seres humanos como simples objetos del mundo sensible. Es necesario entender a los sujetos como seres autónomos, miembros del mundo inteligible, para comprender y vislumbrar en ellos moralidad. Es desde la racionalidad incondicionada, y propiamente humana, que se pueden formular principios morales o «imperativos categóricos», los cuales son la expresión de la autonomía. Esta elaboración permite refutar la definición de «acción moral» elaborada por Blasi. El psicólogo afirmó que una «acción moral» es aquella que cumple con tres criterios: es intencional, es percibida como obligatoria por el sujeto y debe derivarse de un ideal que es importante para el sujeto.

La definición de «acción moral» propuesta por el psicólogo demuestra un fuerte vacío, pues sin la teoría filosófica kantiana no es posible entender la «intencionalidad» propuesta por Blasi como una verdadera «intencionalidad» autónoma, sin la argumentación kantiana esta «intencionalidad» podría ser simplemente un impulso heterónimo. Para formular una «intencionalidad» verdaderamente moral, esta debe estar motivada no por las inclinaciones sensibles, sino por el sentido del deber. La expresión y motor de esta «intencionalidad» debería estar sujeta a lo que Korsgaard, siguiendo a Kant, denomina «imperativo categórico». Es decir, un mandato racional que no busca fines instrumentales, sino únicamente obedecer a los mandatos que la razón humana misma impone sobre los seres humanos. He ahí la posibilidad de pensar en una «intencionalidad» verdaderamente autónoma.

Así mismo, la percepción de «obligación» de la cual Blasi habla puede deberse a múltiples factores no morales y estar motivada por una ley del egoísmo; podría haber quienes consideren obligatorio o perciban como obligatorio robar un objeto ajeno, quitarle la vida a una persona o mentir a quien no lo merece, pues estas acciones constituyen el medio para lograr algún ideal propio de lo que Korsgaard llama una «identidad contingente». Es decir, la «percepción de obligación» de la

que habla Blasi podría estar motivada por «imperativos hipotéticos». Un sujeto puede percibir como obligatoria cualquier acción que le permita llegar a los fines que su «identidad contingente» considere como valioso.

Finalmente, el tercer componente importante para Blasi al momento de definir qué es una «acción moral» es que dicha acción sea la consecuencia de un ideal que es importante para el sujeto que realiza la acción. Nuevamente, ante la ausencia de una teoría filosófica que ponga en jerarquía los ideales que los seres humanos pueden tener es imposible asegurar que el ideal elegido por el sujeto pueda realmente ser considerado como moral. Por el contrario, si dicho ideal tuviera una base en la filosofía de Korsgaard sería posible considerar como necesario que este fuera un ideal autónomo en el sentido kantiano y que se corresponda además con la idea de «Reino de los Fines».

Como se puede observar, solo utilizando la teoría de la justicia expuesta por Korsgaard es posible elaborar una definición de «acción moral» que sea verdaderamente moral y que no pueda ser considerada una acción propia del mundo fenoménico y por ende heterónoma. Desde la teoría kantiana sería posible pensar en una intencionalidad autónoma, un sentido de obligación derivado de una «razón práctica» y un ideal relacionado con la idea del «Reino de los Fines».

3.3. Sobre los conceptos de «responsabilidad» e «integridad»

De la misma forma es posible criticar la teoría del «Self Model» elaborada por Blasi, la cual es una especie de «identidad moral» psicológica. Blasi sostuvo que este modelo se estructuraba por tres componentes: el self moral, el cual hace referencia a la importancia que tienen los valores morales en la identidad del sujeto; la responsabilidad personal, el cual hace referencia a los compromisos morales que las personas asumen; y la integridad, que refiere a la concordancia entre lo que se dice y lo que se hace. Este modelo resulta también vacío si no se tiene una filosofía moral que sostenga los componentes que Blasi considera importantes para la «identidad moral».

El psicólogo aspira a una identidad que tenga los valores morales como el centro de esta, es decir, considera importante que la dimensión moral sea superior a otro tipo de filiaciones. En esto concuerda con la filósofa Christine Korsgaard quien,

como se ha explicado en el capítulo anterior, considera que debe existir una primacía de la «identidad práctica» por encima de las «identidades contingentes». La autora afirma que las «identidades contingentes» no serían posibles si no existiera una «identidad práctica», pues podemos afiliarnos a diferentes grupos humanos justamente porque somos seres humanos. Sin embargo, a pesar de que a primera vista existe un acuerdo entre Blasi y Korsgaard, el psicólogo, debido a su rechazo de la filosofía, no puede definir qué principios o valores son verdaderamente morales. Blasi desea que las personas tengan los valores morales en el centro de su identidad, pero sin una teoría filosófica como la kantiana será imposible para él diferenciar entre valores realmente morales y valores no morales. Lo que le queda a Blasi frente a esta dificultad es afirmar que lo que es moral es lo que las personas afirman que es moral. Sin embargo, como se ha mencionado en líneas anteriores, esto constituye un serio problema si lo que se quiere es construir una psicología moral que investigue lo verdaderamente moral en las personas.

Sucede lo propio con el segundo componente de la identidad moral propuesto por Blasi. La responsabilidad implica un cierto sentido de obligación, pero en este caso, en la teoría de Blasi, se está hablando de una obligación basada en intereses y afectos particulares; es decir, un sentido de obligación heterónomo. La definición de responsabilidad que elabora Blasi necesita identificar cuáles son las verdaderas obligaciones humanas universales, para esto necesita dejar de fundarse en los afectos o inclinaciones particulares e identificar una fuente de la normatividad que tenga una mayor solidez. La filosofía kantiana puede, también en este caso, ayudar a la teoría de la identidad moral de Blasi. Reconocer al ser humano como parte del mundo nouménico cuando hace uso de su razón y formula «imperativos categóricos» implica reconocer en el ser humano un sentido de obligación con los mandatos que él mismo produce.

Finalmente, la idea de integridad propuesta por Blasi es también un factor importante para la identidad propuesta por Korsgaard (1996/2000). La filósofa considera que todo ser humano debe ser coherente consigo mismo, pero ya que la «identidad práctica» es la identidad fundamental para todo ser humano, la integridad propuesta por Korsgaard se encuentra en relación con dicha identidad y no en relación con «identidades contingentes». Por su parte, en el caso de Blasi, la

integridad que propone no se encuentra afiliada con claridad a ningún tipo de identidad particular y, en consecuencia, a ningún tipo de «identidad moral». Blasi parece desear que la integridad se dé con cualquier tipo de valor que el sujeto considere relevante. En este sentido, desde la teoría de Blasi un fundamentalista radical podría ser «íntegro» atentando contra el bienestar de los otros si su doctrina así se lo indica.

Como se puede ver Blasi ha errado el camino cuando consideró que todas las comprensiones «morales» son válidas siempre y cuando haya personas que crean fuertemente en éstas. La teoría de Kant le ha demostrado que no diferenciar entre la «voluntad en general» o el «querer en cuanto tal» de una ética a priori bien fundada es el camino para terminar estudiando y llamando morales manifestaciones de la heteronomía.

3.4. Una identidad moral no vinculante

Existe un problema adicional, la teoría de la «identidad moral» propuesta por Blasi no cuenta con un carácter vinculante o gregario, es decir, esta teoría psicológica que prescinde de la filosofía ha derivado en una identidad moral que no vincula a los seres humanos como grupo. Esto es contrario a la propia definición general de identidad, esta es, justamente, la respuesta a la pregunta ¿quién soy en términos sociales? Por este motivo, hay aquí otro punto en el que la teoría de la «identidad práctica» de Korsgaard puede ayudar formular una mejor teoría de la identidad moral psicológica, pues desde la teoría de esta autora la identidad es algo que nos compromete con los otros. Como se ha explicado en este capítulo la identidad afiliada al «Reino de los Fines» implica entendernos a nosotros mismos como seres auto legisladores que son además fines en sí mismos, pero implica también entender a los otros seres humanos como lo mismo. Esto tiene como consecuencia que toda persona que se sienta parte de este reino sea obligada también a considerar las razones y leyes de los otros como propias. Es necesario desde este tipo de identidad establecer relaciones de «reciprocidad». Es, justamente, en la relación con los otros que los seres consiguen su libertad.

En conclusión, la teoría de moral de Kant y la teoría de la «identidad práctica» de Korsgaard constituyen un suelo firme en el cual es posible construir una

teoría de la identidad moral psicológica. Tomar la filosofía como punto de partida permite tener claridad sobre los ideales morales, lo cual además faculta al psicólogo para desarrollar una progresión como la elaborada por Kohlberg, quien pudo identificar qué tipo de razonamiento es más desarrollado que otro; solo así es posible hablar de una psicología del desarrollo moral. Así como Kohlberg logró formular una teoría del razonamiento moral en base a la teoría kantiana, es posible también formular una teoría de la «identidad moral psicológica» en base a la teoría de Christine Korsgaard.

3.5. La «identidad práctica» de Korsgaard como fundamento

Como se ha dicho, Blasi se propuso tomar la postura contraria a la desarrollada por Kohlberg, el cual consideró importante utilizar una teoría filosófica (más específicamente, la teoría kantiana) para fundamentar su teoría psicológica del razonamiento moral. Blasi descrea de las obligaciones morales, es decir, descrea de una «razón práctica». Sin embargo, ahora es posible ver que la decisión de Blasi fue equivocada. Como se ha argumentado, la ausencia de un norte filosófico genera una teoría de la «identidad moral» vacía de contenido y que corre el riesgo de terminar estudiando lo que Korsgaard llama «identidades contingentes».

Como se ha podido ver, esta investigación plantea, como idea central, que la solución al problema de Blasi es darle un sustento filosófico a su teoría de la «identidad moral» por medio de la teoría de la «identidad práctica» de Christine Korsgaard. De esta forma, así como Kohlberg logró formular un razonamiento moral superior o ideal (que llamó post convencional) utilizando la teoría kantiana de Rawls, Blasi podría, utilizando centralmente a Korsgaard, formular una teoría de la «identidad moral» que cuente con una identidad superior o ideal, esta deberá encontrar su fundamento en lo que la autora estadounidense entiende por «identidad práctica». La principal característica de esta deberá ser que se encontrará afiliada a la idea de «Reino de los Fines» y de esta forma se diferenciará de «identidades contingentes» o no morales. Esto permitiría que los estudios empíricos sobre la «identidad moral» psicológica puedan averiguar cómo es que esta identidad se va desarrollando a lo largo de la vida y, en consecuencia, poder elaborar orientaciones pedagógicas que permitan promover el desarrollo de esta.

CONCLUSIONES

La presente investigación ha elaborado una crítica a la teoría de la «identidad moral» propuesta por el psicólogo Augusto Blasi por carecer (intencionalmente) de una teoría filosófica que la sustente. Esto, además, ha permitido tener una aproximación al respecto de la relación entre filosofía moral y psicología del desarrollo moral. Como se ha explicado, el psicólogo mencionado consideró que la psicología del desarrollo moral debería prescindir de la filosofía moral para construir sus teorías. Luego de haber explicado y analizado en detalle su postura, exponer la teoría kantiana de Korsgaard y plantearla como solución a los problemas de Blasi, es posible concluir lo siguiente:

- a. La argumentación elaborada por Blasi evidencia un «subjetivismo moral», es decir, una postura filosófica que implica afirmar que no es posible lograr una discusión fructífera entre teorías morales. Por este motivo, decidió prescindir de toda teoría filosófica, pero esta investigación ha demostrado que el resultado de dicha decisión no es adecuado, pues se terminan considerando como morales acciones, intenciones e identidades que son es posible considerar como morales.
- b. La definición la «acción moral» elaborada por Blasi evidencia acción, pero no moral. Es una definición de «acción moral» que al intentar evadir la filosofía sólo consigue acercarse a la heteronomía. Blasi ha postulado un tipo de acción que no puede garantizarse que sea realmente moral. Sin embargo, como se ha explicado, si se utilizara la teoría kantiana para elaborar esta definición sería posible convertir esta acción difusa en una acción verdaderamente moral.
- c. El «Self Model» elaborado por Blasi es un intento de identidad moral que al prescindir de la filosofía no puede considerarse una verdadera identidad

moral. Los factores que la componen: el self moral, la responsabilidad y la integridad, no se encuentran afiliados a principios morales. Sin embargo, como se ha mencionado, la teoría de la «identidad práctica» propuesta por Christine Korsgaard podría ser una salida perfecta para este problema. Utilizar la teoría de Korsgaard permitiría construir una teoría psicológica de la identidad moral comprometida con el «Reino de los fines». Adicionalmente, esta sería también una teoría psicológica de la identidad moral que no concebiría al ser humano como un sujeto aislado de los otros seres humanos. Siguiendo la línea de Korsgaard, esta nueva teoría psicológica de la identidad moral tendría como un factor fundamental la «reciprocidad».

- d. Esta investigación permite concluir que no es posible construir teorías en psicología del desarrollo moral sin tomar como base teorías de la filosofía moral. Como ha evidenciado el caso de Blasi, intentar prescindir de la filosofía solo lleva a los psicólogos a asumir posturas filosóficas sin ser conscientes de las mismas. Así mismo, intentar escapar de la filosofía promueve también que los psicólogos consideren como morales elementos o manifestaciones humanas que en realidad no lo son. La consecuencia de esto puede ser muy grave. No hay que olvidar que las teorías psicológicas del desarrollo moral han guiado muchas intervenciones educativas que buscan promover el desarrollo moral de niños, adolescentes y adultos. En el caso de la identidad moral psicológica, tomar o no tomar como base la teoría filosófica de Korsgaard puede constituir la diferencia entre formar sujetos en la autonomía moral o en la heteronomía.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arnold, M. L. (1988). *Moral cognition and conduct: A quantitative review of the literature* (Doctoral dissertation, Harvard Graduate School of Education).
- Berlin, I. (2013). *Conceptos y categorías: Ensayos filosóficos*. Fondo de Cultura Económica.
- Blasi, A. (1980). Bridging moral cognition and moral action: A critical review of the literature. *Psychological Bulletin*, 88, 1–45.
- Blasi, A. (1983). Moral cognition and moral action: A theoretical perspective. *Developmental Review*, 3, 178–210.
- Blasi, A. (1984). Moral identity: Its role in moral functioning. In W. M. Kurtines & J. L. Gewirtz (Eds.), *Morality, moral behavior, and moral development* (pp. 128–139). New York: Wiley.
- Blasi, A. (1990). How should psychologists define morality? or, The negative side effects of philosophy's influence on psychology. In T. E. Wren (Ed.), *The moral domain: Essays in the ongoing discussion between philosophy and the social sciences* (pp. 38–70). The MIT Press.
- Blasi, A. (1993). The development of identity: Some implications for moral functioning. In G. G. Noam & T. E. Wren (Eds.), *The moral self* (pp. 99–122). Cambridge, MA: MIT Press.
- Blasi, A. (1995). Moral understanding and the moral personality: The process of moral integration. In W. M. Kurtines & J. L. Gewirtz (Eds.), *Moral development: An introduction* (pp. 229–253). Boston: Allyn & Bacon.

- Borges, J. (1949/2012). Biografía de Tadeo Isidoro Cruz (1829-1874). En: *Cuentos completos*. Sudamericana.
- Buchanan, T. (1992). Why is the literature examining the moral cognition-moral action relationship inconsistent? A meta-analytic investigation of five moderating variables. In *meeting of the Association for Moral Education*. Toronto.
- Haan, N. (1982). Can research on morality be "scientific"?. *American psychologist*, 37(10),1096.
- Kant, I. (1785/2009). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Editorial Tecnos.
- Kant, I. (1787/2018). *Crítica de la razón pura* (edición bilingüe alemán-español). Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (1788/2011). *Crítica de la razón práctica* (edición bilingüe alemán-español). Fondo de Cultura Económica.
- Killen, M., & Smetana, J. G. (2006). *Handbook of moral development*. Psychology Press.
- Kohlberg, L. (1969). Stage and sequence: The cognitive developmental approach to socialization. In D. A. Goslin (Ed.), *Handbook of socialization theory and research* (pp.347–380). Chicago, IL: Rand McNally.
- Kohlberg, L. (1976). Moral stages and moralization: The cognitive-developmental approach. In T. Lickona (Ed.), *Moral development and behaviour* (pp. 31–53). New York, NY: Holt, Rinehart & Winston.
- Kohlberg, L. (1981/2010). *The philosophy of moral development: Moral stages and the idea of justice*. San Francisco, CA: Harper & Row.
- Kohlberg, L. (1984). *The psychology of moral development*. San Francisco, CA: Harper & Row.

Korsgaard, C. (1996/2000). *Las fuentes de la normatividad*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Korsgaard, C. (1996/2011). *La creación del reino de los fines*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Lovecraft, H.P. (1934). *A través de las puertas de la llave de plata*. Libros Tauro.

Tugendhat, E. (2001). *Problemas*. Gedisa Editorial.

Walker, L. (2004). Gus in the gap: Bridging the judgment–action gap in moral functioning. In *Moral development, self, and identity* (pp. 13-32). Psychology Press.

Whewell, W. (1989). *Theory of Scientific Method*. Indianapolis: Hackett.

Winch, P. (2011). *Ciencia social y filosofía*. Amorrortu Editores.

Williams, B. (1972). *Introducción a la ética*. Cátedra: colección teorema

Wittgenstein, L. (1958). *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona: Crítica.