

¿Son la moralidad y la identidad personal productos de la autoconstitución? Dos objeciones a *Self-Constitution* de Korsgaard

FERNANDO RUDY HILLER
Universidad de Stanford
ferudy@stanford.edu

Resumen: En *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity* (2009), Christine Korsgaard defiende la conclusión de que el imperativo categórico rige la acción humana porque es el único principio que permite alcanzar la unidad psíquica plena, la cual, según Korsgaard, es un prerequisite esencial para la acción efectiva. Para los agentes humanos, alcanzar esa unidad —que consiste en hacer coherentes distintos impulsos hacia la acción— es una actividad constante, denominada “autoconstitución”. De acuerdo con Korsgaard, ésta es la fuente originaria de la normatividad y de las identidades prácticas e incluso de la identidad personal. Después de exponer las ideas centrales del libro, presento dos objeciones: primero, critico la equiparación del imperativo categórico con la autoconstitución exitosa, pues no toda falla de autoconstitución es una falla moral. Segundo, argumento que la tesis de que la identidad personal es producto de la autoconstitución es problemática y que, al defenderla, Korsgaard confunde identidad práctica con identidad personal.
Palabras clave: imperativo categórico, acción, identidad personal, unificación, normatividad

Abstract: In *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity* (2009), Christine Korsgaard argues that the categorical imperative rules human action because it is the sole principle that allows us to reach the complete psychic unity that, Korsgaard thinks, is an essential prerequisite for effective action. Reaching this unity —which consists in making cohere diverging impulses for action— is for human agents a constant activity called “self-constitution.” According to Korsgaard, this activity is the source of normativity, of human practical identities and even of personal identity. After explaining the main ideas of the book, I present two objections. First, I criticize the linkage of the categorical imperative to successful self-constitution, for not every failure of the latter counts as a moral failure. Second, I argue that the thesis that personal identity is a product of self-constitution is problematic and that it betrays a confusion between practical identity and personal identity.
Key words: categorical imperative, action, personal identity, unification, normativity

En su libro más reciente, *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*, Christine Korsgaard da continuidad al proyecto filosófico que comenzó en su primera obra, *Las fuentes de la normatividad*: fundamentar

las obligaciones (morales y no morales) en una concepción de la agencia humana. Digo “humana” y no “racional” porque, como bien señala G.A. Cohen en sus comentarios a *Las fuentes de la normatividad*, la médula del proyecto korsgaardiano “consiste en mantener el ‘debe’ que Kant colocó en la moralidad y a la vez humanizar la fuente de la moralidad”.¹ Si bien Korsgaard acepta que la característica definitoria de la agencia humana es la racionalidad, hay una distancia importante entre el proyecto kantiano de fundamentar la moralidad en conceptos *a priori* de la razón pura y el proyecto korsgaardiano de fundamentar la normatividad en ciertas características —pretendidamente universales— de la agencia humana.

Mientras que en *Las fuentes de la normatividad* Korsgaard argumentaba que la necesidad de adoptar una identidad práctica básica (la de la humanidad) como fundamento de nuestras identidades prácticas contingentes (hijo, bombero, mexicano, etc.) era la fuente originaria de la normatividad,² en *Self-Constitution* opta por desplazar el peso de la argumentación hacia otro fenómeno primordial de la agencia humana: la autoconstitución. Al inicio de la obra, Korsgaard expone de este modo el tema que la ocupará: “La constricción [de la voluntad] [...] revela algo importante sobre la naturaleza humana, acerca de la constitución del alma humana. Aquello que revela —*que la fuente de la normatividad descansa en el proyecto humano de la autoconstitución*— es mi tema en este libro.”³ Puesto que, como indica Cohen, Korsgaard no renuncia en modo alguno a la universalidad que Kant colocó en el “debe” moral (o, por lo menos, a una universalidad restringida al ámbito humano), está obligada a sostener que la autoconstitución es un proyecto ineludible para los agentes humanos y, de hecho, así lo hace: a partir de una caracterización del alma humana tomada de Platón y de Kant, en los capítulos 6 y 7 de su libro, Korsgaard explica que ésta se divide en partes y que las personas, antes de poder actuar, deben unificarla. Este fenómeno de unificación del alma humana es lo que se entiende por autoconstitución: “El trabajo de alcanzar la unidad psíquica, el trabajo que experimentamos como constricción, es lo que llamaré *autoconstitución*.”⁴

A lo largo del libro, queda claro que la autoconstitución es un fenómeno primordialmente psicológico. En particular, en el capítulo 6 se

¹ G.A. Cohen, “Razón, humanidad y ley moral”, p. 215.

² Véase Korsgaard, *Las fuentes de la normatividad*, pp. 145–158.

³ Korsgaard, *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*, p. 4. Las cursivas son mías.

⁴ *Ibid.*, p. 7.

nos explica que la autoconstitución se vuelve necesaria debido a que la autoconciencia —característica definitoria de las personas y que las distingue de los animales— “*produce* las partes del alma”.⁵ Lo que debe entenderse por “partes del alma” depende de la caracterización que hace Korsgaard de la agencia en general, esto es, humana y animal.⁶

Los dos elementos básicos que, según Korsgaard, conforman la psicología de la acción son los incentivos y los principios: “Los incentivos y los principios existen en pares naturales, puesto que [los] principios determinan a qué incentivos está sujeta una criatura así como de qué manera responde a ellos.”⁷ Korsgaard enfatiza que ambos elementos corresponden a la agencia en general, no sólo a la humana, e ilustra esta tesis con un par de ejemplos: si se es una persona cuyo principio es ayudar a los demás, entonces los aprietos de un congénere son un incentivo para actuar; si se es una criatura (un gato, digamos) cuyo principio es capturar pequeños seres escurridizos, entonces los movimientos de un ratón son un incentivo para cazar. La diferencia básica entre los animales y las personas estriba en que, en los primeros, la distinción entre incentivos y principios (o instintos, que es el modo en que Korsgaard denomina los principios en la agencia animal)⁸ sólo puede hacerse conceptualmente, dado que en los hechos (es decir, en la experiencia animal) no existe tal: “[E]n el alma animal el trabajo del incentivo y el trabajo del instinto no son fenomenológicamente distintos. Entonces en un animal no humano el sistema psíquico en su totalidad está cerrado y estrechamente entretelado”.⁹

Sin embargo, en el caso humano, las personas mismas sí experimentan la distinción entre incentivos y principios: por ejemplo, alguien sujeto al incentivo de comer una hamburguesa puede preguntarse si se comerá o no la que tiene delante, en vez de simplemente devorarla (quizá se refrene si su principio es bajar de peso). De acuerdo con Kors-

⁵ *Ibid.*, p. 119.

⁶ Uno de los temas recurrentes en *Self-Constitution* es que la agencia no es un fenómeno exclusivamente humano y que, por lo tanto, cualquier teoría filosófica acerca de ella ha de poder explicar en qué sentido los animales no racionales son agentes. Véase por ejemplo la p. 93, parágrafo 5.3.3. Korsgaard señala en otro pasaje (p. 82) que las dos propiedades esenciales de los agentes —humanos y no humanos— son la eficacia y la autonomía. Sin embargo, en la p. 108 distingue entre dos sentidos de “autonomía”, uno de los cuales —el de la “espontaneidad” o elección de los principios que gobiernan la voluntad— es exclusivo de los agentes humanos.

⁷ *Ibid.*, pp. 109–110.

⁸ *Ibid.*, p. 104, parágrafo 5.5.5.

⁹ *Ibid.*, p. 119.

gaard, la característica que permite a los agentes humanos preguntarse si seguirán o no los incentivos que se les presentan es la autoconciencia.¹⁰ Ésta abre en el alma humana una “distancia reflexiva” entre los incentivos y las respuestas a ellos: “Es dentro del espacio de la distancia reflexiva donde se plantea la pregunta de si nuestros incentivos nos dan razones [para actuar]. Para responder esa pregunta necesitamos principios, los cuales determinan qué consideraremos como una razón.”¹¹

Korsgaard señala, siguiendo a Kant, que la razón es la facultad de los principios; por ello, afirma que ésta nace en el espacio psíquico creado por la autoconciencia.¹² En este sentido debe entenderse la afirmación ya citada de que “la autoconciencia *produce* las partes del alma”. Para complementar esta tesis, Korsgaard argumenta que la autoconciencia no sólo hace necesarios los principios racionales para decidir cómo actuar, sino que también transforma los incentivos en inclinaciones. Ello quiere decir que aquéllos dejan de operar causalmente en los agentes humanos (como ocurre en el caso animal): al percatarnos de que estamos sujetos a cierto incentivo, la conciencia de nuestro estado “reifica el incentivo en un tipo de ítem mental”,¹³ el cual recibe el nombre de “inclinación” y acerca del cual cavilamos si lo satisfaremos o no. Así pues, tanto la parte racional del alma humana (los principios de acción) como su parte apetitiva (las inclinaciones) son producto de la autoconciencia:

La autoconciencia es entonces la fuente de una complejidad psíquica que los otros animales no experimentan, y provoca que la unidad psíquica pase de ser un estado natural a ser algo que se debe alcanzar, una tarea y una actividad. Una vez que somos autoconscientes, el alma tiene partes y, antes de que podamos actuar, ésta debe estar unificada.¹⁴

De esta manera, Korsgaard establece la tarea que enfrenta toda persona, en cualquier época y en cualquier lugar: unificar su mente o su alma para ser capaz de actuar. ¿Cómo llevan a cabo las personas esa

¹⁰ Cfr. *ibid.*, p. 119: “Cuando nos volvemos conscientes de la acción de un incentivo en nosotros, experimentamos el incentivo no como una fuerza o una necesidad sino como una propuesta, algo respecto de lo cual tenemos que tomar una decisión [...] Y la experiencia de la decisión o elección, la acción de [nuestros] principios, es una experiencia distinta de la acción del incentivo mismo”.

¹¹ *Ibid.*, p. 116.

¹² *Idem.*

¹³ *Ibid.*, p. 121.

¹⁴ *Ibid.*, p. 125.

tarea? A través de la deliberación. En este punto entran en escena los principios prácticos:

El trabajo de la deliberación práctica es la reunificación, la reconstitución; y la función de los principios que regulan la deliberación —los principios de la razón práctica— es la unificación del yo [...] la función de la razón práctica es unificarnos en agentes que puedan ser los autores de sus acciones.¹⁵

¿Por qué afirma Korsgaard que, antes de poder actuar, el agente debe estar unificado? Ésta es una de las dos tesis que podríamos denominar los axiomas de la filosofía de la acción según Korsgaard: a) “Es esencial al concepto de acción que un agente la lleve a cabo”, y b) “Es esencial al concepto de agencia que el agente esté unificado.”¹⁶ La idea que está detrás de ambos postulados (y que no parece excesivamente controvertida) es que la atribución de un movimiento como propio de un agente, es decir, como algo que él *hace* en contraposición a algo que le *sucede*, depende de que tal movimiento pueda adscribirse al agente como un todo, no a una parte de él (un espasmo, por ejemplo, se atribuye a un brazo o a una pierna, no a la persona que lo padece). El capítulo 5 de *Self-Constitution* está dedicado a explorar esta concepción de la acción, la cual, según la autora, se aplica tanto a los agentes humanos como a los otros animales. En particular, en el párrafo 5.5 se explica en detalle cómo entender la afirmación de que la acción debe atribuirse al agente en su totalidad. En aras de la brevedad omitiré exponer este punto al por menor; para los propósitos de esta nota crítica basta decir que, en el caso de la acción humana, la unidad que se requiere es la mencionada unidad psíquica.

Como quedó dicho, esa unidad se alcanza, según Korsgaard, en la deliberación práctica; y ésta, a su vez, no puede entenderse en ausencia de los principios prácticos kantianos: los imperativos hipotético y categórico.¹⁷ Dado que la necesidad de actuar es, para los seres humanos, incondicionada,¹⁸ y dado que se requiere la unidad del agente para que ciertos movimientos cuenten como acciones tuyas, se sigue que los principios prácticos referidos son válidos incondicionalmente: “Los principios de la razón práctica son obligatorios para nosotros porque,

¹⁵ *Ibid.*, p. 126.

¹⁶ *Ibid.*, p. 18.

¹⁷ *Ibid.*, p. 131.

¹⁸ *Ibid.*, p. 2.

dado que tenemos que actuar, debemos constituirnos como agentes unificados.”¹⁹

Para comprender esta afirmación debemos remitirnos al capítulo 2, “The Metaphysics of Normativity”, donde se exponen los fundamentos teóricos del libro y se introduce la noción clave de “principio constitutivo”. El capítulo abre con la tesis siguiente, que, según la interpretación de la autora, comparten Platón, Aristóteles y Kant: “Los principios normativos son en general principios para la unificación de multiplicidades [...] en objetos de clases particulares.”²⁰ Korsgaard ilustra esta tesis con el ejemplo de una casa: sus componentes (paredes, techo, ventanas, etc.) se convierten en el objeto particular en cuestión cuando el constructor los ordena según los estándares constitutivos que lo definen. Supongamos, dice Korsgaard, que la función de una casa es proveer refugio y crear un ambiente confortable en su interior. En ese caso, sus componentes deben ordenarse de modo tal que cumplan con esa función; los estándares normativos que se derivan de ésta son entonces constitutivos de la idea de casa.

Como es evidente incluso en esta somera reconstrucción del argumento, Korsgaard emplea (y así lo reconoce) la concepción aristotélica de teleología para individuar objetos: “La organización teleológica es aquello que unifica lo que de otro modo sería un *mero montón* de materia en un objeto particular de un tipo determinado.”²¹ La normatividad de los estándares constitutivos derivados de la organización teleológica de un objeto queda establecida, entonces, por el mero hecho de que el objeto es la clase de cosa que es.²² Así pues, no tiene sentido preguntar por qué las paredes de una casa deben estar colocadas de modo tal que impidan el paso de los elementos al interior; quien insiste en esa pregunta no ha entendido cuál es la función de una casa y, en consecuencia, lo que es una casa.

A continuación, Korsgaard amplía la noción de estándar constitutivo para aplicarla ya no sólo a objetos, sino también a actividades. En éstas, el estándar constitutivo se denomina “principio constitutivo”: “En estos casos, lo que decimos es que si no estás guiado por el principio, no estás llevando a cabo la actividad en cuestión en absoluto.”²³ Un poco más adelante, se afirma que los principios constitutivos “describen el modo en que un agente comprometido con una actividad se dirige o se guía a

¹⁹ *Ibid.*, p. 25.

²⁰ *Ibid.*, p. 27.

²¹ *Ibid.*, p. 28.

²² *Idem.*

²³ *Idem.*

sí mismo”²⁴ mientras la realiza. El ejemplo que ofrece la autora es hablar un idioma: las reglas gramaticales del español son constitutivas de la actividad de hablarlo; si alguien las ignora *por completo*,²⁵ entonces no puede decirse que esté practicando la actividad. Y si alguien preguntara: “Pero, ¿por qué he de seguir esas reglas si quiero hablar español?”, la respuesta sería, al igual que en el ejemplo de la casa: “Porque seguir esas reglas es lo que quiere decir hablar español.”

Éste es un punto crucial en la argumentación, ya que revela la estrategia que emplea Korsgaard para fundamentar la normatividad: “La idea de estándar constitutivo es importante, ya que los estándares constitutivos enfrentan con facilidad los retos escépticos a su autoridad.”²⁶ Es decir, si logramos identificar los estándares que rigen la construcción de un objeto o la práctica de una actividad, podremos explicar con confianza por qué esos estándares son normativos para quien busca crear un objeto de esa clase o llevar a cabo la actividad en cuestión. Para lograrlo, debemos contar primero con una caracterización teleológica del objeto o la actividad (por ejemplo, el propósito o función de una casa es proveer refugio, el propósito de hablar español es comunicarse con alguien). Sin embargo, Korsgaard no discute cómo podemos reconocer con seguridad cuál es la caracterización teleológica adecuada para distintos objetos y actividades y, en consecuencia, cómo podemos saber con certeza cuáles son sus estándares o principios constitutivos. Tampoco aborda la cuestión de si la caracterización teleológica de artefactos (como una casa) puede aplicarse sin mayor argumentación a objetos de otra clase (por ejemplo, a actividades como hablar español o incluso a las acciones mismas, las cuales tienen, según la autora, una función universal: constituir a sus agentes).²⁷

Más adelante, la autora deja claro que no piensa que ésta sea una estrategia entre otras para dar fundamento a las exigencias normativas; afirma que es la única posible: “la *única* manera de establecer la autoridad de cualquier supuesto principio normativo es establecer que es constitutivo de algo con lo que está comprometida la persona a quien regula, algo que ella o bien hace o bien *tiene que hacer*”.²⁸ Es importante notar que este “tiene que” no debe entenderse como si incorporara de

²⁴ *Ibid.*, p. 29.

²⁵ La precisión es importante: Korsgaard discute, en el párrafo 2.1.5, cómo dar sentido al hecho de que alguien puede seguir los principios constitutivos de una actividad imperfectamente y, aun así, contar como practicante de esa actividad.

²⁶ *Ibid.*, p. 29.

²⁷ *Ibid.*, p. 82.

²⁸ *Ibid.*, p. 32. Las segundas cursivas son mías.

por sí un elemento normativo, pues de lo contrario el argumento de Korsgaard conduciría a un regreso al infinito —la normatividad estaría fundada en un elemento que ya es normativo, acerca del cual podría preguntarse de nuevo por qué es normativo—. Debe entenderse, más bien, en el sentido en que se dice, por ejemplo, que las personas *tenemos que* respirar para vivir. No es exactamente una obligación, sino simplemente un *hecho* de la naturaleza humana. Asimismo, para Korsgaard es un hecho de la naturaleza humana que las personas *tenemos que* actuar y, en ese sentido, la actividad misma de actuar es ineludible.

La mayor parte de las actividades que desempeñamos son opcionales y, en consecuencia, los principios que las rigen tienen una autoridad condicional: *sólo* si quiero hablar español debo seguir sus reglas gramaticales. Sin embargo, Korsgaard sostiene, como vimos, que hay una actividad que es ineludible para todas las personas: actuar, llevar a cabo acciones en el mundo. Al mismo tiempo, actuar es imposible si el agente no realiza la actividad de la autoconstitución o, dicho con mayor propiedad, actuar y autoconstituirse no son dos actividades diferentes: los agentes se constituyen como tales en la acción misma.²⁹ Y, como vimos también, los principios constitutivos de la actividad de la autoconstitución son los imperativos kantianos. Por lo tanto, si los ignoramos, simplemente no nos autoconstituimos y, en consecuencia, no podemos actuar. Pero, dado que actuar no es una actividad opcional para las personas, sino simplemente el destino humano,³⁰ los imperativos kantianos tienen una autoridad incondicionada sobre nosotros: “Los principios de la razón práctica son normativos para nosotros, entonces, simplemente porque debemos actuar.”³¹ De esta manera, Korsgaard pretende haber conseguido lo que Cohen vaticinaba: preservar la incondicionalidad de la moralidad (a través del imperativo categórico) y, al mismo tiempo, humanizar su fuente: ésta se localizaría en el “proyecto humano de la autoconstitución”.³²

²⁹ Esta tesis, una de las más importantes del libro, se repite en varios momentos. Por ejemplo, en los párrafos 1.4.8, 2.1.6, 5.1.3, entre otros.

³⁰ *Ibid.*, p. 2.

³¹ *Ibid.*, p. 26. Véase también la p. 32: “Un principio constitutivo de una actividad ineludible es incondicionalmente obligatorio.” Nótese, de nuevo, que el “*debemos actuar*” que aparece en el pasaje citado en el cuerpo del texto no implica una obligación (moral o de otro tipo), sino que simplemente describe un hecho de la condición humana.

³² *Ibid.*, p. 4.

1. *Moralidad y autoconstitución*

Korsgaard sostiene que los imperativos kantianos son los principios constitutivos de la agencia porque autonomía y eficacia son las dos propiedades definitorias de los agentes (animales y humanos)³³ y, a su vez, estas propiedades corresponden, respectivamente, a los imperativos categórico e hipotético.³⁴ La autora infiere de ahí esta importante conclusión: “Como la función de la acción es volverte eficaz y autónomo, tu acción debe conformarse a estos imperativos para ser buena —en el sentido de que cumple con su función—.”³⁵

Éste es uno de los puntos cruciales en el argumento del libro. Como se dijo al comienzo, el proyecto de Korsgaard en *Self-Constitution* es fundamentar la normatividad en general, y la moralidad en particular, en la actividad básica de la agencia humana que se denomina autoconstitución. La autoridad de los imperativos kantianos descansa, precisamente, en que son principios constitutivos de tal actividad. Pero si la autoridad del imperativo categórico descansa en el hecho de que éste rige la autoconstitución, ello implica que, a su vez, los términos de bondad y maldad *morales* —establecidos, de acuerdo con la tradición kantiana, a partir justamente de los dictados del imperativo— deben entenderse también en relación con la autoconstitución misma; en particular, con qué tan bien o mal una acción determinada constituye a su agente como autónomo y eficaz y lo dota de unidad psíquica. En este sentido, puede decirse que uno de los objetivos básicos del libro es explicar los predicados morales en términos de una actividad que, como ya se señaló, es esencialmente un fenómeno psicológico.

Éste no es, en modo alguno, un resultado inesperado para Korsgaard. Al contrario: ella misma lo explicita en varios pasajes del texto.³⁶ En

³³ *Ibid.*, p. 107, párrafo 5.6.4. De ahí no se sigue, por supuesto, que los animales estén sujetos a los imperativos kantianos, como sí lo estamos las personas. La diferencia radica en que “un animal no elige los principios de su propia causalidad: no elige el contenido de sus instintos” (p. 108). Por el contrario, los seres humanos “sí elegimos los principios de nuestra propia causalidad: elegimos nuestras máximas, el contenido de nuestros principios. Y los imperativos categórico e hipotético son reglas para hacer esto: reglas para la construcción de máximas” (p. 108). Más adelante, Korsgaard anota: “Dado que, para nosotros, la construcción de la voluntad es en este sentido una *tarea*, los estándares de eficacia y autonomía toman una forma imperativa” (p. 131).

³⁴ *Ibid.*, p. 83.

³⁵ *Idem.* Las cursivas son mías.

³⁶ Por ejemplo, el pasaje citado, *ibid.*, p. 83.

uno de ellos, que aparece en el capítulo 2, establece la proposición general de que un objeto (y también una actividad) que no cumple con sus estándares o principios constitutivos es malo “en un sentido particular”, a saber, es “defectuoso”.³⁷ Inmediatamente después, agrega lo siguiente: “Como la función de la acción es la autoconstitución, argumentaré [...] que las acciones malas, las acciones *defectuosas*, son aquellas que no logran constituir a sus agentes como los autores unificados de sus acciones.”³⁸

Al llegar a este punto, la pregunta que surge en la mente del lector es ésta: ¿es correcta la equiparación de una acción moralmente mala con una acción defectuosa en el sentido expuesto? En otras palabras, ¿está dando Korsgaard una explicación creíble de los predicados morales, esto es, en verdad juzgamos que una acción es moralmente mala cuando no dota de unidad psíquica a su agente o no lo vuelve autónomo y eficaz?

Al equiparar moralidad con autoconstitución, Korsgaard enfrenta el problema siguiente: si las nociones de bondad y maldad morales, referidas a acciones, se entienden en términos de qué tan bien o mal una acción constituye a su agente (sea en términos de unidad psíquica, sea en términos de autonomía y eficacia), entonces se pierde una categoría importante, a saber, la de las acciones que ni dotan de unidad psíquica a su agente ni lo vuelven autónomo y eficaz pero que el sentido común calificaría de moralmente neutras. El caso más claro de acciones de esta naturaleza son las que lleva a cabo un personaje introducido por Harry Frankfurt: el *wanton* o caprichoso, aquel que toma sin más el deseo del momento como una razón para actuar.³⁹

³⁷ *Ibid.*, p. 32.

³⁸ *Idem.* Véanse también las pp. 25, 83 y 102. En la p. 33 (párrafo 2.1.7) se equipara explícitamente la incorrección moral con la acción defectuosa.

³⁹ Harry Frankfurt, “Freedom of the Will and the Concept of a Person”, p. 16. Ahí el *wanton* se define como el agente que carece de “voliciones de segundo orden”, es decir, que es incapaz de *refrendar* cierto deseo de primer orden como su voluntad; sus deseos (ya sea de primer o de segundo orden) se convierten, sin más, en su voluntad. Según Korsgaard —para quien todo agente humano actúa según algún principio debido a la “estructura reflexiva de la conciencia humana”—, ello debe interpretarse en el sentido de que el *wanton* adopta como su principio tratar el deseo del momento como una razón para actuar. Véase Korsgaard, *Las fuentes de la normatividad*, p. 127, n. 8. Ahora bien, la principal diferencia entre el *wanton* y los animales no humanos es que el primero, al estar dotado de autoconciencia, necesariamente (para Korsgaard) debe adoptar un principio de acción, aunque sea el principio mínimo de actuar siguiendo el impulso del momento. Por el contrario, los animales no humanos carecen (de nuevo según Korsgaard) de autoconciencia

Korsgaard misma provee un excelente ejemplo⁴⁰ de una serie de acciones claramente defectuosas (tanto en términos de falta de autonomía y eficacia como de falta de unidad psíquica del agente) pero que, con toda evidencia, no pueden calificarse de moralmente malas. El ejemplo es la historia de Jeremy, un estudiante cuyo comportamiento errático y caprichoso lo lleva de una actividad a otra de modo infructuoso: no estudia para su examen por ir a dar un paseo, no termina el paseo por entrar a una librería, no compra el libro que le interesa porque se encuentra a un amigo que lo invita a tomar una cerveza, no se toma la cerveza porque lo angustia no estar estudiando, etc. El ejemplo sugiere esta conclusión: la tesis de que una acción que constituye de modo incorrecto a su agente es, sólo por ello, moralmente mala, es falsa.⁴¹

Una posible solución a este problema sería afirmar que toda acción inmoral implica una falla de autoconstitución, pero negar lo inverso: no toda falla de autoconstitución implica inmoralidad. Así pues, como en el caso del *wanton*, podríamos decir que un agente mal constituido no es necesariamente un agente inmoral. Sin embargo, esta salida no respecto de sus estados mentales, y por lo tanto son incapaces de formar voliciones de segundo orden (los principios son voliciones de esta clase).

⁴⁰ Korsgaard, *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*, p. 169.

⁴¹ Es importante destacar que Korsgaard niega tajantemente la posibilidad del caso inverso, a saber, acciones moralmente reprobables llevadas a cabo por un agente autónomo, eficaz y unificado. El objetivo principal del capítulo 8 de *Self-Constitution* (titulado “Defective Action”) es justamente negar que un agente eficaz pueda llevar a cabo una acción moralmente reproducible. El principal argumento que ofrece Korsgaard para defender esta afirmación es que una mala acción es incapaz de dotar de unidad psíquica y de autonomía a su agente, por lo que éste, en rigor, no existe, y, en consecuencia, no puede ser eficaz, “sin importar cuántas cosas ocurran como resultado de sus movimientos” (p. 161). Recuérdese el segundo de los axiomas korsgaardianos de la filosofía de la acción: “Es esencial al concepto de agencia que el agente esté unificado” (p. 18). Véase también la p. 84: “La cuestión de tu eficacia no puede plantearse a menos que los movimientos por medio de los cuales se supone que has sido eficaz sean tuyos, en el sentido pertinente de tuyos”. Tal “sentido pertinente” depende, por supuesto, de la unidad y autonomía del agente. Los pasajes más interesantes del capítulo 8 son aquellos en los que Korsgaard argumenta por qué el tirano platónico de la *República* no es, a pesar de las apariencias, un agente unificado, autónomo y eficaz (véase en especial todo el parágrafo 8.4). Como bien me ha sido señalado por el árbitro de esta nota crítica, esta estrategia argumentativa —sostener que nuestros juicios ordinarios sobre cierto fenómeno están sistemáticamente equivocados— coloca a Korsgaard, al menos en este punto, en el campo de los llamados “teóricos del error” (para el caso más conspicuo en la tradición analítica, véase John Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*).

es una opción para Korsgaard, por la siguiente razón: como se mencionó, uno de los objetivos centrales de *Self-Constitution* es fundamentar la moralidad en la autoconstitución. Supuestamente, entonces, esta última *explica* o *arroja luz* sobre aquello a que nos referimos cuando decimos que alguien es malo o bueno, o que una acción es mala o buena: una acción buena es la que cumple con su función de constituir y unificar a su agente como autónomo y eficaz, mientras que una acción mala es lo contrario;⁴² una persona buena es la que cumple adecuadamente con la tarea propia de una persona, a saber, constituirse en un agente unificado, mientras que una persona mala es lo opuesto.⁴³

Entonces: si, para conservar la categoría de acciones que no constituyen adecuadamente a su agente pero son moralmente neutras (como en el caso del *wanton*), aceptamos que una falla de autoconstitución no es sinónimo de falla moral, surge una duda: ¿cómo sabremos cuándo una falla de autoconstitución sí constituye una falla moral? La respuesta de Korsgaard no puede ser: “Las fallas morales son aquellas que normalmente concebimos como tales”, pues entonces el poder explicativo (y normativo) de la autoconstitución desaparece. La actividad de la autoconstitución, regida por los imperativos kantianos, debe ser la que nos permita identificar qué acciones son inmorales.^{44, 45}

⁴² Véanse los pasajes ya citados: Korsgaard, *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*, pp. 32 y 83.

⁴³ Véase *ibid.*, p. 26: “La persona que lo consigue [mantener la unidad de su agencia] es buena, no porque se esté esforzando por ser buena, sino porque se está esforzando por estar unificada, completa [...]. [S]er una persona [...] es en sí mismo una forma de *trabajo* [...]. Se sigue que una buena persona es la que es buena en este trabajo”.

⁴⁴ Para apreciar mejor dónde reside la dificultad, hay que considerar cuál sería un problema análogo para Kant: el imperativo categórico es el criterio según el cual identificamos cuáles acciones son inmorales y cuáles no; si descubriéramos el caso de una acción que viola ese imperativo pero que, por alguna razón, dudáramos de si efectivamente es una acción inmoral, la respuesta de Kant no podría ser: “Todas las acciones inmorales violan el imperativo, pero no todas las acciones que violan el imperativo son inmorales.” La respuesta sería insatisfactoria porque se supone que el imperativo nos sirve para identificar cuáles acciones (y por qué) son inmorales. En el caso de Korsgaard, la actividad de la autoconstitución (regida por los imperativos hipotético y categórico) es la que cumple con esa misma función.

⁴⁵ Otra solución disponible para Korsgaard es, desde luego, sostener que las acciones del *wanton* sí son inmorales. Quizá podría apelar a que éste viola algún deber hacia sí mismo, como el deber de desarrollar los talentos que Kant defiende en *La fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Sin embargo, esa solución resulta, a primera vista, poco creíble: un *wanton* al estilo de Jeremy no parece estar cometiendo acciones inmorales en un sentido ordinario del término.

La pregunta de fondo es: ¿la unidad psíquica del agente —y lo mismo podría preguntarse de su autonomía y eficacia— está en realidad tan estrechamente ligada con la moralidad como pretende Korsgaard?

Korsgaard no considera que el ejemplo del *wanton* implique problema alguno para su teoría. Sin embargo, sí aborda la cuestión recién planteada: no es obvio por qué la unidad del agente depende de que éste se comporte moralmente. El capítulo 9 está dedicado precisamente a explicar por qué un agente sólo puede autoconstituirse como tal y relacionarse con otros agentes si elige razones universales y públicas,⁴⁶ es decir, si construye sus máximas conforme a la ley moral. En otras palabras, se trata de mostrar que la justicia interna (la unidad psíquica del agente) y la justicia externa (el comportamiento moral) van necesariamente de la mano.⁴⁷

La intención de Korsgaard es mostrar que un agente humano —es decir, dotado de autoconciencia— interactúa consigo mismo cuando delibera⁴⁸ y, en ese sentido, para ser un agente unificado debe ofrecerse razones que pueda refrendar en todo tiempo y circunstancia posterior-

⁴⁶ Korsgaard afirma (p. 191) que el requisito de universalización no basta por sí mismo para fundamentar la moralidad, puesto que en principio es posible aceptar la universalización de las razones al tiempo que se defiende una concepción *privada* de ellas (pero véase más adelante la n. 54). Por ejemplo, un egoísta racional podría comprometerse con un principio de este tipo: “El hecho de que una acción *x* hace feliz a un agente le da a éste una razón para llevarla a cabo, pero no a ningún otro”. La universalización de este principio da como resultado que cada uno tiene razones para llevar cabo acciones que lo conduzcan a su felicidad siempre y cuando se reconozca que nadie tiene razón alguna para fomentar la felicidad ajena, lo cual es equivalente al postulado egoísta de que esas razones tienen fuerza normativa únicamente para su poseedor, lo cual, a su vez, puede conducir al resultado indeseable de que alguien cuyo placer residiera en ofender al prójimo se hallaría en posesión de una legítima razón para hacerlo (a condición, por supuesto, de que reconociera que una razón similar asiste a cualquier otra persona, aun cuando el objeto de escarnio sea él mismo). Como señala Korsgaard, el requisito de universalización es compatible, entonces, con un sistema de razones privadas que puede llevar a una “situación esencialmente conflictiva” (p. 191). Para evitar el problema de la privacidad de las razones, Korsgaard introduce el requisito de publicidad: las razones legítimas deben ser no sólo universales sino públicas, es decir, “razones cuya fuerza normativa pueda cruzar las barreras entre las personas” (p. 191). Añade que: “Únicamente en la concepción pública de las razones es donde el requisito de universalización nos lleva al territorio moral” (p. 192).

⁴⁷ Para la discusión de la relación entre justicia interna y externa, véase el párrafo 9.2.2, p. 181.

⁴⁸ Véase el párrafo 9.7.

res.⁴⁹ Debe, pues, ofrecerse a sí mismo razones universales. Y lo mismo ocurre cuando interactúa con otros agentes: “en el caso de una criatura que debe constituirse a sí misma —constituir su mente y su voluntad—, actuar es simplemente interactuar con el yo, al igual que interactuar es simplemente actuar con otros”.⁵⁰ Pero ofrecer razones universales —a uno mismo y a los demás— implica tratarse y tratar a los demás como fines en sí mismos, esto es, “como fuente de razones, como alguien cuya voluntad es legislativa para mí”.⁵¹ De ahí que Korsgaard concluya que “el respeto por la humanidad es una condición necesaria de la acción efectiva. Te permite legislar una ley según la cual puedes estar genuinamente unificado, y sólo en la medida en que estés genuinamente unificado tus movimientos pueden atribuírsete”.⁵² Y más adelante: “Así que la ley moral es la ley de la constitución unificada [. . .]. Es la ley de la autoconstitución exitosa”.⁵³

En esta cita, que aparece hacia el final de *Self-Constitution*, se aprecia con claridad que Korsgaard refrenda la fundamentación de la moralidad en el fenómeno de la autoconstitución. Sin embargo, es interesante notar que aquí lo hace a través de las nociones kantianas de “fin en sí mismo” y “respeto por la humanidad”: un agente psíquicamente unificado es aquel que respeta la humanidad en su persona y en la de los demás.⁵⁴ Pero si ésta es la tesis de Korsgaard, entonces vuelve a ser pertinente plantear esta pregunta: ¿la unidad psíquica del agente depende conceptualmente del respeto que otorga a la humanidad? En términos

⁴⁹ *Ibid.*, p. 202. Sobre el mismo tema, véase David Velleman, “The Centered Self”, en *Self to Self. Selected Essays*.

⁵⁰ Korsgaard, *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*, p. 206.

⁵¹ *Ibid.*, p. 192. Y, de nuevo, tratar a uno mismo y a los demás de ese modo implica no sólo la universalidad de las razones, sino también su publicidad (véase antes n. 47).

⁵² *Ibid.*, p. 206.

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ En los párrafos 9.6.2 y 9.6.3 de *Self-Constitution*, Korsgaard discute y rechaza la posibilidad de que una persona pueda decidir darle fuerza normativa únicamente a sus propias razones y tomar en cuenta las de los demás sólo cuando, por motivos egoístas, así le conviene. “No podemos decidir tratar a alguien como un fin en sí mismo [. . .]; responder a las razones de otro como si fueran normativas es la posición de partida” (p. 202). El punto no es que sea imposible ignorar las razones de otro sino, más bien, que el respeto por la humanidad no es algo que se pueda otorgar selectivamente: si no respeto a los demás, entonces tampoco me respeto a mí mismo: “cada persona interactúa con otras del mismo modo que interactúa consigo misma [. . .]. Una persona que no puede cumplir una promesa consigo misma tampoco puede cumplir una promesa con alguien más” (p. 206).

generales, la duda es ésta: ¿es aceptable relacionar, del modo en que lo hace Korsgaard, los conceptos morales con los conceptos psicológicos?

Para ilustrar esta inquietud me serviré de un ejemplo de la propia Korsgaard. En el parágrafo 6.4.2, al discutir la fenomenología de la deliberación, ella señala que, cuando estamos indecisos entre dos cursos de acción, sentimos como si nos estuvieran tironeando en direcciones opuestas: “Eso es lo que decimos en esos casos: *me* siento desgarrado. Y me parece que en ese caso es literalmente cierto: eres tú, tu voluntad, tu agencia, la que está en peligro de desgarrarse.”⁵⁵ Como se mencionó antes, Korsgaard afirma que mediante la deliberación sorteamos ese peligro y reunificamos nuestra agencia. Pero —y aquí apelo a la experiencia del lector en casos como el que menciona la autora—, ¿la respuesta que nos damos para evitar el desgarramiento de nuestra agencia es siempre una respuesta moral? ¿No es posible que una máxima inmoral ponga fin a las vacilaciones de un agente y lo dote de unidad psíquica, del mismo modo en que no es descabellado pensar en una máxima que, a pesar de ser plenamente moral, no logre sacarlo del mar de consideraciones contradictorias que lo tironean?⁵⁶ Cuando no sabemos qué hacer, el imperativo categórico no es necesariamente nuestro mejor aliado.

2. Identidad personal y autoconstitución

Otra pregunta importante que suscita la lectura de *Self-Constitution* es: ¿qué es propiamente aquello que, según Korsgaard, se autoconstituye en la acción? El candidato más obvio para ser el resultado de la autoconstitución es el agente. Como ya se señaló, en varios pasajes del texto se avanza la tesis de que los agentes se constituyen

⁵⁵ *Ibid.*, p. 126.

⁵⁶ Pensemos en uno de los ejemplos de Kant: un hombre se ve en posesión de un depósito cuyo dueño ha muerto sin decir a nadie a quién le ha encargado sus bienes. Torciendo la intención de Kant al dar este ejemplo, podríamos imaginarnos que, tras mucho vacilar, el hombre decide quedarse con el depósito, con el argumento de que él sabrá sacarle buen provecho (para sí mismo) a los bienes en su poder, mientras que los legítimos herederos son ineptos para los negocios y no sabrían qué hacer con ellos. Intuitivamente, y si logra evitar el remordimiento, el hombre ha alcanzado la unidad psíquica mediante una máxima inmoral. Imaginemos ahora la situación inversa: tras hacer lo correcto y devolver el depósito, el hombre se lamenta durante mucho tiempo por la oportunidad perdida y no logra dejar de cavilar en el asunto, a pesar de que no hay ya nada que hacer. En el segundo caso, parece que la moralidad de su máxima no lo ha dotado con la prometida unidad psíquica que, se supone, va de la mano con el actuar moralmente.

como tales en la acción misma.⁵⁷ Sin embargo, a lo largo de la obra se mencionan otras posibilidades, las cuales no parecen equivalentes entre sí.

En el pasaje siguiente, por ejemplo, varios candidatos aparecen al mismo tiempo: “convertirte a ti mismo en agente, darte a ti mismo una identidad, volverte una persona, es tu *trabajo*”.⁵⁸ En este otro se refuerza la identidad personal como candidato: “Aquí es donde entra el problema de la identidad personal. Sostendré que en el sentido pertinente no existe un *tú* antes de tus elecciones y acciones, porque tu identidad está literalmente *constituida* por éstas.”⁵⁹ También en éste: “Labrar una identidad personal de la cual nos hagamos responsables es una de las tareas ineludibles de la vida humana.”⁶⁰ Aquí se enfatiza que ser una persona es producto de la autoconstitución: “Así que la personalidad (*personhood*) es literalmente una forma de vida, y ser una persona, al igual que ser un ser vivo, es estar inmerso en una actividad de autoconstitución”.⁶¹ Por último, en este pasaje se mencionan dos candidatos más: “en el caso de una criatura que debe constituirse a sí misma —*constituir su mente y su voluntad*— actuar es simplemente interactuar con el yo”.⁶²

Así pues, además del agente, la autoconstitución parece involucrar a la identidad personal, a la persona como un todo, a la mente y a la voluntad. Todas ellas son, en alguna medida, más que entidades existentes de por sí, productos de la actividad de la autoconstitución.⁶³ Esta proliferación no es en sí misma un problema; al contrario, embona con una de las tesis centrales del libro: “la realidad es esencialmente actividad, pues, en general, todas las entidades estáticas únicamente son el resultado de congelar el marco mental del observador”.⁶⁴

Aquí me interesa centrarme en la inclusión de la identidad personal entre los productos de la autoconstitución y formular la siguiente pregunta: ¿es la identidad personal —entendida como la permanencia en el tiempo de una y la misma persona— algo que sólo se alcanza a tra-

⁵⁷ Por ejemplo, en los párrafos 1.4.3, 1.4.8, 2.1.6, 5.1.3, entre otros.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 175.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 19.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 24.

⁶¹ *Ibid.*, p. 42.

⁶² *Ibid.*, p. 206. Las cursivas son mías.

⁶³ Un pasaje interesante donde se explica cómo, según Korsgaard, las leyes de la lógica rigen la autoconstitución de la mente humana se encuentra en el párrafo 4.2.4.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 37.

vés de la acción misma y que no existe con independencia de ésta, tal y como ocurre con todos los demás productos de la autoconstitución? En este punto, Korsgaard parece confundir dos nociones: identidad práctica e identidad personal.

Korsgaard introdujo el concepto de identidad práctica en *Las fuentes de la normatividad*, mientras que en *Self-Constitution* retoma la definición que había ofrecido en aquella obra: una identidad práctica es “una descripción según la cual te valoras a ti mismo y encuentras tu vida digna de vivirla y tus acciones dignas de llevarlas a cabo”.⁶⁵ Las identidades prácticas son los papeles que adoptamos (hijo, mexicano, filósofo) y los cuales imponen obligaciones (morales y no morales) y otorgan razones para actuar en general. Como se mencionó al inicio, la tesis de Korsgaard es que todas nuestras identidades prácticas son contingentes, con excepción de una: la identidad práctica de ser humano. Ésta es esencial, dado que de ella se desprende la necesidad de actuar por razones y, en consecuencia, la necesidad de adoptar identidades prácticas contingentes.⁶⁶

Korsgaard añade que nos apropiamos de una identidad práctica (incluyendo la identidad práctica esencial) mediante la acción: al seguir los lineamientos que conforman una identidad práctica —al derivar de ella razones para actuar y respetar las obligaciones que trae consigo— la hacemos nuestra.⁶⁷ Así, por ejemplo, no basta con que yo piense para mis adentros que soy un filósofo, sino que debo actuar como tal si de verdad quiero que esa identidad sea mía.⁶⁸

Expuestas de esa forma, las identidades prácticas son sin duda candidatas idóneas para considerarlas productos de la autoconstitución. Pero es posible preguntarse: ¿la identidad personal —como continuidad en el tiempo de una y la misma persona— puede equipararse con las identidades prácticas concebidas así? ¿El hecho de que seamos una y la misma persona a través del tiempo es algo que depende de cómo nos concebimos a nosotros mismos de acuerdo con ciertas identidades prácticas y, en consecuencia, algo que depende de nuestras acciones?

Una posible respuesta a esta pregunta se halla en la obra de David Velleman. En la introducción a su libro *Self to Self* distingue tres concep-

⁶⁵ *Ibid.*, p. 20.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 24.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 20, 23 y 24.

⁶⁸ Ello no quiere decir que exista una idea platónica del filósofo ni tampoco que haya una sola manera de serlo. Korsgaard señala que “hay espacio para la creatividad” en la adopción de las identidades prácticas (*ibid.*, p. 21).

tos del yo:⁶⁹ 1) como concepción de uno mismo (o autoconcepción) a la que atañen actitudes como la autoestima o el autodesprecio; 2) como identidad personal, entendida como conexiones psicológicas con yoes pasados (memoria) y futuros (anticipación e intenciones), y 3) como fuente de la autonomía, identificada con el entendimiento, la inteligencia narrativa o la facultad de razonamiento causal.⁷⁰ Velleman sostiene que el yo que puede moldearse en la acción es el yo como autoconcepción (concepto 1), no el yo de la identidad personal (concepto 2).⁷¹ En su ensayo “Identification and Identity” critica a Harry Frankfurt por no hacer esta distinción entre autoconcepción e identidad personal: de la posición de Frankfurt se sigue que si alguien sufre un cambio drástico en su “esencia motivacional” (el equivalente de las identidades prácticas korsgaardianas) deja de ser la misma persona.⁷² Y en una nota al pie Velleman atribuye a Korsgaard una posición similar.⁷³

En efecto, en *Las fuentes de la normatividad*, al analizar el origen de la normatividad de las obligaciones (morales y no morales), Korsgaard sostiene lo siguiente:

Las concepciones de nosotros mismos a las que más importancia les concedemos son aquellas que dan lugar a las obligaciones incondicionales, pues contravenirlas es perder la integridad y por ende la identidad, y dejar de ser quienes somos [...]. A todos los efectos prácticos, equivale a estar muerto o algo peor.⁷⁴

En esta cita se observa con claridad la confusión entre identidad práctica e identidad personal que critica Velleman: un cambio radical en la primera implicaría perder la segunda.

Velleman sostiene —con razón, a mi parecer— que un cambio radical en la concepción de uno mismo puede conducir a una crisis de

⁶⁹ Velleman, “Introduction”, pp. 3–8. Véase también Velleman, “Identification and Identity”, pp. 354–359.

⁷⁰ Velleman, “The Self as Narrator”, pp. 220–222.

⁷¹ Velleman, “Introduction”, p. 6: “los poderes de autodefinición de una persona son limitados [...]. Y a pesar de que la autoimagen a través de la cual se define a sí misma puede decirse que encarna su *sentido* de quién es, el *hecho* de quién es está estrictamente más allá de sus poderes de autodefinición” (las cursivas son mías). Compárese con esta afirmación de Korsgaard: “Cuando deliberadamente decides qué clase de efectos provocarás en el mundo, estás también decidiendo deliberadamente qué clase de causa serás. Y esto significa que estás decidiendo quién eres” (*Self-Constitution*, p. 19).

⁷² Velleman, “Identification and Identity”, pp. 335–336.

⁷³ *Ibid.*, p. 340, n. 30.

⁷⁴ Korsgaard, *Las fuentes de la normatividad*, p. 131.

identidad, pero ello no implica que la persona misma desaparezca o deje de ser quien es.⁷⁵ Resulta interesante notar que en el texto en que aborda con más detenimiento el tema de la identidad personal (“Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit”), Korsgaard afirme de hecho algo muy similar:

No eres una persona diferente *solamente* porque seas muy diferente [. . .] Cuando me transformo a mí mismo, la clase de continuidad que se necesita para que haya identidad se puede preservar incluso si me vuelvo muy diferente. Cuando me transformo por fuerzas completamente externas, éste no es el caso. Esto se debe a que la clase de continuidad que se necesita para aquello que me importa en mi propia identidad personal entraña esencialmente mi agencia.⁷⁶

Así pues, el criterio para saber si sigo siendo la misma persona a pesar de haber sufrido grandes transformaciones es, para Korsgaard, si puedo concebirme a mí mismo como el autor de éstas.⁷⁷ Según este

⁷⁵ Velleman, “Identification and Identity”, p. 356.

⁷⁶ Korsgaard, “Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit”, en *Creating the Kingdom of Ends*, pp. 379–380. En la nota 37 del mismo texto, Korsgaard parece desdecirse de su propia postura en *Las fuentes de la normatividad*: “[Susan] Wolf piensa que los grandes cambios se podrían considerar parecidos a la muerte. Debería estar claro [. . .] que yo pienso que esto depende de cómo se concibe el surgimiento de esos cambios”.

⁷⁷ Presuntamente este criterio implica que, cuando los cambios en la concepción de uno mismo se deben a fuerzas que no están en poder del agente —una enfermedad mental degenerativa, por ejemplo Alzheimer—, entonces sí puede hablarse de la destrucción de la identidad personal. En este caso no parece descabellada la idea de Korsgaard: después de todo, la identidad personal implica cierto grado de continuidad psicológica, precisamente el tipo de continuidad que enfermedades como la citada destruyen. Sin embargo, la manera en que Korsgaard expresa esa idea en el pasaje citado (el cambio en las identidades prácticas atribuible a “fuerzas completamente externas” destruye la continuidad necesaria para la identidad personal) está sujeta a obvios contraejemplos: supongamos que un gobierno opresor me obliga a abandonar mi profesión de filósofo. Dado que ya no puedo actuar como tal, Korsgaard está comprometida a decir que ya no puedo seguir concibiéndome como filósofo (recuérdese que, de acuerdo con la autora, nos apropiamos de las identidades prácticas mediante la acción); así, en este caso, sufrí un cambio radical en la concepción de mí mismo debido a fuerzas completamente externas, pero es inverosímil inferir que, sólo por ello, he dejado de ser quien era (después de todo, me seguiré concibiendo como la misma persona que *fue* filósofo). Así pues, el criterio para decidir cuándo un cambio destruye o no la identidad personal necesita refinarse, pero al menos en el ensayo citado Korsgaard parece darse cuenta de que la identidad personal y las identidades prácticas no son inmediatamente equiparables y deben distinguirse, algo que pierde de vista en *Self-Constitution*.

criterio, sí habría una distancia entre identidades prácticas e identidad personal: las primeras pueden cambiar drásticamente sin que cambie la segunda, siempre y cuando me conciba a mí mismo como el causante de esos cambios. De esta manera, Korsgaard estaría trazando una distinción entre tipos de yoes similar a la de Velleman: por un lado, tendríamos al yo que se concibe como poseedor de un conjunto de identidades prácticas; por otro, tendríamos un yo agente que permanece aun cuando esas identidades cambien radicalmente.

Es importante notar, sin embargo, que esta concepción de la continuidad de la agencia como aquello que nos importa en la identidad personal es muy diferente del modo en que Velleman concibe esta última. Él sostiene que lo único que importa para la identidad personal es la conexión psicológica con mis yoes pasados y futuros a través de la memoria y la anticipación (incluyendo mis intenciones) respectivamente, sin importar si me concibo o no como el agente que efectuó todas mis acciones pasadas o efectuará las futuras;⁷⁸ por el contrario, como vimos, para Korsgaard la identidad personal entraña de manera intrínseca la agencia: mi identidad a través del tiempo depende de mi continuidad como agente. Que me conciba de este modo —como un agente unificado que persiste a través del tiempo— no obedece, sin embargo, a un hecho metafísico, sino a una necesidad práctica: “La agencia libre y, de acuerdo con mi argumento, *la identidad personal unificada* son lo que Kant llama ‘postulados de la razón práctica’.”⁷⁹

Esta concepción de la identidad personal es consistente con la primacía de la razón práctica que permea toda la obra korsgaardiana:⁸⁰ en lo que respecta a la concepción que tenemos de nosotros mismos como criaturas que deben actuar en el mundo, no importa tanto qué somos, sino cómo debemos concebirnos para poder actuar de manera autónoma y eficaz en él. La concepción de nosotros mismos como agentes unificados a través del tiempo responde a nuestras necesidades prác-

⁷⁸ Velleman, “The Self as Narrator”, p. 223: “Desde mi punto de vista, la autonomía no está relacionada con la identidad personal de un modo tal que una sola entidad desempeñe el papel del yo en ambos fenómenos: aquello que nos hace autogobernados no es lo que nos hace idénticos a nosotros mismos a través del tiempo”.

⁷⁹ Korsgaard, “Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit”, n. 31. Las cursivas son mías.

⁸⁰ Para una descripción clara y concisa de esta postura véase Korsgaard, *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*, parágrafo 6.1.6. También el parágrafo 2.3.2.

ticas y, por ello, nos concebimos así, independientemente de cualquier consideración metafísica.

¿Cómo debemos relacionar estas reflexiones de Korsgaard sobre la identidad personal con el fenómeno de la autoconstitución, tema principal de *Self-Constitution*? Unas páginas antes, al preguntarnos sobre aquello que se constituye en la actividad de la autoconstitución, parecía que tanto las identidades prácticas como la identidad personal estaban sujetas a ella. Más aún: parecía que, en *Self-Constitution*, Korsgaard confundía las primeras con la segunda. Sin embargo, las reflexiones expresadas en el artículo “Personal Identity and the Unity of Agency” demuestran que, para Korsgaard, la identidad personal es independiente de la manera en que nos concebimos a nosotros mismos o, en otras palabras, independiente de nuestras identidades prácticas: podemos cambiar mucho sin que por ello dejemos de ser quienes somos, siempre y cuando nuestra agencia persista. Pero, en consecuencia, la identidad personal no es independiente de la acción o, por lo menos, de nuestra agencia: la necesidad de actuar en el mundo es lo que nos conduce a postular nuestra existencia como seres extendidos a lo largo del tiempo.

¿Ello significa que, después de todo, la identidad personal, entendida como algo distinto de las identidades prácticas, sí está sujeta al proceso de autoconstitución? Seguramente, la respuesta que daría Korsgaard sería afirmativa: si nos constituimos como agentes en la acción misma, y si nuestra agencia es aquello que nos importa en nuestra identidad a lo largo del tiempo, entonces esta última está también ligada indisolublemente al fenómeno de la autoconstitución. Desafortunadamente, como se ha intentado mostrar aquí de manera sucinta, en *Self-Constitution* Korsgaard no es suficientemente clara respecto de qué es exactamente lo que se constituye en la autoconstitución, ni tampoco distingue —como sí parece hacerlo en el ensayo citado— entre identidades prácticas e identidad personal.⁸¹

Pero si la identidad personal se constituye al actuar (al convertirnos en agentes) y, al mismo tiempo, es independiente de las identidades prácticas que adoptamos (las cuales también se constituyen en la ac-

⁸¹ No se puede acusar a Korsgaard de obviar este punto, pues explícitamente se encarga de equiparar ambas. Por ejemplo: “Cada uno de nosotros se enfrenta a la tarea de construir un tipo peculiar, individual de identidad —*identidad práctica o personal*— que no está presente en el resto de los animales” (*Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*, pp. 19–20. Las cursivas son mías). Sin embargo, como vimos, en el ensayo “Personal Identity and the Unity of Agency” sí parece trazar una división entre ambos tipos de identidad.

ción) —como tiene que ser para evitar el absurdo, reconocido por la propia Korsgaard, de sostener que alguien deja de ser quien es sólo porque sus identidades prácticas han cambiado—,⁸² entonces Korsgaard nos debe una explicación de en qué consiste la primera, es decir, nos debe una respuesta a la pregunta: ¿en qué consiste ese agente que se constituye en la acción pero que no es idéntico a ninguna de sus identidades prácticas y que es, a la vez, la base de la identidad personal, aquello que permanecerá constante a pesar de todos nuestros cambios? También debe explicarnos cómo es que una misma actividad (la autoconstitución) produce cosas distintas como la identidad personal y las identidades prácticas (y el resto de candidatos mencionados páginas antes). La tesis korsgaardiana de que no existe un yo previo a la acción⁸³ y de que la realidad es esencialmente actividad⁸⁴ es muy atractiva; sin embargo, es preciso atender las múltiples perplejidades que trae consigo, algunas de las cuales se han expuesto brevemente aquí.⁸⁵

BIBLIOGRAFÍA

- Cohen, G.A., “Razón, humanidad y ley moral”, en Korsgaard, *Las fuentes de la normatividad*, pp. 207–233.
- Frankfurt, H., “Freedom of the Will and the Concept of a Person”, en *The Importance of What We Care About*, Cambridge University Press, Nueva York, 1988, pp. 11–25.
- Korsgaard, C., *Las fuentes de la normatividad*, trad. Laura Leucona y Laura E. Manríquez, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 2000.
- , “Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit”, en *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Nueva York, 1996, pp. 363–398.
- , *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*, Oxford University Press, Nueva York, 2009.
- Mackie, J., *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin, Harmondsworth, 1977. [Traducción al castellano: *Ética: la invención de lo bueno y lo malo*, trad. Tomás Fernández Aúz, Gedisa, Barcelona, 2000.]

⁸² Korsgaard, “Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit”, p. 379: “No eres una persona diferente *solamente* porque seas muy diferente.” Digo que es absurdo porque del solo hecho, supongamos, de que reniegue de mi identidad práctica como filósofo no se sigue que haya dejado de ser la misma persona que era antes (siempre y cuando, según Korsgaard, me conciba a mí mismo como el agente de ese cambio; véase antes n. 77).

⁸³ Korsgaard, *Self-Constitution*, p. 19.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 37.

⁸⁵ Agradezco al árbitro de esta nota crítica sus numerosos y agudos comentarios, los cuales contribuyeron a mejorar notablemente el texto.

Velleman, D., "Identification and Identity", en *Self to Self. Selected Essays*, pp. 330–360.

———, "Introduction", en *Self to Self. Selected Essays*, pp. 1–15.

———, *Self to Self. Selected Essays*, Cambridge University Press, Nueva York, 2006.

———, "The Centered Self", en *Self to Self. Selected Essays*, pp. 253–283.

———, "The Self as Narrator", en *Self to Self. Selected Essays*, pp. 203–223.

Recibido el 2 de octubre de 2012; aceptado el 29 de enero de 2013.