

## **PRINCIPIOS, ATENCIÓN Y CARÁCTER: UNA DEFENSA DEL PARTICULARISMO MORAL\***

Josep E. CORBÍ  
Universitat de València

Entiende Christine KORSGAARD que sólo una vida gobernada por principios universales responde a nuestra condición de sujetos, pues, de otro modo, quedaríamos reducidos a un amasijo de impulsos inconexos. Quiere, no obstante alejarse de la imagen del sujeto escindido entre razón y pasión y reivindica la necesidad de unificar cada una de las partes que lo constituyen. Tal unificación deberá descansar, según KORSGAARD, en el respeto a principios morales de carácter universal, si bien confía en que una vida gobernada por tales principios permita atender suficientemente los proyectos y compromisos con los que el sujeto se identifica y que constituyen su identidad práctica.

En este escrito, trataré de mostrar que la propuesta de KORSGAARD no acaba de alejarse de la concepción dividida del sujeto. Argumentaré, en este sentido, que las asimetrías que establece entre la identidad moral y otros tipos de identidades prácticas sólo pueden entenderse desde esa concepción escindida. Mostraré, en segundo término, que el argumento de KORSGAARD en favor de la indispensabilidad de los principios universales (es decir, o bien el sujeto se rige por tales principios o bien queda reducido a un amasijo de impulsos inconexos) sólo resulta convincente si nos comprometemos con la

---

\* Algunas secciones de este artículo hacen uso de materiales previamente publicados en CORBÍ, 2012.

concepción dividida del sujeto que ella dice rechazar. Quedaría, pues, atrapada la propuesta de KORSGAARD en un dilema: o bien renuncia a su mejor argumento en defensa de los principios universales o bien se compromete con la concepción dividida del sujeto. Esta inconsistencia interna debilita el argumento de KORSGAARD en favor del universalismo, pero no nos proporciona por sí misma una defensa positiva del particularismo moral. Introduciré las nociones de disciplina narrativa (sec. 3) y de atención proyectiva (sec. 4) con el fin precisamente de articular un modo de deliberación que renuncie a los principios universales sin que por ello quede uno reducido a un amasijo de impulsos inconexos. Desde esta perspectiva, los rasgos de carácter no están a la espera de un principio externo que los ordene, pues su identificación requiere del concurso de ciertos criterios normativos. Esta noción de carácter nos permitirá construir un último argumento en defensa del particularismo. Trataré de mostrar, en este sentido, que la idea de una vida guiada por principios universales no puede dar cuenta del lugar que el carácter juega en la deliberación práctica en primera persona, mientras que las nociones de disciplina narrativa y de atención proyectiva parecen especialmente aptas para este propósito. El presente escrito tiene, pues, como objetivo tanto mostrar una inconsistencia interna de la propuesta universalista de KORSGAARD como introducir dos nociones que nos permiten articular una concepción particularista de la deliberación moral.

## 1. LA IDENTIDAD MORAL Y EL MODELO DEL COMBATE

KORSGAARD se compromete explícitamente con una concepción kantiana de la moralidad. Aspira, sin embargo, a distanciarse del modelo del sujeto que habitualmente se atribuye a KANT, a saber: el modelo del combate entre la razón y las inclinaciones naturales<sup>1</sup>. KORSGAARD nos propone, en cambio,

<sup>1</sup> Como indica HUME: «Nada es más corriente en la filosofía, e incluso en la vida cotidiana, que el que, al hablar del combate entre pasión y razón, se otorgue ventaja a esta última, afirmando que los hombres son virtuosos únicamente en cuanto que se conforman a los dictados de la razón. Toda criatura racional, se dice, está obligada a regular sus acciones mediante la razón. Y si algún otro motivo o principio desafía la dirección de la conducta de esa persona, ésta tendrá que oponerse a ello hasta someterlo por completo, al menos hasta conformarlo con aquel principio superior» (HUME, 1976: 614). Respecto a KANT, KORSGAARD reconoce que el modelo del combate está presente en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (KANT, 1996), si bien está convencida de que *Religión dentro de los límites de la mera razón* (KANT, 1969) es más próxima al modelo constitucional que pretende defender. Así, en KORSGAARD (2002), el entrevistador comenta: «Piensas que uno de los malentendidos más graves de la teoría de Kant es que Kant usa un “modelo del alma como combate”, es decir, que razón e inclinación son dos fuerzas contrapuestas y que una persona ha de elegir seguir la guía de su razón. Por el contrario, deberíamos entender que Kant suscribe “un modelo constitucional” de la persona, es decir, que la persona se identifica no con su razón, sino con su constitución, por lo que esto incluye tanto la razón como las inclinaciones» (KORSGAARD, 2002: 19). Y KORSGAARD replica: «Pienso ciertamente que esta interpretación [constitucional] entra en conflicto con el tratamiento de las inclinaciones que Kant defiende en los *Prolegómenos*, pero Kant cambió su opinión sobre este asunto. Hay un texto en *La*

un modelo del sujeto en el que cada una de sus partes contribuye a *constituir* su identidad:

El modelo constitucional, a diferencia de la primera versión del modelo del combate, concibe al agente como algo que está por encima de sus partes. Sin embargo, el agente no es, como en la segunda versión del modelo del combate, una entidad existente independientemente que elige identificarse con una de sus partes. Si el agente se ajusta al dictado de la razón, no es porque se identifique con la razón, sino más bien por que se identifica con su constitución *y esta última dice que la razón ha de gobernar* (KORSGAARD, 2009: 134-135; la cursiva es mía).

A pesar del énfasis en la idea de constitución y en el tipo de unificación que la misma debe proporcionarnos, el papel que KORSGAARD reserva a la razón en el gobierno de nuestras vidas sigue, a mi entender, comprometido con la concepción dividida del sujeto (es decir, el modelo del combate) que ella insiste en rechazar<sup>2</sup>. En este sentido, examinaré en primer lugar un aspecto de su propuesta que parece alejarnos de esa concepción, a saber, su reivindicación de la importancia de las identidades prácticas de un sujeto:

La estructura reflexiva de la mente es una fuente de «autoconciencia» porque nos fuerza a tener una *concepción* de nosotros mismos... La concepción de la propia identidad que aquí está en duda no es teórica, no es una idea sobre qué es uno en tanto que hecho inevitablemente científico. Se entiende mejor como una descripción según la cual uno mismo se valora, una descripción según la cual uno le encuentra sentido a la vida y considera que sus acciones merecen emprenderse. Llamaré a esto una concepción de la identidad práctica. La identidad práctica es un asunto complejo y para la persona común habrá una mescolanza de tales concepciones. Uno es un ser humano, mujer u hombre, seguidor de cierta religión... (KORSGAARD, 2000: 29-30; la cursiva es mía).

Una identidad práctica es, pues, una narración a cuya luz el sujeto siente su vida como digna de ser vivida. Tales identidades dan origen a obligaciones cuyo incumplimiento merma el sentido de nuestras vidas, hasta el punto de que ese incumplimiento puede dar lugar a *una especie de muerte*:

---

*religión dentro de los límites de la mera razón en el que Kant dice que las inclinaciones son buenas y que querer extirparlas está mal*» (KORSGAARD, 2002: 19).

<sup>2</sup> La idea de que KORSGAARD está comprometida con la concepción dividida del sujeto compartida por otros intérpretes. Así, Bernard WILLIAMS afirma: «Creo que también en este caso KORSGAARD pone mucho peso en la fuerza de los conflictos con la inclinación: cada agente, si es mínimamente reflexivo (en un sentido nada polémico, ni particularmente filosófico, ni culturalmente loco), *debe* confrontar, en sus términos, el status de la exigencia moral cuando de manera tan incómoda va en contra del “deseo que siente”. ¿Pero acaso se puede dar por sentado al iniciar la discusión? KORSGAARD ya está confrontando a una banda heterogénea de románticos, nietzscheanos, lawrencianos, y simplemente *epicuri de grege porcos*, que dirán que si la exigencia en cuestión puede y debería tener todo ese poder en contra del deseo que siente, más vale que éste tenga en un punto de apoyo en ese deseo» (WILLIAMS, 2000: 260-261). Y, de un modo similar, indica Raymond GUESS: «En palabras de la doctora Korsgaard: “Cualquier cosa fuera de la voluntad vale como causa ajena, incluidos los deseos y las inclinaciones de la persona en cuestión” (3.2.3)» (GUESS, 2000: 236).

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. Es decir, ya no es posible concebirnos conforme a la descripción según la cual nos valoramos, le encontramos sentido a la vida y consideramos que nuestras acciones merecen emprenderse. A todos los efectos prácticos, equivale a estar muerto o algo peor. Cuando una acción no puede llevarse a cabo sin perder alguna parte fundamental de la propia identidad, y para un agente daría lo mismo estar muerto, entonces la obligación de no hacerlo es completa e incondicional. Si las razones surgen del asentimiento reflexivo, la obligación surge del *rechazo reflexivo* (KORSGAARD, 2000: 131; la cursiva es mía)<sup>3</sup>.

Deberíamos ahora especificar el modo en que un sujeto ha de relacionarse con una narración para que ésta dé lugar a una forma de sentido o, por el contrario, a la muerte en vida. KORSGAARD insiste en que tal relación no puede ser meramente teórica, sino práctica; mas, ¿en qué podría consistir esta última forma de relación? ¿Cómo puede uno relacionarse prácticamente con una narración? La respuesta de KORSGAARD puede encontrarse en su reflexión acerca del modo en que las identidades prácticas contribuyen a nuestra condición de sujetos. Un punto de partida es el modo en que, según KORSGAARD, las identidades no-morales de un sujeto se relacionan con su identidad moral.

KORSGAARD reivindica ciertamente la importancia de las identidades prácticas, mas no deja por ello de subrayar que la *identidad moral* ocupa un lugar privilegiado entre las mismas. Es cierto que un sujeto no puede dejar de tener una u otra identidad práctica, pero podría prescindir de cualquiera de ellas sin perder por ello su condición de sujeto. Afecta, según KORSGAARD, esta circunstancia a todas las identidades prácticas excepto a una: la identidad moral, sin la cual el sujeto se descompondría en un amasijo de deseos inconexos<sup>4</sup>. Ahora bien, la identidad nacional o religiosa de un sujeto no sólo es contin-

<sup>3</sup> NAGEL objeta que este planteamiento invierte el sentido de la normatividad: «Si alguien acepta la muerte en lugar de entregar a varias otras personas a los asesinos, explicar esto en términos de la concepción que él tiene de sí mismo podría dar a la acción su justo valor. Desde luego, si a él le importa la supervivencia de los demás, y no está dispuesto a salvar su propia vida a costa de traicionar a los otros, entonces ése es, de hecho, un aspecto importante de la concepción que tiene de sí mismo. Pero explicar el poder que ejercen sobre él esas razones en términos de la autoconcepción sería poner las cosas al revés, y, de paso, abaratar el motivo... Aun si puede obtener ayuda motivacional de la idea de que no podría vivir en paz consigo mismo, y ésa es la razón no de primera persona en contra de la tradición. Estas observaciones no son acerca de lo que está en la superficie consciente de la mente, sino acerca de las razones reales que tiene una persona para actuar» (NAGEL, 2000: 254). Cfr. BLACKBURN (1998: 250-269) y DUNN (2006: 83-99) para una objeción similar.

<sup>4</sup> «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» (KORSGAARD, 2000: 154).

gente en el sentido de que, si hubiese crecido en un entorno nacional o religioso diferente, su identidad nacional o religiosa sería otra, sino también en el sentido de que, una vez adquirida una u otra identidad, el sujeto *todavía puede intentar distanciarse de la misma*. Tal forma de distanciamiento no es posible, sin embargo, en el caso de la identidad moral, pues según KORSGAARD uno no puede renunciar a su identidad moral sin perder la condición misma de sujeto (KORSGAARD, 2000: 121-122). Dicho de otro modo, no se trata sólo de que sea *contingente* que un agente adquiriera una u otra identidad práctica de carácter no-moral, sino que su relación con tales identidades sigue siendo *contingente* al menos en el sentido de que, una vez adquiridas, el sujeto todavía estaría en condiciones de distanciarse de cualquiera de ellas aunque, naturalmente, no de su totalidad.

Existe, no obstante, una segunda asimetría que tiene que ver con el modo particular en que KORSGAARD caracteriza el papel de la identidad moral. A su entender, un sujeto se *constituye* a través de *elecciones* que tienen la forma de una ley o, dicho de otro modo, el sujeto se constituye cuando su voluntad se da una ley a sí misma:

Hacer que algo sea objeto de la voluntad no es sólo ser una causa, ni siquiera es permitir que algún impulso actúe en mí como causa, sino, por así decirlo, tomar las riendas conscientemente, y hacerme *a mí mismo* la causa de lo que hago. Y si voy a constituirme como la causa de una acción, entonces debo ser capaz de distinguir entre que *yo* cause la acción y algún deseo o impulso que esté «en mí» y cause que mi cuerpo actúe. Debo ser capaz de verme *a mí mismo* como algo distinto de cualquiera de mis impulsos y motivos particulares de primer orden, tal como la perspectiva reflexiva en cualquier caso lo exige. Mínimamente, entonces, no soy la simple ubicación de un deseo causalmente efectivo, sino que soy, más bien, el *agente* que actúa *conforme al* deseo. Por lo anterior, si asiento a actuar de cierta forma ahora, debo al mismo tiempo asentir a actuar del mismo modo en todas las ocasiones que sean similares de manera pertinente (KORSGAARD, 2000: 279-280)<sup>5</sup>.

Los deseos e identidades prácticas no-morales de un sujeto aparecen, pues, ante la voluntad como meros *incentivos* o *propuestas*<sup>6</sup> que han de ser valoradas a la luz de la ley moral y, en consecuencia, elegidos o desechados como un propósito con el que el sujeto pueda comprometerse (KORSGAARD, 2000: 152-153). Insiste KORSGAARD, por otra parte, en distinguir entre dos formas de realismo moral, a saber: uno procedimental y otro sustantivo. Su intención es defender la primera forma de realismo en detrimento de la segunda; sólo de ese modo puede preservar la imparcialidad respecto a las distintas

---

<sup>5</sup> Los deseos pueden, fácilmente, presentarse como tentaciones: «No me puedo considerar a mí misma como ser activo, como alguien *que tiene la voluntad de proponerse* un fin, a menos que *el objeto de mi voluntad* sea conseguir mi fin a pesar de la tentación» (KORSGAARD, 2000: 284).

<sup>6</sup> Cfr. KORSGAARD (2009: 152-153) para una caracterización detallada de qué cuenta como un incentivo y de su papel como propuesta ante la razón.

identidades prácticas no-morales y evitar la adscripción de rasgos morales al mundo natural. Se sigue que las identidades prácticas no-morales son objeto de reflexión por parte del sujeto, pero no hay ningún sentido en el que puedan propiamente formar parte del procedimiento mismo por el que se valoran las diferentes identidades prácticas; pues, de otro modo, deberíamos aceptar que la identidad moral desde la que se pondera cada incentivo o propuesta está parcialmente moldeada por algunas de las identidades no-morales del sujeto, de manera que la identidad moral podría variar de un individuo a otro según cuáles fuesen las identidades no-morales que estuviesen involucradas en su procedimiento evaluativo. Y, en tal caso, un sujeto podría distanciarse de la forma particular que adoptase su identidad moral y tratar de articular una identidad moral parcialmente diferente. La identidad moral de un sujeto se tornaría así tan contingente como pueda serlo cualquiera de sus identidades prácticas no-morales<sup>7</sup>.

KORSGAARD podría replicar que, si bien este argumento mostraría que ninguna identidad moral particular es propiamente necesaria, aún podría preservarse la idea de que el sujeto ha de tener al menos una u otra identidad moral. Este planteamiento conduce, sin embargo, al tipo de contingencia que KORSGAARD asigna al resto de nuestras identidades prácticas en la medida en que podemos prescindir de cada una de ellas, pero no de su totalidad. Se difuminarían, además, los límites entre la identidad moral de un sujeto y sus otras identidades prácticas<sup>8</sup>. El asunto de mayor importancia, sin embargo, es que una vez que permitimos que las identidades morales varíen de un individuo a otro, cualquier intento de trazar tales límites expresaría tan sólo un punto de vista particular (y contingente) acerca de cómo la identidad moral de un sujeto ha de relacionarse con sus otras identidades prácticas. Parece, pues, que sólo podremos aceptar el privilegio que KORSGAARD atribuye a la identidad moral si concedemos que la evaluación moral de una propuesta o incentivo no descansa en ninguna de sus otras identidades prácticas.

Podemos concluir que para KORSGAARD la identidad moral de un sujeto es no sólo indispensable, sino también autosuficiente a la hora de valorar las propuestas que se realicen desde las otras partes de su ser. Se sigue de ello que el modelo del combate (o, lo que es lo mismo, la concepción dividida del sujeto) sigue presente de algún modo en la propuesta de KORSGAARD, dado

---

<sup>7</sup> Puede, además, argumentarse que si las identidades no-morales de un sujeto han de formar parte del procedimiento mediante el que se valora una situación moral particular, no cabe esperar que se alcance un acuerdo por más que los sujetos deliberen sin cometer error alguno, pues los procesos deliberativos de los diferentes sujetos deberán descansar en sus respectivas identidades prácticas y, por tanto, deberán alcanzar conclusiones divergentes. Por tanto, si el acuerdo ha de mantenerse entre sujetos racionales ha de cumplir un papel importante en la propuesta de KORSGAARD, entonces nuestras identidades no-morales difícilmente no pueden jugar un papel significativo en la valoración moral de propuestas e incentivos.

<sup>8</sup> WILLIAMS (1985: cap. 1, 10) objeta tanto a la posibilidad como a la conveniencia de trazar tales límites.

el modo en que el yo moral se sitúa frente al resto de las partes del sujeto. Hay, sin embargo, un segundo aspecto de ese modo de situarse que revela el profundo compromiso de KORSGAARD con esa concepción del sujeto. Este segundo aspecto tiene que ver, paradójicamente, con su énfasis en la unificación.

Un sujeto sólo puede existir en la medida en que sus impulsos estén hasta cierto punto unificados y, según KORSGAARD, esa unificación sólo se logra a través de la fidelidad a los principios o leyes que la voluntad asuma como propios, entre los cuales los principios morales deberían ocupar un lugar privilegiado:

El principio de la propia razón, en contraste con todos estos, es el principio que realmente unifica el alma y la unifica de un modo que la torna capaz de una acción efectiva. Tanto Platón como Kant piensan que ese principio, el que nos unifica y torna autónomos, es también el principio de una persona moralmente buena (KORSGAARD, 2009: 175-176; 2009: sec. 6.4).

La unificación requiere, sin duda, conlleva cierto tipo de trabajo mediante el cual la voluntad acabe imponiendo su ley sobre las otras partes del sujeto<sup>9</sup>. El éxito en esta imposición requiere no sólo que las elecciones de los sujetos satisfagan ciertos criterios procedimentales (KORSGAARD, 2009: cap. 4), sino también que las disposiciones psicológicas del sujeto sean suficientemente *permeables* a las leyes que la voluntad se dé a sí misma<sup>10</sup>; de otro modo, no habría ningún sentido en que la acción del sujeto pudiese ser fruto de su propia ley. KORSGAARD no aporta indicio alguno, sin embargo, acerca de cómo es posible tal permeabilidad o de cómo podría cultivarse o del papel exacto que la voluntad pueda cumplir en tal proceso. Los defensores de la concepción dividida del sujeto insistirán, tal vez, en la idea de combate y afirmarán que, frente a cualquier tipo de resistencia por parte de nuestras disposiciones psicológicas, es necesario redoblar los esfuerzos de la voluntad con el fin de domeñarlas. Sin embargo, tal estrategia sólo serviría para confirmar el modelo del sujeto del que KORSGAARD quiere distanciarse.

El sujeto podría, en cambio, interpretar la presencia de una resistencia a la permeabilidad por parte de sus disposiciones como una invitación a revisar la propia ley y, en consecuencia, como un indicio de que uno no ha sabido sopesar debidamente las necesidades de cada una de sus partes y, por tanto, de que la ley que se ha dado no acierta a atenderlas como merecen. No es ésta una idea que sea ajena a la propuesta de KORSGAARD, pues en la misma se defiende

<sup>9</sup> «Hay trabajo y esfuerzo —una especie de lucha— involucrada en la vida moral, y los que tienen éxito los denominamos “racionales” o “buenos”; pero no es la lucha *por ser racional o bueno*. Es, más bien, la lucha por la integridad, la lucha por la unidad psíquica, la lucha por ser un agente unificado a pesar de la complejidad psíquica» (KORSGAARD, 2009: 7. Cfr. KORSGAARD, 2009: 26).

<sup>10</sup> MORAN (2001: 79-81) destaca la importancia del concepto de permeabilidad en el contexto de su análisis del auto-conocimiento en términos de la noción de transparencia.

que las decisiones de la voluntad han de honrar la ley moral de manera que las necesidades de los otros y de las propias partes sean efectivamente reconocidas. El modo en que han de ser reconocidas descansa, según KORSGAARD, en la distinción entre razones públicas y razones privadas (KORSGAARD, 2009: cap. 7; WILLIAMS, 2000: 194-195; MORAN, 2001: 50-60)<sup>11</sup>. Las necesidades de alguien o de una parte de uno mismo se ven como privadas si las interpretamos de un modo meramente instrumental, es decir, como elementos que dificultan o favorecen ciertos propósitos; mientras que aparecen como públicas si las consideramos como necesidades que han de ser atendidas y cuya urgencia o relevancia ha de ponderarse en función del resto de necesidades en juego. KORSGAARD considera, no obstante, que las necesidades de cada una de las partes del yo ha de tener un peso que no es meramente instrumental, sino que *prima facie* cada una de ellas ha de ser atendida y, en consecuencia, tienen cierta fuerza normativa. Si esto es así, parece que la noción de permeabilidad debería constituir un elemento central de su pensamiento, pues la resistencia a plegarse a las decisiones de la voluntad debería entenderse como un indicio de que la voz de alguna de las partes del yo no ha sido debidamente ponderada y, por tanto, de que el fracaso de la voluntad puede deberse a la inadecuación de la ley que la voluntad se ha dado a sí misma y, en definitiva, del procedimiento deliberativo que ha conducido a su elección.

Esta estrategia no deja de ser problemática, sin embargo, para otros aspectos de la propuesta de KORSGAARD, dado que sitúa la piedra de toque de la deliberación fuera del procedimiento mismo, por lo que resultaría cada vez más difícil entender que las identidades prácticas no-morales de un sujeto sean meras propuestas ante el tribunal de la razón, dado que no dejan de oírse una vez se ha emitido la sentencia y el sujeto que las desoye está condenado a alguna forma de fragmentación. Parece, pues, que existe cierta tensión entre tratar nuestras identidades prácticas no-morales como meras propuestas y la exigencia de que las necesidades de las distintas partes del yo sean entendidas como razones públicas. En el primer caso, parece que nuestras identidades prácticas no-morales deben pasar la criba de la ley moral, mientras que en el segundo ocurre lo contrario, pues la respuesta de las disposiciones psicológicas (y del cuerpo) a la ley que el sujeto se dé a sí mismo contribuye a determinar en qué grado hemos tratado las razones de las diferentes partes del mismo como públicas. No parece que pueda haber, en cualquier caso, un criterio de distinción entre razones públicas y privadas que sea totalmente ajeno a la capacidad de las decisiones de un sujeto de moldear sus disposiciones psicológicas. Si lo hubiere, entonces KORSGAARD no podría garantizar que la obediencia a la ley moral nos unifique en ningún sentido de unificación que pueda interesarnos.

---

<sup>11</sup> No está claro, a mi entender, que KORSGAARD pueda ofrecernos un criterio razonable de demarcación entre razones públicas y privadas que no se vea comprometido con intuiciones morales sustantivas, pero no es éste un asunto que pueda tratar ahora (CORBÍ, 2012: cap. 4).



De nuevo, KORSGAARD se enfrenta a una situación dilemática: o bien atribuye a las identidades prácticas no-morales un papel sustantivo en el proceso por el que se determina la ley que un sujeto se ha de dar a sí mismo o bien renuncia a dar cuenta del modo en que es posible la unificación del sujeto y, por tanto, a que sus disposiciones psicológicas sean razonablemente permeables a su propia ley. En cualquier caso, el desinterés de KORSGAARD por especificar las exigencias que la noción de permeabilidad impone sobre nuestra concepción del sujeto, parece confirmar el compromiso de KORSGAARD con el segundo elemento del dilema y, por tanto, su convencimiento de que la voluntad por sí misma será suficiente para unificar la vida del sujeto y la primacía de la voluntad constituye ciertamente un aspecto central de la concepción dividida del sujeto<sup>12</sup>.

## 2. CARÁCTER Y PRINCIPIOS MORALES

En la sección anterior, he aportado algunas razones por las que podemos pensar que KORSGAARD sigue comprometida con la concepción dividida del sujeto. Trataré ahora de abundar en esta idea y mostrar cómo su defensa de la indispensabilidad de los principios morales sólo tiene sentido si presuponemos tal concepción, por lo que podemos interpretar esa defensa como un argumento adicional en favor de su compromiso con la concepción del sujeto que explícitamente dice rechazar. De este modo, mostraríamos la existencia de una inconsistencia interna en la propuesta universalista de KORSGAARD, pero necesitaríamos todavía un argumento positivo en favor del particularismo moral. En los apartados 3 y 4, introduciré las nociones de disciplina narrativa y de atención proyectiva con el fin de alejarnos de la concepción dividida del sujeto y, de ese modo, perfilar una forma de deliberación práctica que prescinda del concurso de principios universales.

KORSGAARD insiste, como hemos visto, en que la elección de una voluntad libre ha de tener la forma de una ley. Entre los incentivos y propuestas que emanan de las identidades prácticas no-morales de un sujeto, la voluntad ha de elegir los que han de constituir su propia ley y así evitar que el sujeto se vea reducido a un amasijo de impulsos inconexos, mas, ¿a qué se contrapone la elección de una ley? KORSGAARD entiende que a la actuación de una voluntad particularista:

*Una voluntad particularista quiere una máxima para una situación precisa pero sin que tenga implicación alguna para cualquier otra clase de situación. Quieres una máxima pensando que la utilizarás una vez tan solo y después, por decirlo así, la desecharás; no necesitas ni siquiera una razón para*

---

<sup>12</sup> «El modelo constitucional, como el modelo del combate, parte de la experiencia del conflicto interno» (KORSGAARD, 2009: 137).

cambiar de opinión (KORSGAARD, 2009: 75; la cursiva es mía. Cfr. KORSGAARD, 2000: 285).

Una voluntad particularista limita, pues, su elección al caso particular de que se trate y evita extender esa elección a otros casos que pudiésemos reconocer como relevantemente similares<sup>13</sup>. El sujeto queda así reducido a un amasijo de impulsos inconexos:

Pero de este modo la voluntad particularista elimina la distinción entre una persona y los incentivos por los que actúa [...]. Si tienes una voluntad particularista, no eres una persona, sino un conjunto, un *mero* montón, de impulsos inconexos (KORSGAARD, 2009: 76).

Según KORSGAARD, esta situación problemática *sólo* puede evitarse mediante la elección de una ley, pero ¿qué tipo de ley? Distingue KORSGAARD entre principios generales y principios universales. Un principio general se aplica a «un amplio espectro de casos similares» (KORSGAARD, 2009: 73), mientras que un principio universal abarca todos y cada uno de los casos. Hemos de distinguir, por otra parte, entre principios universales *absolutos* y *provisionales*. Sólo los primeros «se aplican a absolutamente todos los casos de cierto tipo» (KORSGAARD, 2009: 73), mientras que los segundos son compatibles con la existencia de excepciones, si bien, a diferencia de los principios meramente generales, cualquier excepción a un principio universal provisional ha de explicarse por una alteración de nuestra comprensión de sus circunstancias de aplicación. De este modo, no quedaría cuestionada la universalidad del principio: se pondría tan sólo de relieve cierta deficiencia epistémica, dada nuestra incapacidad de atender a todas las condiciones relevantes de la situación de que se trate (KORSGAARD, 2009: 73-74)<sup>14</sup>. KORSGAARD subraya, por

<sup>13</sup> Según KORSGAARD, hay una máxima que ha de ser aplicada incluso si no llega a proyectarse sobre otros casos relevantemente similares. No parece, sin embargo, apropiado hablar de la aplicación de una máxima si queda excluida cualquier forma de proyección (CORBÍ, 2006; DANCY, 2006; HOOKER y LITTLE, 2003).

<sup>14</sup> Me gustaría destacar que, si bien KORSGAARD considera que los principios morales son absolutamente universales, no concluye por ello que los dilemas morales queden excluidos; por el contrario, afirma que la universalidad absoluta de tales principios es un ingrediente esencial del carácter incondicional de las obligaciones que entran en conflicto y que da lugar, por tanto, a un dilema moral: «Sin embargo, no sería correcto concluir que por lo tanto ni la obligación moral, por un lado, ni nuestras demás obligaciones, por el otro, pueden ser incondicionales. Llegar a esa conclusión no significaría afirmar la posibilidad del conflicto, sino más bien quitarle el aguijón. Las obligaciones en conflicto pueden ser incondicionales la una y la otra; no es más que una de las maneras en que la vida humana es difícil» (KORSGAARD, 2000: 159. Cfr. SCHNEEWIND, 1998). Hay aquí, sin embargo, una tensión que me gustaría resaltar. Por un lado, el procedimiento mediante el que se pondera la adecuación de una máxima tiene que ver con su universalizabilidad y, por tanto, hemos de reconocer sólo máximas que eviten cierto tipo de conflictos entre los seres racionales. Este es el procedimiento mediante el que se establecen los principios incondicionales y las obligaciones que se derivan de los mismos. Pero, ahora, KORSGAARD consiente en que surjan cierto tipo de conflictos entre principios universalizables, pero, para ello, uno ha de poder distinguir entre los conflictos que cuestionan la universalidad de una máxima y los que son una consecuencia de su universalizabilidad. No tengo claro, sin embargo, que esta distinción pueda trazarse en términos puramente procedimentales, como la propuesta de KORSGAARD parece requerir.

otro lado, que la universalidad de los principios requiere de un alto grado de *especificidad* en sus contenidos:

En la teoría de Kant, cualquier diferencia en la situación que sea relevante para la decisión ha de formar parte de la máxima, por lo que nuestra máxima ha de ser bastante específica en relación con la situación de que se trate. El argumento no pretende mostrar que las razones son generales, sino que *las razones son universales y que la universalidad es compatible —de hecho, requiere— un alto grado de especificidad* (KORSGAARD, 2009: 73; la cursiva es mía).

No me adentraré en la discusión de los criterios que, según KORSGAARD, han de guiarnos en este proceso de especificación<sup>15</sup>, pues mi propósito en los apartados que siguen es argumentar más positivamente en favor del particularismo moral: en primer lugar, introduciré las nociones de disciplina narrativa y de atención proyectiva con el fin de mostrar que se puede mantener un grado razonable de unidad sin el concurso de principios universales y, en segundo lugar, mostraré cómo una vida guiada por principios universales no puede dar cuenta del lugar que ocupa el carácter en la deliberación en primera persona, que es sin duda la que más interesa a KORSGAARD. Sugeriré, finalmente, un modo alternativo de deliberación centrado precisamente en la idea de atención proyectiva.

### 3. LA DISCIPLINA NARRATIVA DE LOS RASGOS MORALES

Nos invita Isaiah BERLIN a considerar las condiciones en las que un objeto aparentemente trivial puede ser reconocido como digno de adoración en determinada cultura. Y concluye que un trozo de madera (o cualquier otro objeto aparentemente trivial) sólo puede ser identificado como tal en la medida en que las gentes de esa cultura asocien ese objeto a rasgos o situaciones que *nosotros* reconozcamos como importantes o sagrados; de otro modo, no estaríamos en condiciones de entender como sagrada la relación que tales gentes mantienen con ese trozo de madera:

Las formas de vida difieren. Los fines y principios morales son muy variados, pero no infinitos: han de situarse dentro de un horizonte humano. Si no, están fuera de la esfera humana. Si encuentro a hombres que adoran a los árboles, no porque sean símbolos de fertilidad o porque sean divinos, con una vida misteriosa y poderes propios, y porque este bosque está consagrado a Atenas, sino sólo porque están hechos de madera; y si cuando les pregunto porque adoran a la madera me dicen: «¿Porque es madera?», y no me dan ninguna otra respuesta, no entenderé lo que quieren decir. Si son humanos, no son seres con los que pueda comunicarme. Hay una barrera real. No son humanos para mí. No puedo siquiera entender que sus valores sean subjetivos si no puedo concebir en qué consistiría tratar de vivir esa vida (BERLIN, 1958: 11-12).

<sup>15</sup> En cualquier caso, tales criterios deberían atenerse a una distinción puramente procedimental entre razones públicas y privadas que, como ya he sugerido, resulta problemática (CORBÍ, 2012: cap. 4).

La idea general de BERLIN parece ser que, si hemos de conceder a una acción u objeto trivial cierto valor, hace falta *una historia* que vincule tal acción u objeto con ciertos rasgos que, desde *nuestro* punto de vista, mantengan una relación relevante con tal valor. Se podría objetar, sin embargo, que el argumento de BERLIN confunde los medios mediante los que identificamos las prácticas de otra cultura con las condiciones de identidad de las prácticas mismas. Dos cuestiones parecen entrelazarse en esta objeción: *a)* si prácticas tales como la adoración (o cualquier otra que tenga un componente axiológico) tienen condiciones de identidad que sean independientes de la actitud que adopten sus practicantes competentes, y *b)* cómo hemos de acercarnos a las prácticas y valores de una cultura ajena a la nuestra. Respecto a la cuestión *a)*, KORSGAARD niega la existencia de condiciones independientes de identidad y en este punto no hay discrepancia alguna por mi parte. Respecto a *b)*, confío en que la noción de disciplina narrativa que pretendo elaborar a partir de la reflexión de BERLIN nos ayude a responder a esta cuestión. Empecemos, pues, examinando las implicaciones que pueda tener la observación de BERLIN para la individuación de los rasgos morales.

Supongamos que, como he sugerido en mi respuesta a la cuestión *a)*, los rasgos morales que atribuimos al mundo dependen en parte del modo en que respondemos ante el mismo. Esta circunstancia podría hacernos pensar que la propiedad «ser humillante» es tan variable y dependiente de la idiosincrasia individual como «ser nauseabundo» o «ser divertido». Trataré de mostrar, sin embargo, que la individuación de rasgos morales está sujeta a ciertos requisitos que no afectan a estas últimas propiedades. Una persona puede sentir repugnancia ante un trozo de carne podrida, mientras que otro podría reaccionar ante el mismo con indiferencia o, incluso, con placer. La propiedad «ser nauseabundo» está abierta, pues, a un grado significativo de variación de uno a otro individuo o, en un mismo individuo, en función de uno u otro contexto. La misma gente que disfruta de una tapa de anchoas como aperitivo, suele sentir náuseas ante la idea de tomarlas con el café de la mañana. Todo ello es consistente, sin embargo, con un grado significativo de regularidad en la respuesta, pues sólo así pueden identificarse propiedades tales como «ser nauseabundo». Argumentaré, sin embargo, que el tipo de regularidad que sirve para identificar las prácticas de adoración ha de cumplir ciertos requisitos específicos que limitan su variabilidad.

Consideremos, por ejemplo, la propiedad «ser humillante». Esta propiedad es ciertamente compatible con un grado significativo de variación según sujetos y contextos. Casi cualquier acción podría aparecer en ciertas circunstancias como humillante para un sujeto dado y no serlo para otro. La mayor parte de los prisioneros de los campos de exterminio nazi se sentían humillados por la conducta de los guardianes de las SS y, sin embargo, los prisioneros procedentes de la alta aristocracia contemplaban las acciones de sus guar-

dianes con total indiferencia. Nada de lo que los guardianes hiciesen podría ofenderles: la brutalidad de los guardianes era para ellos como el ataque de un perro<sup>16</sup>. Parece, sin embargo, que sólo podemos entender tales cambios si vienen acompañados de una historia que dé cuenta de los mismos, una historia que esté sujeta a ciertos requisitos narrativos.

Al ver a una persona con la estrella de David en el pecho, puedes entender esa situación como humillante, pero sólo en la medida en que sitúes ese hecho en cierto contexto. No se trata de que la estrella de David sea constitutivamente humillante mientras que la esvástica se porte siempre con orgullo. Es imprescindible atender a determinado contexto político y social para poder *entender* siquiera que ciertas acciones resulten humillantes. Es necesario, pues, contar una historia; la historia es en este caso conocida e inquietante. Todos estamos familiarizados con el hecho de que, si bien la estrella de David es un símbolo judío, los nazis decretaron que los judíos debían portarla siempre sobre su pecho para facilitar su identificación y, de ese modo, someterlos a todo tipo de atropellos y vejaciones que incluyeron finalmente la deportación y el exterminio. Podemos sin dificultad entender que, en esas circunstancias, los portadores de la estrella de David vivan esa práctica como humillante.

No resulta difícil, sin embargo, pensar en otros contextos en los que una persona pudiese sentirse orgullosa de llevar la estrella de David y avergonzarse de portar la esvástica. De nuevo, parece que es imprescindible apelar a un conjunto de detalles moralmente relevantes para entender ese orgullo o esa vergüenza. Todo esto sugiere que, si bien hay un grado significativo de flexibilidad respecto a qué acciones pueden identificarse como humillantes, hay un requisito que tal pluralidad debe cumplir: cualquier variación en el juicio que cierta práctica merezca ha de justificarse en términos de una historia o narración que apele a los rasgos moralmente relevantes de la situación de que se trate. Cualquier narración que no cumpla este requisito deberá ser desechada no tanto como insatisfactoria, o falsa, sino como ininteligible, pues no podríamos entender a alguien que dijese, por ejemplo, que llevar la estrella de David en un campo nazi de exterminio le resultaba siempre humillante excepto cuando el prisionero más cercano llevaba tatuado en su piel un número acabado en ocho. No se trata de que podamos considerar falsa tal afirmación, sino que no podemos tomárnosla en serio o, dicho de otro modo, no podemos entender cómo esa circunstancia podría tener la menor relevancia para la valoración moral del hecho que nos concierne. Esta observación no excluye, desde luego, que un rasgo que a primera vista pueda parecer trivial adquiera

---

<sup>16</sup> «Algunos de clase alta, muy alta, permanecían altivos incluso ante los de clase alta. No buscaban “clientes”, no usaban su dinero para sobornar a otros prisioneros ni expresaban esperanza alguna sobre su liberación. El número de estos prisioneros era demasiado pequeño como para permitir generalizaciones. Parece que miraban por encima del hombro a los otros prisioneros casi tanto como despreciaban a la Gestapo. Con el fin de soportar la vida, parecía que habían desarrollado un sentimiento tal de superioridad que nada podía afectarles». (BETTELHEIM, 1981: 58-59).

relevancia moral en un contexto narrativo apropiado. Esto es, al fin y al cabo, lo que permite que la presencia de un trozo de tela amarilla sobre el pecho de una persona constituya un hecho moralmente significativo.

En general, podemos concluir que una acción no puede individuarse coherentemente como humillante si la respuesta correspondiente por parte del sujeto varía independientemente de los rasgos morales que estén en juego. En concreto, podemos decir que una acción sólo puede individuarse como humillante en la medida en que cualquier variación ha de explicarse en función de *un cambio en la trama de rasgos morales que atribuimos a la situación*. Éste es, desde mi punto de vista, el tipo de *disciplina narrativa* que la individuación de los rasgos morales presupone. No parece, en cambio, que haya ningún conjunto de rasgos que cumpla ese mismo papel respecto a propiedades como «ser nauseabundo» o «ser divertido», es decir, no hay ningún conjunto de rasgos de la situación que restrinjan el tipo de cambios que inteligiblemente pueda sufrir una persona respecto a si considera que X es nauseabundo o divertido. Veamos ahora cómo afecta esta disciplina narrativa a la existencia de principios universales y, en concreto, a la idea de que un sujeto se ve reducido a un amasijo de impulsos inconexos si su vida no está gobernada por este tipo de principios.

#### 4. DISCIPLINA NARRATIVA, PROYECCIÓN Y CARÁCTER

La disciplina narrativa de los rasgos morales parece presuponer cierta habilidad epistémica por parte del sujeto, a saber: la capacidad de proyectar su respuesta ante una situación particular a otras situaciones relevantemente similares. Este modo de proyección está lejos de proporcionarnos principios universales, mas no por ello nos aboca al tipo de voluntad particularista que KORSGAARD menciona. El argumento de KORSGAARD en favor de que la elección de una voluntad libre ha de tener la forma de una ley (universal) requiere que, en ausencia de leyes universales, el carácter del sujeto se vea reducido a un conjunto de impulsos inconexos. Defenderé, por el contrario, que la disciplina narrativa de los rasgos morales nos obliga a reconocer la existencia de un orden normativo en el carácter mismo de un sujeto. Elucidaré, después, el tipo de actitud epistémica que hace posible el reconocimiento de ese orden y que irá más allá de la voluntad particularista que KORSGAARD postula sin por ello comprometernos con la existencia de principios universales. De este modo, parece que la disciplina narrativa de los rasgos morales nos permite prescindir de los principios universales sin renunciar por ello a cierto orden en el gobierno de nuestras vidas. Otra consecuencia significativa de esta reflexión es que nos permitirá dar cuenta del papel que juegan los rasgos del carácter en la deliberación en primera persona.

Recordemos, con este propósito, la fotografía de la niña vietnamita caminando desnuda por el centro de una carretera con los soldados al fondo y

una nube de humo que cierra el horizonte. Si la miramos de nuevo, ¿no nos sentimos acaso inclinados a exclamar: «Esto no debería ocurrir nunca más»? Mas, ¿a qué se refiere «esto» y cuál es la fuerza de ese «debería»? El impacto que tuvo esa fotografía sobre los ciudadanos de los países occidentales no es ajeno al hecho de que mostrase el sufrimiento de una niña en *particular*. Parece claro, sin embargo, que si alguien se siente inclinado a gritar: «¡Esto no debería ocurrir nunca más!», la referencia de «esto» no puede limitarse al sufrimiento de esa niña, sino que ha de ir más allá de su caso particular. Podemos pensar en dos modos en los que ese ir más allá, esa proyección, ha de proceder. Por un lado, «esto» alude a la niña vietnamita que aparece en la fotografía, pero su referencia se extiende inevitablemente a muchas otras personas en una situación relevantemente similar. Si alguien interpretase la exclamación como expresando una preocupación exclusiva por esa niña, sin interesarse por el destino del resto de los niños (o, en general, de cualquiera otra persona en una situación relevantemente similar), su exclamación se situaría claramente fuera del espacio moral, no habría manera de entenderla como un movimiento dentro de ese ámbito. Parece, pues, que el impacto que una experiencia particular de daño pueda tener sobre una persona depende de su habilidad para atender al sufrimiento de algunas personas particulares junto con su habilidad para proyectar esa preocupación sobre otras personas en una situación relevantemente similar.

Hay, no obstante, una segunda dirección en la que la experiencia de un sujeto moral ha de ir más allá del caso particular: quien dice «¡Nunca más!» no puede interpretar su respuesta como *meramente idiosincrática*, sino que alude al modo en que *cualquier* persona respondería ante esa situación. Si tomamos la respuesta de Occidente ante la difusión de la foto de la niña vietnamita como modelo para interpretar las condiciones que nos permiten entender una respuesta como moral, podemos concluir que la mirada moral requiere de una forma de atención que podríamos denominar proyectiva: *el sujeto se centra en el caso particular pero de tal modo que se siente impulsado a proyectar su preocupación más allá de ese caso hasta alcanzar otros casos relevantemente similares, y no porque el sujeto sea de un modo u otro, sino porque es lo que cualquiera haría*. Esta forma de atención es de vital importancia en el ejercicio de la disciplina narrativa propia de los conceptos morales, pues en nuestro proyectar de un caso a otro no podemos dejar de establecer diferencias y similitudes en función de los rasgos morales que estén presentes en una u otra situación, cualquier otro modo de proyección sería arbitrario desde el punto de vista de nuestras prácticas morales. Vemos pues que, en contra de lo que KORSGAARD propone, el caso particular no se percibe en la experiencia moral como una mera ejemplificación de un patrón general ni tampoco como un caso aislado o idiosincrático, sino como parte de un tejido de proyecciones sujeto a cierta disciplina narrativa.

La noción de proyección que ahora propongo difiere en un aspecto fundamental del concepto homónimo desarrollado por las teorías subjetivistas de

la moralidad<sup>17</sup>. Estas teorías explican nuestra tendencia a atribuir rasgos morales al mundo como una proyección de nuestras experiencias psicológicas. Se da por sentado en este modelo que el contenido de tales experiencias está determinado independientemente del proceso de proyección; por el contrario, la noción de proyección que ahora reivindico está lejos de postular que el contenido de nuestros juicios morales esté determinado por medios ajenos a la propia proyección, sino que su propósito es subrayar más bien que el contenido de conceptos morales tales como cruel, humillante, generoso, etc., sólo queda determinado por las proyecciones que estemos dispuestos a realizar de uno a otro caso particular. Estas habilidades proyectivas, así como las disciplina narrativa a la que están sujetas, no sólo imponen un orden en los rasgos de carácter del sujeto que así reflexiona, sino que afectan a la relevancia que los rasgos del propio carácter puedan tener en la deliberación en primera persona.

La noción de carácter alude, en este contexto, a las expectativas, proyectos y compromisos que una persona pueda tener o adquirir, incluyendo naturalmente sus vínculos personales<sup>18</sup>. La cuestión que ahora me interesa es si un modelo de deliberación práctica basado exclusivamente en principios universales podría dar cuenta del papel del carácter en la deliberación práctica en primera persona.

Parece claro que si los principios universales fuesen el único punto de apoyo de la deliberación moral, los rasgos de carácter deberían formar parte del antecedente de tales principios y, consecuentemente, el sujeto debería concebirllos como una circunstancia adicional a tener en cuenta en su deliberación o, dicho de otro modo, como un *mero hecho* acerca de sí mismo, como lo pueda ser el color de sus ojos o su estatura. Es fácil ver, sin embargo, que un sujeto no puede relacionarse de ese modo con su propio carácter. Es cierto que un sujeto ha de articular la respuesta a una situación moral particular *a partir de los rasgos de su carácter*, pero no puede ver tales rasgos simplemente como un conjunto de datos a tener en cuenta en su deliberación, pues ellos mismos están sometidos a examen en el propio proceso deliberativo en el que el sujeto se halla inmerso, dado que parte de su respuesta puede consistir precisamente en tratar de modificar algún aspecto de su carácter.

Consideremos para ilustrar esta circunstancia el caso del inversor que busca consejo acerca de cómo invertir una parte de su capital. Parece claro que cualquier decisión sobre este asunto ha de atender a tres valores fundamenta-

<sup>17</sup> Korsgaard se compromete explícitamente con este tipo de teorías. De hecho, ese compromiso es parte central de su defensa de un realismo procedimental y no sustantivo (KORSGAARD, 2000: sec. 1.4.4, 3.1.1-2).

<sup>18</sup> La transición entre lo particular y lo general en este caso se entenderá de un modo u otro según la teoría filosófica que uno suscriba; en mi propuesta, sostengo que tal transición es fruto del tejido de proyecciones al que he aludido anteriormente, pero no es necesario comprometerse con esta teoría particular para dotar de un mínimo de unidad al conjunto de elementos que he dado en agrupar bajo el concepto de carácter.



les: seguridad, liquidez y rentabilidad. Alguien podría ciertamente justificar su elección de uno u otro producto financiero a la luz de rasgos triviales desde un punto de vista financiero (p. ej., el atractivo del diseño de un folleto o el corte de la corbata del asesor), pero en tal caso se situaría fuera del espacio de una deliberación propiamente financiera. Se sigue que hay (al igual que ocurre con los conceptos morales) un entramado de rasgos financieros a cuya luz han de justificarse las decisiones del inversor si éstas han de entenderse como movimientos en el seno de tal proceso deliberativo. Podemos, pues, concluir que la deliberación financiera está sujeta a cierta disciplina narrativa. Parece claro, no obstante, que la relevancia de cada uno de los rasgos financieros ha de ser ponderada en función del *perfil o carácter financiero del propio inversor*: un inversor conservador preferirá limitarse a inversiones seguras, aunque de ese modo vea disminuida su liquidez y rentabilidad, mientras que un inversor más agresivo ordenará estos tres valores del modo inverso. Estas dos situaciones constituyen los dos extremos de un amplio espectro en el que se supone que cada inversor particular ha de situarse. Una posibilidad que el inversor tiene siempre abierta es precisamente la de revisar su perfil inicial a la luz de las alternativas disponibles. Puede que en un contexto en el que los productos más seguros ofrezcan una rentabilidad relativamente generosa, el inversor conservador no se vea inclinado a revisar su perfil financiero; mientras que en una situación en la que los productos más seguros ofrezcan una escasa rentabilidad, tal vez esté dispuesto a adoptar un perfil más agresivo. Y, dado que la posibilidad de revisar al propio carácter financiero parece constitutiva de la deliberación en tal campo, se sigue que el inversor no puede concebir coherentemente su carácter financiero como un mero hecho al modo en que lo es la rentabilidad que ofrece cierta emisión de bonos, sino más bien como un aspecto de sí mismo que puede revisar (o confirmar) como parte del propio proceso deliberativo.

Una consecuencia de todo ello es que, respecto a las inversiones, no hay una única respuesta a la pregunta «¿Cómo debe uno invertir?». En primer lugar, porque cualquier respuesta ha de ser relativa al perfil financiero de cada inversor y, en segundo término, porque el inversor mismo puede plantearse la posibilidad de revisar su perfil financiero a la luz de las alternativas disponibles. Todo ello es compatible, sin embargo, con que haya decisiones que sean erróneas desde un punto de vista financiero. Lo que importa desde el punto de vista de la disciplina narrativa de los rasgos financieros (o morales) no es la posibilidad del desacuerdo, sino que tal desacuerdo se ajuste a los requisitos que tal disciplina impone. El desacuerdo sólo resulta escandaloso si nos comprometemos con la concepción dividida del sujeto, pues, desde esa perspectiva, es difícil entender cómo puede haber desacuerdo sin que se haya producido algún error en la deliberación, pero acabamos de ver cómo podemos renunciar a tal visión del sujeto sin vernos por ello reducidos a un amasijo de impulsos inconexos.

## 5. CONCLUSIONES

En este escrito he tratado de articular una defensa del particularismo moral que consta fundamentalmente de cuatro pasos. En primer lugar, he argumentado que la propuesta de KORSGAARD, a pesar de su afán por distanciarse de la concepción dividida del sujeto, no deja de estar comprometida con la misma. Un aspecto de ese compromiso, y en esto consistiría el segundo paso, estriba en que su defensa de la indispensabilidad de los principios universales para la deliberación práctica presupone, según hemos visto, un compromiso con tal concepción del sujeto. Sólo bajo ese compromiso cabe esperar que el sujeto cuya voluntad no se da una ley a sí misma, quede reducido a un amasijo de impulsos inconexos y, por tanto, se vea desposeído de la condición misma de sujeto. Tal sería la consecuencia de lo que KORSGAARD ha dado en llamar una voluntad particularista que queda limitada al caso particular, sin que sea legítimo trenzar vínculo alguno con otros casos.

Estos dos pasos vendrían a subrayar tan sólo una inconsistencia interna en la propuesta de KORSGAARD, pero no constituyen por sí mismos un argumento positivo en favor del particularismo moral. Con el fin de avanzar en ese proyecto, y dar así un tercer paso, he defendido que los rasgos morales, a diferencia de otros rasgos que también parecen depender de nuestra actitud ante el mismo tales como «ser nauseabundo» o «ser divertido», están sometidos a cierta disciplina narrativa por lo que quien atribuye un rasgo moral determinado a una situación sólo puede hacerlo si atiende debidamente al entramado de rasgos moralmente relevantes que la articulan. El ejercicio de esta disciplina narrativa requiere de una forma peculiar de atención que, si bien ha de dejarse concernir por el caso particular, no puede quedar confinada al mismo y ha de proyectarse a otros casos relevantemente similares, donde la noción de relevancia ha de fijarse a su vez en función de los rasgos del entramado moral que cada situación posea. El sujeto moral emerge, por tanto, como un sujeto capaz de ese modo disciplinado de proyección y, por tanto, como alguien cuyos rasgos de carácter están sometidos a cierta disciplina normativa. Alcanzamos de este modo una forma de orden que no deriva de la adopción de principios universales y, sin embargo, evita que nos transformemos en un amasijo de impulsos inconexos, por lo que el dilema que KORSGAARD quería utilizar en favor de la indispensabilidad de los principios universales se desvanece ante la aparición de una manera de ser sujeto, de lograr un grado de orden y de unidad, que no requiere del concurso de los principios universales.

La crítica de la propuesta de KORSGAARD culmina, sin embargo, en un cuarto paso, a saber: con un argumento que muestra que los principios universales no sólo son prescindibles, sino que difícilmente pueden jugar un papel central en la deliberación en primera persona, que es la que se halla en el

centro de la propuesta de KORSGAARD. La razón es que nadie duda de que los rasgos del carácter de un sujeto han de tenerse en cuenta en su deliberación moral, pero el sujeto no se relaciona con tales rasgos como meros hechos acerca de sí mismo que pudiesen aparecer en el antecedente de un principio, pues es constitutivo del proceso de deliberación práctica que la conclusión que se derive de la misma pueda conllevar una revisión de uno u otro aspecto de su carácter. Esta relación con el propio carácter es la que cabe esperar desde la propuesta particularista que he esbozado y parece difícil de integrar en un análisis de la deliberación moral que descansa exclusivamente en el hecho de que la voluntad se dé una ley a sí misma.

## BIBLIOGRAFÍA<sup>19</sup>

- BERLIN, I., 1958: *The Crooked Timber of Humanity*, Princeton: Princeton University Press.
- BETTELHEIM, B., 1981: *Surviving and Other Essays*, New York: Alfred A. Knopf.
- BLACKBURN, S., 1998: *Ruling Passions*, Oxford: Oxford University Press.
- CORBÍ, J. E., 2006: «Moral Emotions, Principles, and the Locus of Moral Perception», *European Journal of Analytic Philosophy*, 2: 61-80.
- 2012: *Morality, Self-Knowledge, and Human Suffering*, New York: Routledge.
- DANCY, J., 2006: *Ethics without Principles*, Oxford: Oxford University Press.
- DUNN, R., 2006: *Values and the Reflective Point of View: On Expressivism, Self-Knowledge and Agency*, Aldershot, UK: Ashgate.
- GUESS, R., 2000: «Moralidad e identidad», en KORSGAARD, 2000: 235-246.
- HOOKE, B., y LITTLE, M., 2003: *Moral Particularism*, Oxford: Oxford University Press.
- HUME, D., 1976: *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid: Editora nacional. Trad. Félix Duque.
- KANT, I., 1969: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid: Alianza. Trad: Felipe Martínez Marzoa.
- 1996: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona: Ariel. Trad.: José Mardomingo.
- KORSGAARD, C., 2000: *Las fuentes de la normatividad*, México: Unam. Trad.: Laura Lecuona y Laura E. Manríquez.
- 2002: «Internalism and the Sources of Normativity», en PAUER-STUDER, H. (ed.), *Constructions of Practical Reason: Interviews on Moral and Political Philosophy*, Stanford: Stanford University Press. Citada por la versión revisada: <http://www.people.fas.harvard.edu/~korsgaard/CPR.CMK.Interview.pdf>.
- 2009: *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*, Oxford: Oxford University Press.
- MORAN, R., 2001: *Authority and Estrangement. An Essay on Self-Knowledge*, Princeton: Princeton University Press.

<sup>19</sup> Las citas han sido traducidas por el autor de este escrito, excepto en los casos en el que la referencia bibliográfica aparece en castellano.

NAGEL, T., 2000: «La universalidad y el yo reflexivo», en KORSGAARD, 2000: 247-258.  
SCHNEEWIND, J. B., 1998: «Korsgaard and the Unconditional in Morality», *Ethics*,  
109/1: 36-4.

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

— 2000: «La historia, la moralidad y la prueba de la reflexión», en KORSGAARD,  
2000: 259-268.