

¿Tiene que Aceptarse como Necesario Costo de una Moral Racional la Exclusión de los Intereses de la Propia Voluntad?

Luis Eduardo Hoyos Jaramillo
Universidad Nacional de Colombia

Quisiera que el presente escrito fuera tenido como una contribución, compuesta *ad hoc* (esto es, por mor de la discusión, principalmente), al interesante debate que la revista *Ideas y Valores* ha promovido a propósito de la interpretación prudencial del imperativo categórico (IC) propuesta recientemente por el profesor Alejandro Rosas¹. Según esta interpretación, el IC es un test efectivo que sirve para evaluar la inmoralidad de una máxima o regla individual de acción debido a que, al pretender universalizarla, ésta contradice los intereses de la propia voluntad. Así, la contradicción que tiene lugar en el caso de la máxima de obrar inmoral que pretende ser universalizada, no es una *contradicción lógica* que descansa en el hecho de que no “podemos pensar” dicha universalización sin contradicción, sino que se trata más bien de una *contradicción de la voluntad*, pues lo que ha de ser enfatizado es que la máxima del obrar inmoral no se “puede querer” como universal sin incurrir, *ipso facto*, en contradicción con los intereses de la propia voluntad. Es decir, la máxima del obrar inmoral no pasa un test (racional) prudencial.

Contra esta interpretación han reaccionado los profesores Lisímaco Parra y Juan José Botero,² con la intención de defender la necesidad de restituir el valor de la contradicción lógica (o llamada interna) en la argumentación moral kantiana, pues solo en el caso en el que una máxima de obrar “no puede ser pensada” sin contradicción consigo misma al pretender ser universalizada, puede hablarse propiamente de una contravención de lo que ha de ser tenido estrictamente como moral (y no meramente como prudencial). Aunque las posiciones de Parra y Botero difieren algo entre sí, tienen en común una irritación,

¹ A. Rosas: “Universalización Moral y Prudencia en Kant”. En: *Ideas y Valores*. No. 102. Dic. 1996, (pp. 104-111). Del mismo autor: “Prometer en Falso: La Contradicción Práctica y el Imperativo Categórico”. En: *Ideas y Valores*. No. 103. Abril. 1997, (pp. 1-9).

² L. Parra: “‘Poder pensar’ y ‘Poder Querer’: Acerca de Moral y Prudencia en Kant”. En: *Ideas y Valores*. No. 102. Dic. 1996, (pp. 112-119). J. J. Botero: “¿Desmoralizar la Promesa?”. En: *Ideas y Valores*. No. 103. Abril. 1997, (pp. 79-85).

diversamente motivada, contra una versión prudencial, o referida a los intereses propios, del IC, como la ofrecida por Rosas. Para Parra esto contradiría la expresa intención de Kant de fundamentar la moral prescindiendo de toda referencia al interés personal, y para Botero, la interpretación prudencial no permitiría explicar el hecho de que la ética kantiana es, en una no insignificante medida, una reacción a la ética de las pasiones, los sentimientos, también por supuesto del interés, elaborada por Hume. El primer argumento es, pues, básicamente exegético y el segundo, hasta cierto punto, histórico-filosófico.

No es mi propósito desarrollar a plenitud mi posición respecto al problema en discusión, sino sólo puntualizar lo que considero debe ser central en ella con el objeto de que el debate no se detenga. Después de todo, como sostenía con razón el mismo Kant, no existe la filosofía sino el filosofar y éste, a su vez, parece estar abocado por su propia naturaleza a la necesidad de debatir, y no necesariamente de concluir.

Mi contribución a la discusión a la que se nos ha invitado se puede resumir en una respuesta negativa a la pregunta –algo aparatosa para un título, lo reconozco– que encabeza este escrito. No, no creo que tenga por qué aceptarse como necesario costo de una moral racional, como la que quiere formular Kant, la negación o exclusión de los intereses de la propia voluntad. Es más, sospecho que tampoco se pueda. Quiero defender no sólo esta respuesta negativa, sino también mi convicción de que esta pregunta compendia lo que considero central en el debate que nos ocupa.

La interpretación prudencialista, o basada en el interés propio, del IC, está básicamente interesada en mostrar que éste, como principio para la convalidación moral de una regla de acción, se puede (y, en el fondo, se tiene que) entender en términos de lo que podría llamarse *racionalidad utilitaria*, la cual no sólo *no excluye*, sino que considera la búsqueda del bienestar propio como muy pertinente a todo lo que tenga que ver con la moral. Con todo, para algunos, de aquí a una *reducción* del principio central de la filosofía moral kantiana al craso egoísmo, no hay más que un pequeño brinquito. De hecho, una de las versiones más citadas, casi considerada como standard, de esa interpretación, es la de Schopenhauer, quien, tratando de responder a la cuestión de lo que podría significar la fórmula verbal “poder querer” en la primera exposición del IC, redujo el principio básico de la filosofía moral kantiana a la llamada “regla de oro” de la acción prudencial: “no hagas a los otros lo que no quieras que te hagan a ti mismo”³. Para Schopenhauer, visto así, un principio (racional)

³ Cfr. A. Schopenhauer: *Die Beiden Grundprobleme der Ethik. Über die Grundlage der Moral*. § 7 (pp. 683 ss). En: Tomo III de las *Sämtliche Werke*, ed. por W. F. von Löhneysen. Frankfurt 1986. Rosas es consciente de la antigüedad de esta interpretación y de la crítica a que ha sido sometida (cfr. Rosas 1997, p. 2).

semejante no puede ser tenido como genuino fundamento de la moral por estar basado esencialmente en el egoísmo. De ahí, entre otras razones, su desconfianza profunda respecto de la búsqueda de una fundamentación racional de la moral y su alegato filosófico a favor del que para él es el único fundamento no-egoísta de la acción moral: el sentimiento de la compasión (el abandono de sí mismo y la adopción del sufrimiento ajeno como propio, la identificación con el otro).

Es evidente que la asimilación del IC a la regla de oro del actuar prudencial es exagerada. Al mismo tiempo, una crítica como la de Schopenhauer descansa en el hecho de que, para él, la racionalidad es, y no puede menos que ser, siempre instrumental. Así, lo interesante de una discusión en torno a la interpretación prudencialista del IC reside, a mi modo de ver, en estos dos asuntos, que ya se pueden ver anticipados en la anterior alusión a Schopenhauer; a saber: primero, en las razones de la exageración mencionada, y, segundo, en el status de la racionalidad moral. Mi tesis es que 1) Kant mismo es responsable de la exageración que subyace a la interpretación prudencialista, tal como la he expuesto (esa exageración se puede resumir en la ecuación: 'IC' = 'regla de oro del obrar prudencial' = 'referencia al interés propio' = 'egoísmo'); y, 2) la filosofía moral kantiana no está en condiciones de escapar a la situación aporética en la que se halla su determinación de los standards de racionalidad moral, de acuerdo con el IC, pero también con el papel que Kant asigna a la acción motivada "por deber". Esa determinación está tremendamente influenciada por unos presupuestos que se hallan lejos de tener que ser aceptados como racionales, sin más, y de aquí se sigue como tarea (pero no sólo de interpretación) el establecimiento o definición de otros standards, basados, seguramente, en otros presupuestos (es decir, se trata de un cuestionamiento de los presupuestos kantianos que yacen a la base de la particular pretensión de racionalidad de su fundamentación ética). Entro a ampliar esta doble tesis.

Parra sostiene que la versión prudencialista de Rosas es unilateral, por enfatizar excesivamente el aspecto del "poder querer" en la primera exposición del IC y desatender el criterio lógico relacionado con la "imposibilidad de pensar" sin contradicción la universalizabilidad de una máxima del obrar inmoral. Y no le falta ahí algo de razón; aunque yo no creo que ese énfasis sea menor en Kant, por lo menos en la segunda parte de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*⁴. Lo que a Parra le choca en esta versión es que el énfasis en la referencia a los intereses de la voluntad propia disminuye, si no es que anula, la importancia y necesidad de "criterios objetivos" que deben ser llenados a la hora de pretender universalizar una máxima. Así, aunque *expressis verbis* no

⁴ No creo que sea necesario dar apoyo textual a este aserto. En adelante, refiero la *Fundamentación* con la abreviatura *GMS* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*). En: *Kants Werke*. Akademie-Ausgabe. Berlín 1968. T. IV.

haya en la interpretación de Rosas una reducción del IC al egoísmo (como sí es el caso en Schopenhauer), de esa lectura se sigue forzosamente una suerte de disolución de la clara diferencia que debe haber, según Kant, entre criterios subjetivos prudenciales del obrar y criterios objetivos para examinar si una máxima es universalizable o no. Estos últimos son establecidos únicamente por referencia al “poder pensar” sin contradicción la máxima del obrar particular como válida universalmente. Los criterios objetivos *excluyen*, necesariamente, toda referencia a intereses particulares, pues la mera disolución de la línea fronteriza entre aquéllos y la referencia a intereses particulares, lleva a la confusión de las razones prudenciales del obrar con las morales. Parra sostiene que esta confusión es equivalente a afirmar que Kant se contradice, ya que para él lo prudencial y lo moral deben estar claramente diferenciados (cfr. Parra 1996, pp. 113; 115 s.). La renuncia a aceptar que Kant se contradice parece no solo importarle a Parra por razones exegéticas. Aunque él diga poco sobre las verdaderas razones de su resistencia en contra de una presunta contradicción de Kant en este contexto, se puede entrever en su réplica que lo que verdaderamente le preocupa es que la disolución de la férrea línea divisoria entre lo prudencial y lo moral amenaza con la *reducción* de los principios de la moral a motivaciones fundadas en intereses meramente egoístas. Es decir, se trata del miedo a una conclusión tan exagerada como la que extrajo Schopenhauer.

El asunto es que a esa exageración invita el mismo Kant; pero ella es, al mismo tiempo, injustificada, y esto último *incluso en términos kantianos*. A la conclusión exagerada invita Kant al excluir, absolutamente, toda motivación de orden utilitario o interesado para las acciones con valor moral intrínseco. Es evidente que en esa exclusión juega un importante papel el criterio de la autonomía moral individual: acciones motivadas por interés o buscando estos o aquellos otros fines no pueden ser tenidas como autónomas. Pero como la acción moral debe tener, como cualquier acción, una causa, era necesario acometer la tarea de hallarla buscando, al mismo tiempo, que ella cumpliera con la condición de poseer ese valor moral intrínseco o no dependiente de algo exterior a sí misma. En ese orden de ideas, Kant privilegió la acción motivada internamente “por deber” (“*aus Pflicht*”) como la acción provista de genuino valor moral. Esto sugiere una correlación entre ‘moral racional’, ‘autonomía’ y ‘acción motivada por el deber’. Pero esa correlación no se puede justificar, sin más, pues, ¿qué nos impide pensar que la así llamada acción motivada “por deber” (y no simplemente “conforme al deber” –“*pflichtmäßig*”–, según la conocida expresión de Kant) está, a su vez, condicionada por un motivo diferente que no nos es conocido? Quiero decir, puede ocurrir que creamos estar haciendo algo “por deber”, pero en realidad lo estemos haciendo por otra razón, como el temor a ser castigados (que fue, supongamos, introyectado en la infancia y no

lo *notamos* cuando *creemos* actuar “por deber”). El expediente que se quiere introducir con la diferencia entre “por” y “conforme a” no ayuda a resolver esta dificultad. La teoría de la acción moral no puede dar la espalda a restricciones importantes de la cognoscibilidad sobre el verdadero motivo de las acciones o sobre las verdaderas intenciones, y más aún cuando se trata de motivos o intenciones que se consideran ellas mismas “incondicionadas”. Viéndolo bien, la teoría de la autonomía o de la libertad práctica, tampoco le puede dar la espalda a estas restricciones de la cognoscibilidad, pues esto supondría una concepción de la realidad de la libertad no convalidada cognitivamente y tal cosa es, en términos kantianos, dogmatismo. Nada, salvo una decisión de tipo dogmático, impide pensar que eso que Kant llama “incondicionalidad” de la causa de la acción que se tiene como genuinamente moral, sea simplemente desconocimiento o inconsciencia respecto de lo que la condiciona.

La única razón que Kant tuvo para privilegiar la acción “por deber”⁵ como genuinamente moral (y “racional”, según el standard que él quiere imponer) está, me parece, en que ella es *contraria* a nuestras inclinaciones de orden natural. Esto está ligado, principalmente, a una valoración sumamente negativa de tales inclinaciones; pero esa valoración negativa, que no siempre es explícita sino que opera como presupuesto en la moral kantiana, no es defendible como racional, así sin más. Muy pronto supo reconocer Schiller que a la base de la concepción del deber de la filosofía moral kantiana había no sólo tremendas exigencias de carácter ascético y renunciador, sino además una idea del carácter de las inclinaciones humanas de acuerdo con la cual el hombre no podía ser más que tenido por un ser demasiado débil y tal vez no digno de mucho respeto⁵. Creo que al menos el espíritu básico de esta queja debe ser atendido, pues si se lo mira con cuidado, la opción kantiana por la correlación: ‘moral racional’, ‘autonomía’ y ‘motivación del obrar por deber’ (= ‘exclusión de toda inclinación’) es una opción que no es defendible racionalmente, sin más. Yo creo que es una opción idiosincrática, pietista. No es este el lugar para examinar esa correlación, ni esta última tesis, que sólo quiere ser provocativa. Sólo me interesa mostrar en qué medida dicha correlación está ligada a la exageración que he planteado y que lleva a que se corra el riesgo, temido por muchos, de que cualquier referencia al interés personal en la ética (racional) conduce a la concepción según la cual la ética se basa en intereses egoístas, pues si se parte de la base que los motivos genuinamente morales deben ser *contrarios* a (y *excluyentes* de) todo interés o inclinación personal, cualquier posible referencia de un motivo que quiere ser tenido como moral, al interés personal, queda no sólo descartada inmediatamente como candidato apto para la fundamentación de la moral, sino que también cae bajo la sospecha de contravenir la (genuina) moralidad. Pero

⁵ Cfr. F. Schiller: *Über Anmut und Würde*. En: *Sämtliche Werke*, ed. por O. Harnack. T. IV. Leipzig., (esp. pp. 117 ss.)

esto último no tiene porqué ser así forzosamente, así como, analógamente, del hecho de que un ser esté interesado en sí mismo y su bienestar tampoco se sigue que sea egoísta. Una cosa es comer la propia comida para sentirse a gusto (o para conservar la propia salud) y otra cosa es comerse la comida de los otros.

Pero la exageración en cuestión no solo es provocada por el mismo Kant, sino que, curiosamente, es injustificada en términos kantianos. La razón es muy simple. Ante todo, se debe tener claridad sobre el hecho de que la *referencia* al interés propio en el IC no tiene porqué confundirse con el hecho de que el interés propio, y sólo el interés propio, es el *principio* de la acción moral. Una vez supuesta tal diferencia, se debe tener en cuenta que el IC, además de ser test para el examen de la moralidad o inmoralidad de una regla de acción y de ser principio básico de la moralidad, expresa *condiciones de posibilidad* del obrar moral para seres que son racionales y que, además, están dotados de una voluntad que no necesaria ni directamente (digamos, por definición) es siempre racional⁶. Si el ser racional y volitivo que es agente moral fuera sólo y directamente racional, no sería necesario ordenarle o mandarle (*imperarle*) que someta sus reglas de acción al examen de la universalización, pues ésta se daría automáticamente con el solo hecho de que él, como ser única y completamente racional, actúe. Pero si, por otra parte, este ser que no es única ni completamente racional, no estuviera en condiciones de obrar en conformidad con máximas del obrar individual que pueden ser universalizables, esto es, en conformidad con el IC, entonces éste último no tendría ningún sentido. Ahora bien, para que tal posibilidad se dé, es necesario que haya un principio que permita ligar lo individual con lo universal, lo subjetivo con lo objetivo. Pensando en este principio fue que Kant optó, creo, por la fórmula verbal “poder querer”. Esto es, el criterio según el cual una máxima del obrar individual “puede ser querida” como ley que rija universalmente supone que, aunque los móviles volitivos *no* son directa ni necesariamente racionales, tampoco por ello son

⁶ Como es sabido, Kant concibe la voluntad bajo características duales: la una *objetiva* y la otra *subjetiva*, por así decir; o, si se prefiere, la característica de ser *completamente concordante con la razón* y la de *no ser completamente concordante con la razón*. De acuerdo con lo primero, la voluntad de un ser racional es la facultad de obrar según “la representación de las leyes o los principios” (*GMS*, p. 412). Así concebida, la voluntad es “una facultad de elegir sólo aquello que la razón, independientemente de la inclinación, reconoce como prácticamente necesario, es decir, como bueno.” (op. cit. loc. cit) De acuerdo con lo segundo, la voluntad no es “completamente concordante con la razón”. En este caso ocurre que, si bien la voluntad puede reconocer como moralmente necesaria y objetiva determinada ley, no la sigue necesariamente en conformidad con el querer, sino que es forzoso *mandarle* que lo haga. Este es, para él, el caso del hombre (op. cit., p. 413).

directa y necesariamente *contrarios* a la racionalidad, en un sentido que obligue a excluirlos o negarlos radicalmente cada vez que pretendemos que algo valga universalmente. ‘Racional’ quiere decir aquí: ‘apto para ser universal’; lo cual no significa necesariamente: ‘contrario o excluyente de la inclinación volitiva’. Por tanto, si el IC expresa condiciones de posibilidad del obrar moral, esto es, si el IC tiene algún sentido en general, tiene que haber alguna forma de pensar la posibilidad de que la pretensión de universalidad no sólo no excluya el interés propio, sino que se concilie, se refiera a él. De ahí que, en términos kantianos, una oposición irreconciliable entre interés individual y pretensión de universalidad sea injustificada.

No es que Kant se contradiga, sino que se halla en una situación aporética creada por él mismo y sus presupuestos. Esta situación aporética se puede caracterizar brevemente así: Kant necesita excluir los motivos subjetivos y las inclinaciones (los intereses propios, etc.) de la fundamentación de la moral para poder concebir lo que él considera provisto de valor moral intrínseco o en sí mismo. De ahí también la exclusión mutua de “motivos subjetivos” y “criterios objetivos” para el examen de la moralidad de una máxima. Pero, al mismo tiempo, esta exclusión no se justifica, en términos kantianos, ya que, de ser aceptada, el IC no enunciaría condiciones de posibilidad del obrar moral y entonces carecería de sentido⁷.

¿Cómo salir de esta situación aporética? Yo no estoy muy seguro de que sea posible con el instrumentario kantiano. Una posibilidad puede abrirse en la redefinición de los standards de racionalidad en una ética con pretensiones racionales. Por este camino –que es el que me parece estar avizorando Rosas, de ahí su referencia a Hare y a Rawls– no deja de ser interesante, por supuesto, el IC kantiano. Así las cosas, creo que el IC se puede tener perfectamente como test para el examen de la moralidad de una máxima del obrar, sobre la base del criterio definido por el “poder querer” de que ésta sea universalizable, si, y sólo si, se renuncia a una *oposición irreconciliable* entre moral racional e intereses de la propia voluntad. Ahora bien, no creo que la renuncia a esta oposición tenga que conducir a una *reducción* de la moral racional a los dictados de los intereses de la propia voluntad. Parte importante de la tarea de redefinir los standards de racionalidad moral está en considerar que la *referencia* (el

⁷ El ‘sentido’ del IC, dado por el hecho de que él expresa condiciones de posibilidad del obrar moral, no tiene que ver con su ‘eficacia’ para producir un obrar moral. Se trata sólo de que si, por contra, se considera que el IC no enuncia o no es concordante de algún modo con condiciones de posibilidad del obrar moral, entonces de aquí se seguiría que o bien no es posible actuar conforme a él, o bien a él (y al ‘ideal’ de la moralidad en general) le es indiferente no solo la ‘realidad’, sino incluso la ‘posibilidad’ de la acción moral. Y esto no me parece que tenga sentido a la hora de fundamentar o formular una moral.

tener en cuenta) a los intereses particulares, a eso que Kant llamó las inclinaciones, es perfectamente *compatible* con la racionalidad. Esto era, creo, lo que Schiller –sin abandonar del todo el “paradigma filosófico-moral” kantiano– vislumbraba con su “educación estética del hombre”: una depuración, un cultivo de las inclinaciones, para no tener que reprimirlas o excluirlas.

Ahora, ¿puede considerarse igualmente interesante o valioso el IC dentro de una moral racional que persigue standards de racionalidad diferentes a los kantianos, si se toma en consideración el otro criterio para el examen de la universalizabilidad de una máxima, esto es, el criterio de “poder pensar” la máxima sin lo que en nuestra discusión se ha llamado *contradicción interna*? Yo creo que sí es posible, aunque sin “pedirle peras al olmo”. Me explico. Es correcto sostener que la contradicción de la máxima inmoral sometida al criterio del “poder querer”, cuando esta máxima pretende ser universalizada, es diferente a la contradicción de la máxima inmoral sometida al “poder pensar” que valga universalmente. Pero de esta diferencia no se sigue, ni una *oposición* de ambos criterios, ni –lo que Rosas desea– la completa *inoperancia* del último criterio. Esta inoperancia sólo se sigue si el test del “poder pensar” se concibe únicamente bajo un standard de racionalidad meramente lógico. Pero si la no contradicción (lógica) se inscribe, además, dentro de otro parámetro, resulta de ello no sólo su operancia como tal, sino también la posibilidad de que se *complemente* con el test basado en el criterio del “poder querer”. Esto vale al menos respecto del ejemplo de la llamada “promesa en falso”, donde creo que el análisis de Rosas fracasa.

Rosas lleva a cabo la reconstrucción crítica de un argumento de Searle conducente a mostrar que la promesa en falso lleva a una contradicción interna. En esta discusión me parecen visibles dos faltas: la primera, la más grave, acentuar que la contradicción en cuestión es una contradicción meramente lógica y no más, y la segunda, insistir en que se trata de mostrar que la máxima punto de partida de la universalización es autocontradictoria. Lo segundo no me parece correcto, porque de lo que se trata es de examinar si surge autocontradicción en el momento en que se *pretende universalizar* la máxima, y no si la máxima, como principio individual del obrar, es autocontradictoria. Esto lo advierte el mismo Rosas (1997, p. 5), pero parece hacer caso omiso de su propia advertencia al emprender su análisis de lo que él considera el “procedimiento de universalización” de la máxima. Con respecto a lo primero, el problema es el siguiente: la tesis que sostiene que prometer en falso conlleva una autocontradicción lógica, supone que al concepto de prometer le es inherente, por así decir, el de cumplir la promesa; por tanto, prometer en falso sería equivalente a *prometer y no prometer* al mismo tiempo. Rosas piensa que esta autocontradicción es evitable si se considera que el individuo que obra según la máxima: “promete en falso cada vez que obtengas de ello un balance positivo

de beneficios...etc”, sólo está prometiendo “de dientes para afuera”, como solemos decir, pero no lo está haciendo, en cambio, “ante su propia conciencia” (Rosas 1997, p. 7). Tal *sinceridad consigo mismo*, pero *insinceridad con respecto a los otros*, mostraría que no hay autocontradicción lógica en el prometer en falso. Pero esto no me parece aceptable y aquí no puedo menos que estar conforme con la crítica que el profesor Botero hace a la reconstrucción de Rosas (cfr. Botero 1997, pp. 83 ss.). Es condición del acto de prometer (idéntico al acto de “pronunciar” una promesa) la sinceridad en todos los casos, pero al no ser ésta sincera, no se está violando una norma lógica (no se está simplemente contradiciendo una tautología), sino que se está yendo en contra de uno de los términos que define el parámetro en el que está inscrito el acto de prometer. Este parámetro es la *institución* de la promesa, la cual tiene un carácter convencional; y no es absurdo, sino muy razonable, pensar que la necesidad de su existencia está ligada de algún modo a intereses relacionados con la convivencia comunitaria (que por eso también conciernen, como intereses, al agente moral) y no con alguna suerte de incondicionado metafísico.

Agregaría lo siguiente, con miras a especificar un poco más el punto de vista complementarista en relación con ambos criterios: la contradicción que tiene lugar al pretender convertir en ley universal una máxima como la de prometer y no cumplir debe ser entendida, más bien, como la contradicción o inconsistencia (o mejor aún, inconsecuencia) en la que incurre quien acepta jugar un juego a sabiendas de que subvertirá las reglas de ese juego, pero no cesa en la “intención” y el “interés” de seguir jugando. Cumplir una promesa está en relación con el prometer, como lo está una regla esencial de un juego con relación a ese juego; es decir, al irrespetar la regla, se *arruina* el juego. Pero lo que es peor: si quien subvirtió la regla pretende, además, que esta subversión valga como constitutiva al interior del juego cuya esencia él arruinó, estaría proponiendo con ello su autoliquidación como jugador. Algo análogo a esto último, creo, es lo que ocurre cuando se pretende universalizar la promesa en falso. Así, sobre la base de que se ha aceptado jugar el juego, y se desea que el juego continúe, no tiene ningún sentido, vale decir aquí, no se “puede pensar”, sin cometer una grave inconsecuencia o contradicción, en una subversión que arruine el juego y me aniquile como jugador. La aceptación de jugar el juego (por las razones que sea: pueden ser de orden utilitario) es el parámetro en el que se introduce la “imposibilidad de pensar” en introducir una subversión tal de las reglas del juego que lo arruine y me aniquile como jugador de ese juego⁸. No se trata de

⁸ Creo que esto es lo que tiene en mente Searle cuando dice que en el acto de prometer se “invoca” *eo ipso* “la institución de la promesa”. (J. Searle: “How to Derive ‘Ought’ from ‘Is’”, p. 106. En: *Theories of Ethics*, ed. por P. Foot. Oxford 1970, pp. 101-114). Lo que estorba un poco en su argumentación es la repetida insistencia en el carácter meramente lógico-tautológico de la proposición: “uno debe cumplir sus

una autocontradicción lógica en sí, así no más, sino de la que surge una vez se ha definido un parámetro determinado: jugar el juego X (con tales y tales reglas constitutivas de él) o, en nuestro caso, prometer (con lo que le es constitutivo: asumir la obligación de cumplir).

Adicionalmente, a nadie que haya aceptado jugar un juego (sea por las razones que sea) le “interesa” quedar autodestruido como jugador en ese juego, mientras desee jugar ese juego. De ahí que, con todo, el método establecido por el criterio para examinar la racionalidad y la moralidad de una máxima basado en la fórmula verbal “poder querer” sea bastante expedito como modelo de razonamiento moral. Siempre y cuando, claro está, tener intereses privados no se considere como un pecado o como sinónimo de ser egoísta.

Frankfurt, Mayo 21 de 1997.

promesas”. Pero lo decisivo es, me parece, que una vez (y sólo una vez) establecido ese parámetro (la institución de la promesa), se acepta como “regla constitutiva” del juego de prometer la “obligación de cumplir”. La autocontradicción que surge al momento de prometer en falso debe ser tomada desde una perspectiva “interna” y no “externa” (cfr. op. cit. p. 108) al parámetro definido: la institución de la promesa. El acto de prometer *no es independiente* de tal institución