

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE CHIHUAHUA

Jesús Enrique Seáñez Sáenz
Rector

Saúl Arnulfo Martínez Campos
Secretario General

Sergio Reaza Escárcega
*Director de Extensión
y Difusión Cultural*

Alejandro Chávez Guerrero
Director Académico

Javier Martínez Nevárez
*Director de Investigación
y Posgrado*

Rosendo Mario Maldonado Estrada
*Director de Planeación
y Desarrollo Institucional*

Horacio Jurado Medina
Director Administrativo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
METROPOLITANA

Enrique Fernández Fassnacht
Rector General

Iris Santacruz Fabila
Secretario

UNIDAD IZTAPALAPA

Javier Velázquez Moctezuma
Rector

Óscar Comas Rodríguez
Secretario

J. Octavio Nateras Domínguez
*Director de la División de Ciencias
Sociales y Humanidades*

Gustavo Leyva Martínez
*Coordinador General del Consejo
Editorial de la División de CSH*

Laura Quintanilla Cedillo
Coordinadora Editorial

Gustavo Flores Rizo
Asistente Editorial

UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO

José Narro Robles
Rector

Eduardo Bárzana García
Secretario General

Juan José Pérez Castañeda
Secretario Administrativo

Javier de la Fuente Hernández
Secretario de Desarrollo Institucional

Ramiro Jesús Sandoval
*Secretario de Servicios
a la Comunidad*

Luis Raúl González Pérez
Abogado General

Sealtiel Alatríste y Lozano
Coordinador de Difusión Cultural

David F. Turner Barragán
*Dirección General de Publicaciones y
Fomento Editorial*

La creación del reino de los fines

Christine M. Korsgaard

*Traducción de
Dulce María Granja Castro
Eduardo Charpenel Elorduy*



Universidad Nacional Autónoma de México

2011

a esconder ciertas cosas a fin de producir una condición de confianza mutua; tengo miedo de que me rechaces demasiado rápido si descubres ciertas cosas antes de que me conozcas mejor. Sin embargo, si la confianza mutua ha de llegar a *lograrse*, debe llegar el día cuando mis cálculos sobre los efectos de que yo te diga cosas se detengan; eso es lo que *significa* para *mí* confiar en *ti*. El punto aquí es que tener relaciones decentes con las personas no es lo mismo que producirlas y que, hasta cierto punto, eso es inconsistente con la idea de considerarlas como cosas que deben producirse. Mi sugerencia en este ensayo es que *tener* relaciones humanas decentes —y no así producirlas— es el propósito fundamental de la moralidad.

⁴⁷ Tampoco es un accidente que muchos de mis propios ejemplos en este ensayo —sobre todo, los que tienen que ver con Jim y los indígenas— se centren en lo que los protagonistas puedan *decirse* unos a otros. Muchos de los argumentos de Rawls nos invitan a imaginar a la gente hablando entre sí y a considerar lo que sería decirle cosas a la otra persona. En efecto, su argumento en contra de la explicación utilitarista de lo que está mal con la esclavitud en “Justice as Reciprocity” (pp. 242-268) nos invita a considerar lo absurdo que es que un amo le diga esto a un esclavo que protesta: “¡Pero mis ganancias *superan* a tus pérdidas!” Su consideración acerca de los efectos de hacer públicos los principios de la justicia —relacionados éstos con la idea del respeto propio de la gente— también se vincula con este tema (ver *Theory of Justice*, pp. 177ss). Parte del atractivo del principio de diferencia es que es la fuente de justificaciones que puedes ofrecer a cualquiera sin vergüenza.

XI Escepticismo de la razón práctica

La aproximación kantiana a la filosofía moral consiste en tratar de mostrar que la ética está basada en la razón práctica; esto es, que nuestros juicios éticos pueden explicarse en términos de estándares racionales que se aplican directamente a la conducta o a la deliberación. Parte del atractivo de esta aproximación descansa en el modo en que evita ciertas fuentes de escepticismo con las que otras aproximaciones se topan inevitablemente. Si la acción éticamente buena es simplemente una acción racional, no necesitamos postular propiedades éticas especiales en el mundo o facultades en la mente para darle una fundamentación a la ética. Pero la aproximación kantiana da origen a su propia forma específica de escepticismo: el escepticismo de la razón práctica.

Por *escepticismo de la razón práctica*, me refiero a dudas sobre hasta dónde la acción humana está o posiblemente podría estar dirigida por la razón. Una de las formas que toma dicho escepticismo es la duda sobre la relación de las consideraciones racionales con las actividades de deliberación y elección; dudas, esto es, sobre si los principios “formales” tienen algún contenido y si pueden ser una guía sustantiva para la elección y la acción. Un ejemplo de esto sería la duda común sobre si las pruebas de contradicción asociadas con la primera formulación del imperativo categórico tienen éxito para excluir algo. Me referiré a esto como el *escepticismo de contenido*. Una segunda forma que toma el escepticismo de la razón práctica es la duda sobre el alcance de la razón como motivación. Llamaré a éste el *escepticismo motivacional*. En este trabajo, mi principal preocupación es por el escepticismo motivacional y por la pregunta sobre si está justificado. Algunas personas piensan que las puras consideraciones motivacionales ofrecen fundamentos para el escepticismo con respecto al proyecto de fundamentación de la ética en la razón práctica. Defenderé, en contra de esta postura, que el escepticismo motivacional siempre tiene que estar basado en el escepticismo de contenido. No me ocuparé de la pregunta sobre si el escepticismo de contenido está o no justificado. Sólo quiero establecer el hecho de que el escepticismo motivacional no tiene fuerza independiente.

I

El escepticismo de la razón práctica encuentra su formulación clásica en los pasajes bien conocidos del *Tratado de la naturaleza humana* que conducen a Hume a la siguiente conclusión:

La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas.¹

De acuerdo con estos pasajes, como suelen entenderse, el papel de la razón en la acción se encuentra limitado al discernimiento de los medios para alcanzar nuestros fines. La razón nos puede enseñar cómo satisfacer nuestros deseos o pasiones, pero no nos puede decir si dichos deseos o pasiones son ellos mismos “racionales”; esto es, no hay un sentido en el cual los deseos o las pasiones sean racionales o irracionales. Nuestros fines son elegidos, por decirlo de algún modo, por nuestros deseos, y éstos son los que al final determinan lo que hacemos. Los estándares normativos que se aplican a la conducta pueden provenir de otras fuentes (como un sentido moral), pero el único estándar que proviene de la razón es el de la efectividad en la elección de los medios.

La limitación de la razón práctica a un papel instrumental no sólo evita que la razón determine los fines; incluso evita que la razón los clasifique, excepto por su efectividad para conducir a otro fin. Incluso, la postura de que esas elecciones y acciones que conducen a nuestro interés propio general deben ser preferidas racionalmente a las autodestructivas se encuentra socavada por la limitación instrumental. El interés propio no tiene, en sí mismo, *autoridad* racional incluso sobre el deseo más caprichoso. Como dice Hume:

No es contrario a la razón el preferir la destrucción del mundo entero a tener un rasguño en mi dedo. No es contrario a la razón que yo prefiera

mi ruina total con tal de evitar el menor sufrimiento a un indio o a cualquier otra persona. Tampoco es contrario a la razón el preferir un bien pequeño, aunque lo reconozca menor, a otro mayor, y tener una afección más ardiente por el primero que por el segundo. (T 416)

Bajo la influencia del interés propio —o de “un apetito generalizado hacia el bien, y aversión hacia el mal, considerado meramente como tal” (T 417)— podríamos categorizar nuestros fines de acuerdo con la cantidad de bien que cada uno represente para nosotros, y determinar cuáles son, como dice Hume, nuestros “más grandes y más valiosos goces” (T 419). Pero el interés propio que nos haría favorecer el bien mayor no requiere ser él mismo un deseo más fuerte, o una razón más fuerte, que el deseo por el bien menor, o que cualquiera de nuestros deseos más particulares. La razón por sí misma no selecciona ni categoriza nuestros fines.

Hume lanza su argumento como un argumento en contra de “la mayor parte de la filosofía moral, antigua y moderna” (T 413). Los filósofos morales, afirma Hume, han dicho que debemos regular nuestra conducta a través de la razón, y suprimir nuestras pasiones o bien ajustarlas a ella; pero Hume exhibirá la falacia de todo esto mostrando, en primer lugar, que la razón por sí sola jamás puede proveer una motivación para acción alguna, y, en segundo, que la razón nunca puede oponerse a la pasión en la conducción de la voluntad. Su argumento para el primer punto es el siguiente: todo razonamiento tiene que ver con relaciones abstractas de ideas o con relaciones de objetos, especialmente relaciones causales, las cuales aprendemos

con la experiencia. Las relaciones abstractas de ideas están sujetas a la lógica y a las matemáticas, y nadie supone que ellas mismas den lugar a motivación alguna. No arrojan conclusiones sobre la acción. A veces somos movidos por la percepción de relaciones causales, pero sólo cuando hay una motivación preexistente en el caso. Como dice Hume, si existe “la posibilidad de placer o dolor por algún objeto”, nos preocupamos por sus causas y sus efectos. El argumento de que la razón no puede oponerse a una pasión en la conducción de la voluntad depende, y de hecho surge directamente, del argumento de que la razón por sí misma no puede dar lugar a una motivación. El argumento consiste simplemente en decir que la razón *podría* oponerse a una pasión sólo si pudiera dar lugar a una *motivación opuesta*.

En lo que es importante reparar de esta discusión es en la relación entre los puntos de vista de Hume sobre el posible contenido de los principios de la razón vinculados con la acción y el alcance de su eficacia motivacional. La respuesta a la pregunta sobre qué tipos de operación, procedimiento o juicio de la razón existen está presupuesta en estos pasajes. En la primera parte del argumento, Hume repasa lo que —para este punto del *Tratado*— es una lista *fija* de los tipos de juicio racional. El argumento es una especie de proceso por eliminación: hay juicios racionales sobre relaciones lógicas y matemáticas; hay conexiones empíricas como la causa y el efecto. Hume observa cada uno de éstos para ver bajo qué circunstancias podría pensarse que se vinculan con la decisión y la acción. En otros términos, los argumentos de Hume en contra de un uso práctico más extenso de la razón dependen de las propias posturas de Hume sobre lo que es la

razón —esto es, sobre qué tipos de operación y juicio son “rationales”—. Su escepticismo motivacional (escepticismo sobre el alcance de la razón en tanto motivación) es completamente dependiente de su escepticismo de contenido (escepticismo sobre qué tiene que *decir* la razón sobre la elección y la acción).

Aun así, los argumentos de Hume podrían dar la impresión de estar haciendo algo mucho más fuerte: colocar restricciones independientes, basadas únicamente en consideraciones motivacionales, para lo que podría valer como un principio de razón práctica. Hume parece decir simplemente que todo razonamiento que tiene una influencia motivacional debe comenzar con una pasión, siendo ésta la única fuente posible de motivación, y debe proceder hacia los medios para satisfacer dicha pasión, siendo ésta la única operación de la razón que transmite fuerza motivacional. Sin embargo, éstos son puntos independientes: pueden ponerse en duda y desafiarse por separado. Se puede estar en desacuerdo con Hume con respecto a su lista de los tipos de juicio, operación o deliberación racional posibles, y aun así estar de acuerdo con el punto básico sobre la fuente de la motivación: que toda motivación racional debe surgir en última instancia de una fuente no-racional como la pasión. Al menos un filósofo contemporáneo, Bernard Williams, ha considerado que algo como el argumento de Hume tiene este tipo de fuerza independiente, y así lo ha argumentado en su ensayo “Razones internas y externas”, del cual me ocuparé más adelante en este artículo.²

El kantiano debe ir más allá y estar en desacuerdo con Hume en ambos puntos, pues el kantiano supone que hay operaciones de la razón práctica que arrojan conclusiones

sobre acciones y que no implican discernir las relaciones entre las pasiones (o cualquier tipo de fuente preexistente de motivación) y dichas acciones. Lo que da origen a la dificultad sobre esta otra posibilidad es la pregunta sobre cómo es que dichas operaciones pueden arrojar conclusiones que nos motiven.

II

El problema se puede plantear mejor en ciertos términos provistos por ciertas discusiones recientes en filosofía moral. W. D. Falk, William Frankena y Thomas Nagel, entre otros, han distinguido entre dos tipos de teorías morales, denominadas “internalismo” y “externalismo”.³ Una teoría *internalista* es una teoría de acuerdo con la cual el conocimiento (o la verdad de la aceptación) de un juicio moral implica la existencia de una motivación (no necesariamente predominante) para actuar con base en ese juicio. Si juzgo que alguna acción es correcta, eso implica que tengo y reconozco alguna motivación o razón para llevar a cabo esa acción. Es parte del sentido del juicio que una motivación esté presente: si alguien está de acuerdo en que una acción es correcta, pero no puede ver ninguna motivación o razón para llevarla a cabo, debemos suponer, de acuerdo con estas posturas, que no sabe bien qué quiere decir cuando está de acuerdo en que la acción es correcta. En una teoría *externalista*, por el contrario, dicha conjunción de la comprensión moral y la total falta de motivación es perfectamente posible: el conocimiento es una cosa y la motivación es otra.

No es fácil encontrar ejemplos incuestionables de teorías externas. Como señala Falk (125-26), el ejemplo más simple sería una postura según la cual las motivaciones

para la acción moral provinieran de algo completamente separado de la comprensión de la corrección de los juicios, por ejemplo, un interés por obedecer los mandatos divinos. Dentro de la ética filosófica, el mejor ejemplo es John Stuart Mill (ver Nagel 20-21), quien separa firmemente la pregunta sobre la prueba del principio de utilidad de la pregunta sobre sus “sanciones”. La razón por la que el principio de utilidad es verdadero y la motivación que podríamos tener para actuar con base en él no son lo mismo: la prueba teórica de su verdad se encuentra en el capítulo IV de *Utilitarianism*, pero las motivaciones deben adquirirse a través de una educación utilitarista. Mill considera que *cualquier* principio moral tendría que estar motivado por la educación y el entrenamiento, y que “difícilmente hay algo tan absurdo o tan malicioso” que no pueda estar motivado de tal manera.⁴ La “sanción última” del principio de utilidad *no* es que pueda probarse, sino que está en concordancia con nuestros sentimientos sociales naturales. Incluso para algunos que, como Mill mismo, se dan cuenta de que las motivaciones se adquieren, “no se presenta [...] como una superstición de la educación, o una ley impuesta despóticamente por el poder de la sociedad, sino como un atributo del cual no es bueno para ellos prescindir”.⁵ Los intuicionistas modernos, como W. D. Ross y H. A. Prichard, parecen haber sido también externalistas, pero de un tipo mínimo. Creían que había una motivación característicamente moral, un sentido de lo correcto o un deseo de cumplir con el propio deber. Esta motivación se dispara al enterarte —y sólo al enterarte— que algo es tu deber, pero aun así está separada de la intuición racional que constituye la comprensión de tu deber. Sería posible tener esa intuición y no estar motivado por ella.⁶ La razón

por la que el acto es correcto y la motivación que tienes para hacerlo son elementos separados, aunque la motivación para hacerlo fuera “porque es correcto”. Esto queda fuera de la posición internalista, la cual dice que la razón por la que el acto es correcto es la razón y el motivo para hacerlo: es decir, es una razón práctica. El intuicionismo es una forma de ética racionalista, pero los intuicionistas, estrictamente hablando, no creen en la razón práctica. Creen que hay una rama de la razón teórica que se ocupa específicamente de la moral, por medio de la cual los seres humanos pueden estar motivados gracias a un mecanismo psicológico especial: un deseo de cumplir con el propio deber. Se puede ver la rareza de esto si uno considera qué sería lo análogo en el caso del razonamiento teórico. Es como si no se pudiera convencer a los seres humanos mediante argumentos que se reconocen como válidos sin la intervención de un mecanismo psicológico especial: una creencia de que las conclusiones de los argumentos válidos son verdaderas.

Por el contrario, un internalista cree que las razones por las que una acción es correcta y las razones por las que la haces son las mismas. La razón por la que la acción es correcta es tanto la razón como la motivación para llevarla a cabo. Nagel considera a la teoría de Hobbes como un ejemplo de esto: la razón de la corrección de la acción y tu motivación para llevarla a cabo coinciden en que ambas son por tu beneficio. La literatura sobre este tema está dividida, sin embargo, con respecto a la pregunta sobre si la posición kantiana es internalista o no. Falk, por ejemplo, caracteriza la diferencia entre internalismo y externalismo como la pregunta sobre si el mandato moral surge de una fuente exterior al agente (como Dios o la sociedad)

o desde dentro. Si la diferencia se describe de este modo, el intento de Kant por derivar la moralidad a partir de la autonomía lo convierte en un internalista paradigmático (ver Falk 125, 129). Por otra parte, algunos han creído que la postura de Kant de que el mandato moral es indiferente respecto a nuestros deseos, necesidades e intereses —que es categórico— lo convierte en un externalista paradigmático.⁷ Dado que Kant mismo tomó el carácter categórico del imperativo y la autonomía de la motivación moral como una conexión necesaria, ésta es una diferencia de opiniones sorprendente. Volveré a Kant en la sección VII.

Este tipo de reflexión sobre la fuerza motivacional de los juicios éticos ha sido vinculada por Bernard Williams de modo general con las exigencias de la fuerza motivacional de la razón. En "Razones internas y externas", Williams argumenta que hay dos tipos de exigencias racionales, o dos maneras de hacer exigencias racionales. Supongamos que digo que una persona *P* tiene una razón para hacer la acción *A*. Si pretendo que esto implique que la persona *P* tiene una motivación para hacer la acción *A*, se exige una razón interna; si no, se exige una razón externa. Williams está interesado en defender que sólo las razones internas existen realmente. Williams señala (137-138) que, dado que una exigencia de razón externa no implica la existencia de una motivación, no puede usarse para explicar la acción de alguien: esto es, no podemos decir que la persona *P* hizo la acción *A* por la razón *R*; pues *R* no le provee a *P* de una motivación para hacer *A*, y eso es lo que necesitamos para explicar que *P* haga *A*, una motivación. Nagel señala que el reconocimiento de la exigencia de una razón no incluye el reconocimiento de una motivación; alguien a quien se le presente una razón para la acción podría

preguntar: ¿por qué hacer aquello para lo cual tengo una razón? (21; véase también Falk 121-22). El argumento de Nagel establece el mismo punto desde la perspectiva del agente que el que establece Williams desde la perspectiva de quien explica, a saber, a menos que las razones sean motivaciones, no pueden incitar o explicar acciones. Además, a menos que las razones sean motivaciones, no podemos decir que sean racionales en sentido práctico.

Así, parece que un requisito de las razones prácticas es que sean capaces de motivarnos. Aquí es donde surge la dificultad sobre las razones que no utilizan una fuente motivacional obvia, como las razones de tipo medios y fines. Mientras haya duda sobre si una cierta consideración es capaz de motivar a una persona racional, habrá duda sobre si esa consideración tiene la fuerza de una razón práctica. La consideración sobre si tal o cual acción es un medio para obtener lo que deseas tiene una clara fuente motivacional; así que nadie duda que ésta sea una razón. Las exigencias de la razón práctica, si realmente nos van a presentar razones para la acción, deben ser capaces de motivar a las personas racionales. Llamaré a esto el *requisito del internalismo*.

III

En esta sección quiero hablar de cómo funciona el requisito del internalismo —o, dicho de modo más preciso, cómo no funciona— en los argumentos escépticos. Hume concluye su argumento poniendo todo de modo muy general. La razón es la facultad que juzga la verdad y la falsedad, y puede juzgar que nuestras ideas son verdaderas o falsas porque representan otras cosas. Pero una pasión es una existencia original o una modificación de una exis-

tencia, no una copia de algo: no puede ser ni verdadera ni falsa, y, por tanto, no puede ser en sí misma ni razonable ni no razonable. Por consiguiente, las pasiones pueden ser no razonables sólo si están acompañadas de juicios. Hay dos casos de este tipo: uno es cuando la pasión está fundada en la suposición de la existencia de objetos que no existen. Estás escandalizado por las burlas que hago de ti, pero me burlaba de alguien más. Estás aterrorizado por los ladrones que escuchas murmurar en la sala, pero en realidad dejaste el radio encendido. Es claro que sólo en un sentido extendido Hume puede pensar que éstos son casos donde la pasión es irracional. Los juicios de irracionalidad, sean de creencias o de acciones, son, estrictamente hablando, relativos a las creencias de los sujetos. Las conclusiones extraídas de premisas equivocadas no son *irracionales*.⁸ El caso de las pasiones basadas en creencias falsas parece ser de este tipo. El segundo tipo de caso en el que Hume dice que la pasión puede ser llamada no razonable es el siguiente:

[...] cuando al poner en acto alguna pasión elegimos medios insuficientes para el fin previsto, y nos engañamos nosotros mismos en nuestro juicio de causas y efectos. (T 416)

Ésta es en sí misma una observación ambigua. Hume podría simplemente querer decir, y de hecho lo hace, que basamos nuestra acción en una creencia falsa sobre relaciones causales. Así que éste no es un caso de irracionalidad más genuino que el otro. En relación con la creencia causal (falsa), la acción no es irracional. Pero es importante que haya algo más que se pueda querer decir en este caso, a saber que, aun sabiendo la verdad sobre las relaciones

causales relevantes en el caso, aun así, podríamos elegir medios insuficientes para nuestro fin o podríamos no elegir medios claramente suficientes y disponibles para el fin. Esto sería lo que llamaré *verdadera irracionalidad*, con lo que quiero decir una imposibilidad para responder apropiadamente ante una razón disponible.

Si la única posibilidad que Hume quiere proponer aquí es la posibilidad de la acción basada en una creencia falsa sobre las causas y los efectos, obténemos un resultado curioso. Ninguno de los casos que considera Hume es un caso de verdadera irracionalidad: con relación a sus creencias, la gente *nunca* actúa irracionalmente. Hume de hecho dice esto:

En el momento mismo en que percibimos la falsedad de una suposición o la insuficiencia de los medios, nuestras pasiones se someten a nuestra razón sin oposición alguna. (T 416)

Pero parece como si una teoría de racionalidad de medios y fines debiera permitir por lo menos una forma de verdadera irracionalidad, a saber, la imposibilidad de estar motivado por la consideración de que la acción sea el medio para tu fin. Incluso, el escéptico de la razón práctica admite que los seres humanos pueden estar motivados por la consideración de que una cierta acción es el medio para un fin deseado. Pero no es suficiente, para explicar este hecho, que los seres humanos puedan realizar razonamientos causales. Es perfectamente posible imaginar un tipo de creatura que pudiera realizar razonamientos causales y que, por lo tanto, pudiera realizar razonamientos que le señalaran los medios para sus fines, pero que no estuviera motivada por ellos.

En un pasaje al inicio de la *Fundamentación*, Kant imagina a un ser humano en esa condición de ser capaz de razonar, por decirlo de alguna manera, teóricamente pero no prácticamente. Está hablando de cómo hubiera sido el mundo si la naturaleza hubiera tenido nuestra felicidad como su propio fin. Nuestras acciones hubieran estado controladas enteramente por los instintos diseñados para asegurar nuestra felicidad. Además:

[si] la razón hubiese sido conferida a la favorecida creatura, hubiese tenido que servirle sólo para hacer consideraciones sobre la feliz disposición de su naturaleza [...]. (GMS 395)

La creatura favorecida es retratada como capaz de ver que sus acciones son racionales en el sentido de que promueven los medios para su fin (la felicidad); pero no está motivada por su razonabilidad; actúa por instinto. La razón le permite admirar la pertinencia racional de lo que hace, pero esto no es lo que lo lleva a hacerlo —tiene el tipo de actitud hacia toda su conducta que de hecho podríamos tener hacia el buen funcionamiento involuntario de nuestros cuerpos—.

Estar motivado por la consideración de que una acción es el medio para un fin deseable es algo que va más allá de meramente reflexionar sobre ese hecho. La fuerza motivacional ligada al fin debe transmitirse al medio para que el primero pueda ser una consideración que ponga en movimiento al cuerpo humano, y sólo si es una consideración que pone en movimiento al cuerpo humano podemos decir que la razón tiene una influencia en la acción. Una persona racional en sentido práctico no es meramente capaz de desempeñar ciertas operaciones mentales racionales,

sino que es capaz también de transmitir fuerza motivacional, por decirlo de algún modo, a lo largo de los caminos tendidos por dichas operaciones. De otra forma, incluso el razonamiento de medios y fines no cumpliría con el requisito del internalismo.

Pero el requisito del internalismo no implica que nada pueda interferir con esta transmisión motivacional, y generalmente, no parece que haya una razón para creer esto: parece haber muchas cosas que podrían interferir con la influencia motivacional de una cierta consideración racional. Rabia, pasión, depresión, distracción, pena, enfermedad física o mental: todas estas cosas podrían causar que actuáramos irracionalmente, esto es, que no respondiéramos motivacionalmente a las consideraciones racionales disponibles para nosotros.⁹ La necesidad, o la fuerza persuasiva, de las consideraciones racionales descansa en las consideraciones mismas, no en nosotros: esto es, nosotros no nos veremos necesariamente motivados por ellas. O más bien, para hablar con mayor propiedad y no clausurar alguna posibilidad metafísica, su necesidad podría descansar en el hecho de que, cuando nos mueven —ya sea en el reino de la convicción o en el de la motivación— nos mueven con la fuerza de la necesidad. Pero aun así no sería el caso que necesariamente nos movieran. Entonces, una persona puede ser irracional, no meramente por no poder observar conexiones racionales —por ejemplo, no viendo que los medios suficientes están a la mano— sino también por ser “voluntariamente” ciega a ellas, o incluso por ser indiferente a ellas cuando le son señaladas.¹⁰

A este respecto, la razón práctica no es diferente de la razón teórica. Muchas cosas pueden evitar que me convenza un buen argumento. Para que yo sea una persona

racional en lo teórico no basta que sea capaz de realizar operaciones lógicas e inductivas, sino que debo estar *convencida* apropiadamente por ellas: mi convicción de las premisas debe conducirme, por así decirlo, a la convicción de la conclusión. Así, el requisito del internalismo para las razones teóricas es que deben ser capaces de convencernos —en tanto que seamos racionales—. Es completamente posible para mí realizar estas operaciones sin generar una convicción, como una suerte de juego, y entonces no sería una persona racional.

Aristóteles describe al principiante en estudios científicos como alguien capaz de repetir el argumento, pero que no cuenta con el tipo de convicción que tendrá después cuando lo haya comprendido completamente. Para que un argumento teórico o una deliberación práctica tengan el estatuto de razón, deben, por supuesto, ser capaces de motivar o convencer a una persona racional, pero no se sigue que en todo momento deban ser capaces de motivar o convencer a cualquier individuo. Podría seguirse de la suposición de que somos personas racionales y de la suposición de que un cierto argumento o deliberación es racional que, si no estamos convencidos o motivados, debe haber una explicación de dicho fracaso. Pero no hay ninguna razón para creer que dicha explicación siempre mostrará que hemos confundido razones que, de ser verdaderas, hubieran sido buenas razones. Muchas cosas pueden interferir con el funcionamiento de las operaciones racionales en un cuerpo humano. Así que no hay razón para negar que los seres humanos puedan ser irracionales en la práctica en el sentido que Hume considera imposible: que, incluso con la verdad a nuestra disposición, por una causa u otra podamos no estar interesados en los medios para nuestros fines.

IV

Me permito especular que el escepticismo sobre la razón práctica está basado en ocasiones en una falsa impresión de lo que exige el requisito del internalismo. Éste no exige que las consideraciones racionales siempre tengan éxito motivándonos. Todo lo que exige es que las consideraciones racionales tengan éxito motivándonos mientras seamos racionales. Uno podría admitir la posibilidad de la verdadera irracionalidad y no obstante creer que todo el razonamiento práctico es instrumental. Pero una vez que este tipo de irracionalidad es permitida en el caso de medios y fines, algunos de los fundamentos para el escepticismo sobre formas más ambiciosas de razonamiento práctico parecerán menos convincentes. El caso de la prudencia o el interés por uno mismo mostrará lo que tengo en mente. Ya he mencionado la explicación de Hume de este asunto: Hume piensa que hay un “apetito general para el bien y una aversión al mal”, y que una persona actuará prudentemente en tanto que esta pasión tranquila y general siga dominando a las pasiones particulares. Es bajo la influencia de este fin que sopesamos nuestras posibles satisfacciones, tratando de determinar cuál conduce a nuestro mayor bien. Pero si este deseo general por el bien no sigue siendo predominante, no sólo la motivación, sino la razón para hacer lo que te conducirá al mayor bien, desaparecen. Pues Hume dice que no es contrario a la razón preferir un bien que se reconoce menor a uno mayor.

Supongamos, entonces, que te enfrentas a una elección y, aunque informado de que una opción te conducirá a tu bien mayor, eliges la otra. Si la verdadera irracionalidad queda excluida y no tomas los medios para un cierto fin,

esto es evidencia de que realmente no tienes ese fin o de que no es la cosa más importante para ti. Así, este caso imaginario donde no eliges tu mayor bien es evidencia de que no te importa tu mayor bien, o de que no te importa tanto como este bien menor particular. Por otro lado, si sí respondes ante la evidencia de que una opción conduce a tu bien mayor, entonces tenemos evidencia de que te importa tu bien mayor. Esto hace parecer como si tu bien mayor fuera un fin que te puede importar o no, y la racionalidad fuera relativa a lo que te preocupa. Pero, una vez que admitimos que uno puede no responder por otra causa a una consideración racional, no hay ninguna razón especial para aceptar este análisis del caso. Por supuesto, no quiero decir que no haya una razón para rechazarlo tampoco; mi punto es que si lo aceptas eso depende *ya* de que aceptes la limitación a la racionalidad de medios y fines. Si es así, dirás que el caso donde el bien menor es elegido era un caso donde había un fuerte deseo por él, y lo por tanto una razón más fuerte; si no es así y piensas que es razonable elegir el bien mayor (porque la prudencia tiene autoridad racional), dirás que éste es un caso de verdadera irracionalidad. El punto es que el análisis motivacional del caso *depende* de tu postura sobre el contenido de los principios racionales de la acción y no viceversa. El hecho de que uno esté o no motivado a elegir cierto curso de acción por la consideración de que conduce al bien mayor no muestra por sí mismo que el bien mayor es sólo un fin entre otros sin una autoridad racional especial, es decir, algo por lo que algunas personas se preocupan y otras no. Veamos el caso paralelo. El hecho de que uno pueda o no estar motivado a elegir cierto curso de acción por la consideración de que es el mejor

medio disponible para el fin de uno no muestra que tomar los medios para los fines de uno es sólo un fin entre otros o un fin por el que algunas personas se preocupan y otras no. En ambos casos, lo que tenemos es el hecho de que la gente a veces está motivada por consideraciones de este tipo, de que todos pensamos que es racional estar motivado de esta manera en el segundo caso, y de que sólo algunos piensan lo mismo sobre el primero.

El argumento sobre si la prudencia o el bien mayor tienen alguna autoridad racional especial —sobre si es una consideración racional— tendrá que tratarse de otra manera: tendrá que hacerse en términos de un argumento más metafísico sobre qué es lo que hace la razón, cuál es su alcance y qué tipos de operaciones, procedimientos y juicios son racionales. Este argumento consistirá normalmente en un intento por llegar a una noción general de razón descubriendo rasgos o características que comparten la razón teórica y la práctica; se apelará a rasgos característicos como la universalidad, la suficiencia, la atemporalidad, la impersonalidad y la autoridad.¹¹ Lo que será el argumento a favor de la prudencia varía de teoría en teoría; aquí, el punto es éste: el hecho de que alguien pueda no estar motivado por la consideración de que algo sirve para su mayor bien no puede por sí mismo arrojar duda alguna sobre el argumento, cualquiera que éste sea, según el cual preferir el bien mayor es racional. Si alguien no estuviera convencido por la operación lógica de conjunción, y por lo tanto no pudiera razonar a partir de la convicción de “A” y de “B” a “A y B”, no podríamos estar ansiosos por concluir que la conjunción sólo era una teoría que algunas personas creen y otras no. La conjunción no es una teoría para ser creída o no, sino un principio del

razonamiento. No todo lo que nos lleva a conclusiones es una teoría. No todo lo que nos lleva a la acción tiene que ser un fin deseado (ver Nagel 31-32).

V

Un resultado interesante de admitir la posibilidad de la verdadera irracionalidad es que no siempre será posible convencer a alguien de comportarse racionalmente. Si la gente actúa irracionalmente sólo porque no conoce la conexión relevante de medios y fines, podría responder propiamente al argumento: señale la conexión correcta y su conducta se modificará en consecuencia. En dicha persona, el camino motivacional del fin a los medios, por decirlo de algún modo, está abierto. Una persona en la que este camino está, por alguna razón, bloqueado o sin funcionar podría no responder al argumento, aun cuando esta persona entienda el argumento de una manera teórica. Aristóteles piensa que la persona incontinente se encuentra en una condición de este tipo: esto le ocurre a personas en arranques de pasión o rabia, y la condición de hecho es fisiológica.¹² Ahora bien, esto es importante pues a veces se piensa, con base en el requisito del internalismo, que si hay una razón para hacer algo debe ser posible convencer a alguien de hacerlo: cualquiera que entienda el argumento actuará inmediatamente. (La conclusión de un silogismo práctico es la acción). Frankena, por ejemplo, argumenta en contra de una interpretación internalista del "deber" moral diciendo que aun después de una reflexión cabal no siempre hacemos lo que es correcto (71). Pero si hay un hiato entre comprender una razón y estar motivado por ella, entonces el internalismo no implica que la gente siempre pueda ser convencida de una conducta ra-

zonable. La razón motiva a alguien que es capaz de estar motivado por la percepción de una conexión racional. La racionalidad es una condición de la que los seres humanos son capaces, pero no es una condición en la que siempre nos encontremos.

Es por esta razón que algunas teorías éticas que se centran en la idea de razón práctica se entienden mejor si decimos que éstas establecen ideales de carácter. Una persona con un buen carácter será alguien que, bajo esta postura, responde a las razones disponibles de manera apropiada, alguien cuya estructura motivacional está organizada para la receptividad racional, de modo que las razones motivan de acuerdo con su propia fuerza y necesidad. No es un accidente que los dos filósofos más importantes de nuestra tradición que pensaron en la ética en términos de razón práctica —Aristóteles y Kant— también fueron los dos más preocupados por los métodos de la educación moral. Los seres humanos deben ser enseñados, o habituados, a escuchar a la razón: somos, como dice Kant, imperfectamente racionales.

De hecho, el argumento de la última sección puede reformularse en términos de virtudes. Supóngase que es irracional no preferir el bien mayor: no es necesario que esto tenga que ver con tener al bien mayor *entre* tus fines deseados. Es verdad, por supuesto, que algunas personas están más firmemente motivadas por consideraciones sobre qué es lo que conduce a su mayor bien que otros: llamemos a dicha persona *la persona prudente*. El hecho de que la persona prudente esté más fuertemente motivada por razones de un mayor bien no debe tomarse como si mostrara que tiene razones más fuertes para prestar atención a su bien mayor. (La gente también tiene diferentes

virtudes teóricas).¹³ De hecho, podríamos decir que a la persona prudente “le preocupa más” su bien mayor, pero esto es sólo otra forma de decir que responde más fuertemente a estos tipos de consideración, o en otras palabras, es otra forma de decir que tiene la virtud de la prudencia. Esto no hay que interpretarlo como si implicara que su bien mayor es un fin con un mayor peso para la persona prudente y que, por lo tanto, realmente le importa más alcanzar su bien mayor que lo que le importa a otra persona —una persona imprudente— alcanzar su bien mayor. Tiene más sentido decir que esta otra persona ignora las razones que posee. De nuevo, considérese el caso paralelo: algunas personas responden de forma mucho más rápida y definitiva a la consideración de que algo es un medio efectivo para su fin. Podríamos llamar a dicha persona una persona *determinada* o *resuelta*. En principio, nadie quiere decir que la persona determinada o resuelta tiene una razón más fuerte para aplicar los medios a sus fines que cualquier otro. Todos tenemos exactamente la misma razón para aplicar los medios a nuestros fines. El hecho de que la gente esté motivada diferentemente por las razones que tiene no muestra que tenga razones diferentes. Podría mostrar que algunos tienen virtudes de las que otros adolecen. En una teoría de la razón práctica, la posibilidad de la racionalidad establece un estándar para el carácter; pero ese estándar no siempre se alcanzará. Pero esto no es por sí mismo una razón para el escepticismo sobre el alcance de la conducción deliberativa que la razón *puede* proporcionar. Ésta es una razón para el escepticismo sólo sobre qué tanto se llegaría a aprovechar esa conducción.

VI

No obstante, el hecho de que una razón práctica deba ser capaz de motivarnos todavía podría parecer poner una limitación al alcance de la razón práctica: podría pensarse que se trata de una cuestión subjetiva el establecer qué consideraciones pueden motivar a un cierto individuo; por lo tanto, podría pensarse que todos los juicios de la razón práctica deben estar en una forma condicional. En el argumento de Hume, este tipo de limitación queda capturada por la afirmación de que la motivación debe originarse en una pasión. En el caso de los medios y los fines, somos capaces de estar motivados por la consideración de que la acción *A* promoverá el fin *F* porque, y sólo si, tenemos un impulso motivacional preexistente (una pasión) ligado al fin *F*. Como dice Hume, una relación entre dos cosas no tendrá ningún impacto motivacional en nosotros a menos que una de las dos cosas tenga dicho impacto. Esto no limita a la razón práctica al tipo de medios y fines, pero podría parecer que impone una limitación de este tipo: las exigencias de la razón práctica deben alcanzarse por algo que sea reconocible como un proceso deliberativo racional a partir de intereses y motivaciones que uno ya tenga. Bernard Williams es partidario de esta posición en “Razones internas y externas”. Williams, como ya mencioné, defiende que sólo existen razones internas; pero considera que esto tiene una fuerte implicación humeana. Williams considera que las razones internas son por definición relativas a algo que él llama el “conjunto motivacional subjetivo” del agente: esto se sigue del hecho de que pueden motivar. Los contenidos de este conjunto están abiertos, pero un tipo de cosa que obvia-

mente contendrá son los deseos y las pasiones del agente. Las razones internas son razones alcanzadas a través de la deliberación a partir del conjunto motivacional subjetivo: pueden motivarnos por su conexión con ese conjunto. La deliberación de medios y fines, donde el fin está en el conjunto y los medios son el punto de llegada gracias a la deliberación motivadora, es la fuente más característica, aunque no la única, de razones para la acción. Williams le llama a la postura de medios y fines “el modelo sub-humano”, y dice lo siguiente:

El modelo subhumano supone que ϕ tiene que estar relacionado con algún elemento de S como un medio causal con un fin (a menos, quizás, de que represente directamente llevar a cabo un deseo que en sí es dicho elemento de [el conjunto motivacional subjetivo]). Pero éste solamente es un caso: [...] existen posibilidades mucho más amplias de deliberación, por ejemplo: pensar cómo se puede combinar la satisfacción de los elementos de [el conjunto motivacional subjetivo], e.g., por organización temporal; cuando existe algún conflicto irresoluble entre los elementos de [el conjunto motivacional subjetivo], considerar a cuál se le da más peso [...]; o, nuevamente, encontrar soluciones constitutivas, como cuando se decide cómo se lograría pasar una tarde entretenida, suponiendo que uno quiere entretenerse. (134-135)¹⁴

Lo que sea alcanzado por un proceso de deliberación a

partir del conjunto motivacional subjetivo puede ser algo para lo que hay una razón interna y algo que puede motivar. Las razones externas, en contraste, existen sin importar qué haya en el conjunto motivacional subjetivo de uno. En este caso, Williams señala, debe haber algún proceso racional que no surja del conjunto motivacional subjetivo y que por lo tanto no sea relativo a él, que pueda hacer que reconozcas algo como una razón y que al mismo tiempo haga que estés motivado por ella. La razón debe ser capaz de producir una motivación enteramente nueva —lo cual, según Humé, no era posible—.

Así, Williams acepta una parte del argumento escéptico, que un razonamiento práctico debe comenzar a partir de algo que sea capaz de motivarte; y abandona la otra parte, que el único tipo de razonamiento sea el de medios y fines. Uno podría suponer que esto limita las operaciones de los juicios de la razón práctica a aquellas funciones que son extensiones o expansiones naturales del tipo de medios y fines, y lo que Williams menciona en este pasaje, como la realización de un plan para satisfacer varios elementos del conjunto, o como el razonamiento constitutivo, se piensa generalmente que son de este tipo. Pero de hecho ésta no es la postura de Williams, ni se sigue necesariamente por su argumento, como él señala.

Los procesos de deliberación pueden tener todo tipo de efectos sobre [el conjunto motivacional subjetivo]), y éste es un hecho que una teoría sobre las razones internas debería acoger con los brazos abiertos. También debería ser más liberal de lo que lo han sido algunos teóricos sobre los posibles elementos de [el conjunto moti-

vacional subjetivo]. He hablado de [el conjunto motivacional subjetivo] principalmente en términos de deseos, y este vocablo puede aplicarse, formalmente, a todos los elementos de [el conjunto motivacional subjetivo]. Pero esta terminología podría conducirnos a olvidar que [el conjunto motivacional subjetivo] puede incluir cosas tales como disposiciones de evaluación, patrones de reacción emotiva, lealtades personales, y diversos proyectos, como podría llamárseles en forma abstracta, que incluyen compromisos del agente. (134-135)

Williams puede explicar el caso de alguien actuando por razones de principio, y en este caso la forma que tomará la deliberación será la de aplicar el principio o la de ver que el principio se aplica al caso en cuestión. El defensor de la postura de que toda deliberación es estrictamente del tipo de medios y fines podría decir que asimila este caso por el recurso formal de decir que el agente debe tener un deseo de actuar bajo este principio, pero esto no cambiaría el hecho importante, a saber, que el razonamiento en este caso no involucra la aplicación del principio, por lo cual no se trata del razonamiento de medios y fines.¹⁵

En este tipo de caso, el punto de Williams sería que para que el principio provea razones para un cierto agente, la aceptación del principio debe constituir parte del conjunto motivacional subjetivo del agente. Si el principio no es aceptado por el agente, sus mandatos no son razones para él. Las razones están relativizadas al conjunto. Si esto es verdad, a primera vista parece como si todas las razones prácticas fueran relativas al individuo, porque

están condicionadas por lo que está en el conjunto motivacional subjetivo. No existen razones que se apliquen a ti con independencia a tu conjunto motivacional subjetivo.

Este argumento, sin embargo, habiendo sido liberado de las ideas muy definidas de Hume sobre qué tipo de operaciones y procesos racionales existen, tiene una relación muy poco clara con las afirmaciones sobre la razón práctica pura. Si uno acepta el requisito del internalismo, se sigue que la razón práctica pura existirá si y sólo si somos capaces de estar motivados por las conclusiones de las operaciones de la razón práctica pura como tal. Algo dentro de nosotros debe hacernos capaces de estar motivados por ellas, y ese algo será parte del conjunto motivacional subjetivo. Williams parece pensar que ésta es una razón para dudar que existan razones prácticas puras, pues lo que parece seguirse del requisito del internalismo es esto: si podemos estar motivados por consideraciones que son consecuencia de la razón pura práctica, entonces esa capacidad pertenece al conjunto motivacional subjetivo de cada ser racional. Uno no puede argumentar que el conjunto motivacional subjetivo contiene sólo fines o deseos; pues eso sería verdad sólo si todo el razonamiento fuera del tipo de medios y fines o sus extensiones naturales. Qué tipos de elementos pueden ser encontrados en el conjunto no limita, sino que más bien depende, de qué tipos de razonamientos sean posibles. Uno tampoco puede asumir que el conjunto motivacional subjetivo consiste sólo en elementos individuales o idiosincráticos; pues eso es clausurar gratuitamente la posibilidad de que la razón pudiera entregar conclusiones que todo ser humano debe reconocer y por las que puede estar motivado. Siempre que quede abierto qué tipos de operaciones racionales

entregan conclusiones sobre qué hacer y qué buscar, se debe dejar abierto si somos capaces de estar motivados por ellas.

Consideremos la pregunta de cómo es que un agente llega a aceptar un principio, a tenerlo en su conjunto motivacional subjetivo. Si decimos que el agente llega a aceptar el principio a través del razonamiento —por haber sido convencido de que el principio admite una justificación última— entonces hay fundamento para decir que este principio está en el conjunto motivacional subjetivo de toda persona racional: pues a todas las personas racionales se les podría hacer ver que tienen razón para actuar del modo exigido por el principio, y esto es todo lo que el requisito del internalismo exige. Ahora bien, ésta no es, por supuesto, la postura de Williams: él cree que los principios se adquieren a través de la educación, el entrenamiento, etcétera, y que no admiten ninguna justificación última.¹⁶ Hay dos puntos importantes en relación con esto.

En primer lugar, consideremos el caso del agente reflexivo quien, después de haber sido criado para vivir bajo cierto principio, llega a cuestionarlo. Alguna duda, una tentación o un argumento le ha hecho considerar eliminar el principio de su conjunto motivacional subjetivo. ¿Qué pensará ahora? Estamos suponiendo que el principio no admite una justificación última, así que no encontrará eso. Pero esto no necesariamente quiere decir que rechazará el principio. Podría, luego de reflexionarlo, descubrir que, a final de cuentas, es mejor que la gente deba actuar y actúe de hecho bajo dicho principio (aunque sea relativo a qué otras cosas se encuentren en su conjunto motivacional); podría descubrir que, en general, se trata de una buena idea —quizás no la única, pero sí una excelente base para

vivir en comunidad, etcétera— y entonces podría conservarla e incluso proceder a educar a quienes estén bajo influencia suya para que la adopten. Lo raro es que éste es casi exactamente el tipo de descripción que Mill ofrece del utilitarista reflexivo quien, al darse cuenta de que su capacidad para estar motivado por el principio de utilidad es una adquisición fruto de la educación, no se arrepiente. Pero la posición de Mill, como mencioné antes, normalmente se considera como el mejor ejemplo de una posición ética *externalista*.

Directamente relacionado con este punto, lo que este tipo de caso muestra es que para Williams, como para Hume, el escepticismo motivacional depende de lo que he llamado “escepticismo de contenido”. El argumento de Williams no muestra que si hubiera principios incondicionales de la razón que aplicaran a la acción no podríamos estar motivados por ellos. Williams sólo piensa que no existen. Pero el argumento de Williams, como el de Hume, da la apariencia de ir a la inversa: parece como si el punto motivacional —el requisito del internalismo— tuviera alguna fuerza para limitar lo que podría valer como un principio de la razón práctica. Cuando de hecho, la verdadera fuente del escepticismo es una duda sobre la existencia de principios de acción cuyo contenido los hace estar en última instancia justificados.

VII

El requisito del internalismo es correcto, pero probablemente no haya una sola teoría moral a la que excluya. No pienso que excluya ni siquiera al utilitarismo o al intuicionismo, aunque exige una reformulación de las posturas asociadas sobre la influencia del razonamiento ético o

la motivación. La fuerza del requisito del internalismo es psicológica: lo que hace no es refutar a las teorías éticas, sino presentarles una exigencia psicológica.

De hecho, así es como los filósofos que apelan a la conexión entre moralidad y razón práctica han pensado el asunto. A partir de consideraciones casi idénticas a las de Williams sobre la necesidad de que las razones sean internas y capaces de motivarnos, Nagel, en las secciones iniciales de *La posibilidad del altruismo*, argumenta que las investigaciones sobre la razón práctica ofrecerán descubrimientos sobre nuestras capacidades motivacionales. Concediendo que las razones deben ser capaces de motivarnos, Nagel piensa que si somos capaces de mostrar la existencia de razones, entonces habremos mostrado algo capaz de motivarnos. En opinión de Nagel, el requisito del internalismo no conduce a una limitación de la razón práctica, sino a un incremento más bien sorprendente de la potencia de la filosofía moral: nos puede enseñar sobre las capacidades motivacionales humanas; nos puede enseñar psicología.¹⁷

Como señala Nagel, esta aproximación también caracteriza a la filosofía moral de Kant. Al final de la segunda sección de la *Fundamentación*, hay un sentido en el que no hay duda de que Kant ha hecho lo que se ha propuesto: nos ha mostrado qué tipo de exigencia pondría la razón pura a la acción. Con ideas como que las razones en general deben ser universales (ya sean teóricas o prácticas), que la razón busca lo incondicional, y que su fuerza de vinculación debe derivarse de la autonomía, Kant nos ha mostrado qué aspecto tendría una ley de la razón pura aplicada a la acción. Pero hasta que se muestre que podemos estar motivados a actuar de acuerdo con el imperativo categórico, no se

ha mostrado completamente que el imperativo categórico realmente exista —que realmente haya una ley de la razón pura práctica—. Esto se debe al requisito del internalismo. La pregunta sobre cómo es posible el imperativo es equivalente a la de “cómo pueda pensarse meramente la restricción de la voluntad que el imperativo expresa en el problema” (GMS 417). Así, lo que queda por probar a través de una “deducción” es que somos capaces de estar motivados por esta ley de la razón: que tenemos una voluntad autónoma. En la *Fundamentación III*, Kant intenta defender que podemos estar motivados por el imperativo categórico, apelando a la espontaneidad pura de la razón como evidencia de nuestra naturaleza inteligible y con ello de una voluntad autónoma (GMS 452). En la *Crítica de la razón práctica*, sin embargo, Kant invierte su estrategia.¹⁸ Kant argumenta que sabemos que somos capaces de estar motivados por el imperativo categórico y que, por lo tanto, sabemos (en un sentido práctico) que tenemos una voluntad autónoma. De nueva cuenta, las exploraciones de la razón práctica revelan nuestra naturaleza. Es importante, sin embargo, que aunque en la *Crítica de la razón práctica* Kant no trata de argumentar que la razón pura puede ser una motivación, él ha detallado las cosas para decir cómo puede ser una motivación, y cómo funciona como un incentivo para combatir otros incentivos.¹⁹ Todavía se le debe algo al requisito del internalismo: a saber, mostrar qué conclusiones psicológicas implica la teoría moral.

Podría ser que fuéramos inmunes a estar motivados por la razón pura práctica. Pero, para el caso, podría ser que fuéramos inmunes a estar motivados por conexiones de medios y fines. Quizá nos percatamos epifenómicamente de éstas, en casos donde parece que actuamos por

ellas. De hecho, estamos bastante seguros de que no somos inmunes a las razones que se originan de las conexiones de medios y fines. Kant sostuvo que, si lo pensamos, veríamos que no somos inmunes a las leyes de la razón pura práctica: sabemos que podemos hacer lo que debemos. Pero nada garantiza esto; pues el conocimiento que tenemos de nuestros motivos es limitado. La conclusión es que, si somos racionales, actuaremos como manda el imperativo categórico. Pero no necesariamente somos racionales.

VIII

No he intentado mostrar en este artículo que exista algo así como la razón pura práctica, o que la razón tiene en sentido alguno una relación más importante sobre la conducta de lo que el empirismo normalmente ha reconocido. Lo que he intentado mostrar es que esta pregunta se encuentra abierta de un modo particular: las consideraciones motivacionales no proveen ninguna razón que apoye propuestas específicas del escepticismo de la razón práctica. Si un filósofo puede mostrarnos que algo que es reconociblemente una ley de la razón tiene relación con la conducta, no hay ninguna razón para dudar que los seres humanos puedan estar motivados por esa consideración. El hecho de que la ley no pudiera gobernar la conducta, incluso cuando alguien la entendiera, no es razón para el escepticismo: la necesidad está en la ley, no en nosotros.

Mientras el escepticismo de la razón pura práctica esté basado en la extraña idea de que una razón reconocida nunca puede dejar de motivar, no hay razón para aceptarlo. Está basado en un tipo de mal entendido, y como una posible explicación del mismo he sugerido una mala comprensión del requisito del internalismo. Mientras el

escepticismo de la razón pura práctica esté basado en la idea de que no se puede encontrar ningún proceso u operación de la razón que entregue conclusiones incondicionales sobre la acción, dicho escepticismo depende de la tesis —injustificada— de que no se puede encontrar ningún proceso u operación de la razón que entregue conclusiones incondicionales sobre la acción. Mientras el escepticismo de la razón pura práctica esté basado en el requisito de que las razones sean capaces de motivarnos, la respuesta correcta es que si alguien descubre qué son razones reconocibles vinculadas con la conducta y esas razones no pueden motivarnos, eso sólo muestra los límites de nuestra racionalidad. El escepticismo motivacional de la razón práctica depende —y no puede ser la base— del escepticismo del contenido posible de los requisitos racionales. Hasta qué punto de hecho la gente se mueva por consideraciones racionales, ya sea en su conducta o en sus creencias, está más allá de los límites de la filosofía. La filosofía puede, cuando mucho, decirnos cómo sería ser racional.

Notas

Me gustaría agradecer a Thimoty Gould, Charlotte Brown y a los auditorios que escucharon una versión previa de estos ensayos en la Universidad de Columbia y en la Universidad de Chicago por los comentarios y las discusiones sobre este trabajo de los que he aprendido mucho.

¹ David Hume, *Treatise of Human Nature*, p. 415. Citado de ahora en adelante como "T" seguido por la referencia de cada página.

² Este artículo fue publicado originalmente en Ross Harrison, ed., *Rational Action* (Nueva York: Cambridge, 1980), y fue reimpresso en Williams, *La fortuna moral*, pp. 131-147. Las páginas de las citas de Williams son de este artículo, tal como aparece en *La fortuna moral*.

³ De hecho, Falk and Frankena hablan de sentidos internalismos y externalistas de 'deber'. Ver Falk, "Ought and Motivation", en *Ought, Reasons and Moralism: The Collected Papers of W. D. Falk*, capítulo 1 y la discusión de Frankena, "Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy", *Perspectives on Morality: Essays of William K. Frankena*, capítulo 6. La discusión de Nagel se encuentra en *La posibilidad del altruismo*, parte 1.

⁴ *Utilitarianism*, p. 30.

⁵ Mill, *Utilitarianism*, p. 33.

⁶ Ver Prichard, "Duty and Interest", en *Moral Obligation and Duty and Interest*. El uso original de Falk de la

distinción entre sentidos internos y externos de 'deber' en "Ought and Motivation" es un argumento que responde al artículo de Prichard.

⁷ Ver Frankena, "Obligation and Motivation", p. 63, para una discusión de esta sorprendente postura.

⁸ Aquí estoy ignorando el caso más complicado en el cual la pasión en cuestión origina las creencias falsas. En mis ejemplos, de hecho, podría haber casos como éstos: la irritación hacia mí te predispone a pensar que mis insultos están dirigidos hacia ti; el terror de estar solo en casa te hace más propenso a confundir la radio con un ladrón. Hume discute este fenómeno (T 120). Aquí podríamos decir que el juicio es irracional, no meramente falso, y que su irracionalidad infecta las pasiones y las acciones basadas en el juicio. Si la teoría de Hume le permite decir a éste que el juicio es irracional, él podría decir que algunas pasiones y acciones son verdaderamente irracionales, y no meramente equivocadas, aunque no lo dice.

⁹ "Disponibles para nosotros" es vago, pues hay un rango de casos en los que uno podría estar incierto sobre si decir o no que había una razón disponible para nosotros. Por ejemplo, hay (1) casos en los que no conocemos la razón; (2) casos en los que habría sido imposible conocer la razón; (3) casos en los que nos engañamos a nosotros mismos sobre la razón; (4) casos en los que alguna enfermedad física o psicológica nos impide ver la razón; y, (5) casos en los que alguna enfermedad física o psicológica nos impide responder ante la razón, aunque a veces la miremos directamente a la cara. Ahora bien, nadie querría

decir que las exigencias racionales que involucran razones que la gente no conoce son por ello externas, pero conforme descendemos en la lista habrá una preocupación progresiva sobre si la exigencia se está volviendo externa, pues hacia el final de dicha lista llegaríamos a afirmar que alguien es psicológicamente incapaz de responder a la razón, y aun así diríamos que ésta es interna: capaz de motivar a una persona racional. No pienso que haya un problema con ninguno de estos casos; pues lo único que es necesario para que la exigencia racional sea interna es que podamos decir que, si una persona sabía y *si nada estuviera interfiriendo con su racionalidad*, sabría responder en consecuencia. Esto no trivializa la limitación de las razones internas siempre y cuando la noción de enfermedad psicológica que interfiere con la racionalidad no se defina trivialmente.

¹⁰ Tengo en mente fenómenos como el autoengaño, la racionalización y las diferentes formas de debilidad de la voluntad. Algunos de éstos aplican tanto a la razón teórica como a la práctica, y para la primera podríamos agregar las diferentes formas de resistencia intelectual o de ideología (aunque “voluntario” no sea una manera de caracterizarlas). Por alguna razón, la gente encuentra la segunda cosa que menciono —ser indiferente a una razón que te ha sido señalada— más difícil de imaginar en un caso teórico que en uno práctico. Simplemente encogerse de hombros ante la razón que ha sido reconocida les parece posible a algunos en la práctica de un modo que no lo es en la teoría. Pienso que parte del problema es que podemos empujar lo que la persona prácticamente paralizada acepta al terreno de la teoría: ésta *cre* “que debe

hacer esto y lo otro”, aunque no se vea movida a hacerlo; mientras que parece no haber ningún lugar más allá a dónde llevar (excepto quizá a una suspensión del juicio) lo que la persona teóricamente paralizada acepta. También podría ser que el problema surja porque no le damos peso suficiente a la diferencia entre estar convencido por un argumento y quedarse sin poder decir algo a causa de un argumento; o simplemente podría ser que lo que la parálisis es sea menos visible en el caso de la creencia que en el caso de la acción.

¹¹ Kant apela a la universalidad y a la suficiencia; Nagel a la atemporalidad y a la impersonalidad, y Joseph Butler a la autoridad.

¹² *Ética nicomáquea*, VII.3, 1147b5-10.

¹³ Las comparaciones que he hecho entre la razón teórica y la razón práctica sugieren ahora que debería haber algo como un ideal del buen carácter teórico: receptividad para las razones teóricas. La visión de alguien libre de toda ideología y resistencia intelectual podría ser tal ideal.

¹⁴ Williams usa la denominación ‘S’ para ‘conjunto motivacional subjetivo’, pero yo he puesto la frase original cada vez que aparece; de ahí el uso de paréntesis.

¹⁵ Es verdad que la aplicación de un principio puede ser tan simple o inmediata que sería una cosa del juicio o de la percepción más que de la deliberación. En un caso así habrá quien quiera negar que la razón práctica se ha utilizado. Por otra parte, el razonamiento involucrado en la

aplicación del principio puede ser bastante complicado (como en el caso de las pruebas de contradicción bajo el imperativo categórico), y entonces nadie querría llamarlo razonamiento. Si el hecho de que mantengas el principio le da fuerza motivacional a la perspicacia o al argumento deliberativo de modo que este caso caiga bajo el principio, entonces el resultado es una razón práctica.

¹⁶ Williams mismo observa que “la forma tradicional en que se plantea el asunto [...] también recoge la exigencia de probar lo que ha de considerarse como un proceso puramente racional [...] que no solamente debería recoger, sino que propiamente atañe al crítico que desea oponerse a la conclusión general de Hume y sacarles jugo a las enunciados sobre razones externas” (139). Aunque creo que está en lo correcto al decir que la carga de la prueba de qué ha de contar como un proceso puramente racional —sobre el *contenido*— es de los oponentes de Hume, sostengo que no hay razón para suponer que si esta carga es afrontada exitosamente las razones serán externas.

¹⁷ *La posibilidad del altruismo*, p. 24. Nagel llama a esto “una rebelión en contra de la prioridad de la psicología” (22) y en consecuencia distingue dos tipos de internalismo: uno que considera a los hechos psicológicos como dados y supone que de alguna manera debemos derivar la ética de ellos para alcanzar una teoría internalismo; y uno que supone que las investigaciones metafísicas —investigaciones sobre qué es ser una persona racional— tendrán conclusiones psicológicas. Hobbes sería un ejemplo del primer tipo y Kant del segundo.

¹⁸ Ver especialmente KpV 30, 41-50.

¹⁹ En el capítulo III de la Analítica de la *Crítica de la razón práctica*, donde el proyecto de Kant es “mostrar a priori no el fundamento por el cual la ley moral proporciona en sí misma un móvil, sino qué es lo que ella, en cuanto móvil, efectúa (o mejor dicho, debe efectuar) en el ánimo” (KpV 72).