

Últimos títulos publicados:

61. R. Jáuregui y otros, *El tiempo que vivimos y el reparto del trabajo*
62. A. Gorz, *Miserias del presente, riqueza de lo posible*
63. Z. Brzezinski, *El gran tablero mundial*
64. M. Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*
65. F. Reinares, *Terrorismo y antiterrorismo*
66. A. Etzioni, *La nueva regla de oro*
67. M. Nussbaum, *Los límites del patriotismo*
68. P. Pettit, *Republicanism*
69. C. Mouffe, *El retorno de lo político*
70. D. Zolo, *Cosmópolis*
71. A. Touraine, *¿Cómo salir del liberalismo?*
72. S. Strange, *Dinero loco*
73. R. Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls*
74. J. Gray, *Falso amanecer*
75. F. Reinares y P. Waldmann (comps.), *Sociedades en guerra civil*
76. N. García Canclini, *La globalización imaginada*
77. B. R. Barber, *Un lugar para todos*
78. O. Lafontaine, *El corazón late a la izquierda*
79. U. Beck, *Un nuevo mundo feliz*
80. A. Calsamiglia, *Cuestiones de lealtad*
81. H. Béjar, *El corazón de la república*
82. J.-M. Guéhenno, *El porvenir de la libertad*
83. J. Rifkin, *La era del acceso*
84. A. Guttman, *La educación democrática*
85. S. D. Krasner, *Soberanía, hipocresía organizada*
86. J. Rawls, *El derecho de gentes y «Una revisión de la idea de razón pública»*
87. N. García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*
88. F. Attinà, *El sistema político global*
89. J. Gray, *Las dos caras del liberalismo*
90. G. A. Cohen, *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*
91. R. Gargarella y F. Ovejero (comps.), *Razones para el socialismo*
92. M. Walzer, *Guerras justas e injustas*
93. N. Chomsky, *Estados canallas*
94. J. B. Thompson, *El escándalo político*
95. M. Hardt y A. Negri, *Imperio*
96. A. Touraine y F. Khosrokhavar, *A la búsqueda de sí mismo*
97. J. Rawls, *La justicia como equidad*
98. F. Ovejero, *La libertad inhóspita*
99. M. Caminal, *El federalismo pluralista*
100. U. Beck, *Libertad o capitalismo*
101. C. R. Sunstein, *República.com*
102. J. Rifkin, *La economía del hidrógeno*
103. Ch. Arnsperger y Ph. Van Parijs, *Ética económica y social*
104. P. L. Berger y S. P. Huntington (comps.), *Globalizaciones múltiples*
105. N. García Canclini, *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*
106. W. Kymlicka, *La política vernácula*
107. V. Shiva, *Cosecha robada*
108. M. Ignatieff, *Los derechos humanos como política e idolatría*
109. D. Held y A. McGrew, *Globalización/Antiglobalización*
110. R. Dworkin, *Virtud soberana*
111. T. M. Scanlon, *Lo que nos debemos unos a otros*

T. M. Scanlon

Lo que nos debemos unos a otros

¿Qué significa ser moral?



PAIDÓS

Barcelona • Buenos Aires • México

éstas razones no pueden entenderse todas en función del bienestar, y he expresado mis dudas de que pueda encontrarse una concepción sistemática de estas razones.

Las razones que tenemos para tratar a los demás sólo de los modos que podríamos justificar ante ellos subyacen al núcleo central de la moralidad, y se dan por supuestas en los tipos de relaciones humanas más importantes. Estas razones nos exigen esforzarnos por encontrar unos términos de justificación que los demás no puedan rechazar razonablemente. Pero no estamos en situación de decir, de una vez por todas, cuáles deberían ser esos términos. Elaborar los términos de la justificación moral es una tarea sin fin.

Apéndice

EL PUNTO DE VISTA DE WILLIAMS ACERCA DE LAS RAZONES INTERNAS Y LAS RAZONES EXTERNAS

En este apéndice examinaré la célebre afirmación de Bernard Williams de que todas las razones para la acción tienen condiciones subjetivas (en palabras suyas, que «todas las afirmaciones de la existencia de razones externas son falsas»)¹. Los influyentes argumentos de Williams han permanecido en el trasfondo de buena parte de la investigación anterior. Su examen explícito nos brindará una oportunidad para reunir e ilustrar alguno de los puntos establecidos en el capítulo 1, así como para plantear algunas cuestiones relevantes referidas a las cuestiones del valor que fueron el tema del capítulo 2.

Williams distingue dos modos de interpretar la afirmación de que una persona «tiene una razón para ϕ » (donde ϕ se sustituye por algún verbo de acción). Según la primera interpretación, la afirmación implica que el agente tiene algún móvil —que existe algo que le importa— al que servirá o que se verá promovido si lleva a cabo ϕ . Según esta interpretación si la persona no tiene, de hecho, tal móvil, entonces la afirmación es falsa. La segunda interpretación no incluye esta condición, de manera que, según esta otra interpretación, puede ser verdad que A tiene una razón para ϕ , aun cuando hacer ϕ no sirva a, ni promueva, ningún objetivo ni valor que importe al agente. Williams se refiere a las afirmaciones acerca de razones en la primera interpretación como «afirmaciones de razones internas», y se refiere a las de la segunda como «externas». Ilustra esta distinción en referencia al caso de Owen Wingrave.

Las personas hacen afirmaciones que es preciso entender según la interpretación externa. En la historia de Owen Wingrave escrita por James, de la que Britten hizo una ópera, la familia de Owen le recalca la necesidad y la importancia de que se aliste en el ejército. Owen Wingrave no está motivado en absoluto para alistarse en el ejército, todos sus deseos le llevan en otra dirección: odia todo lo referente a la vida militar y lo que ésta sig-

1: Bernard Williams, «Internal and External Reasons», en *Moral Luck*, pág. 113.

nifica. Los miembros de su familia podrían haberse expresado diciendo que *existía una razón para que Owen se alistase en el ejército*. El conocimiento de que no había nada en el S [conjunto motivacional subjetivo] de Owen que le impulsase, mediante un razonamiento deliberativo, a alistarse no les llevaría a retractarse de la afirmación, o a admitir que se habían equivocado al formularla, ya que la afirman en un sentido externo.²

Por «conjunto motivacional subjetivo, S», de una persona, Williams se refiere a lo que anteriormente denominé «los deseos de esta persona en un sentido amplio», que incluye, tal como Williams dice, cosas como «disposiciones de evaluación, modelos de reacción emocional, lealtades personales, y diferentes proyectos de los que podría decirse que expresan los compromisos del agente».³ Williams sostiene que la afirmación de que un agente tiene una razón para ϕ , según la interpretación interna, sólo puede ser verdadera si existe una «vía deliberativa plausible» que lleve de los elementos en el S del agente a la conclusión según la cual existen razones en favor de hacer ϕ . Su doctrina de que las afirmaciones de que una persona tiene una razón para actuar son válidas sólo si son afirmaciones acerca de razones internas puede entenderse con naturalidad como una modificación de la famosa doctrina de Hume, según la cual «la razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones».⁴

Williams presenta su doctrina como una doble modificación de un simple modelo «subhumeano». En primer lugar, considera que el abanico de elementos que puede incluir el conjunto motivacional subjetivo de una persona (indicados en la lista que cité anteriormente) es más amplio que la clase de los deseos en el sentido normal de este término. En segundo lugar, la idea de Williams de una vía deliberativa plausible incluye algo más que el razonamiento instrumental puramente causal que reconocía Hume. La deliberación, tal como Williams la entiende, incluye como mínimo cosas tales como ver que una acción «sería la manera más conveniente, económica, agradable, etc.» de realizar algo por lo que uno

2. *Ibíd.*, pág. 106.

3. *Ibíd.*, pág. 105.

4. Al menos tal como habitualmente se entiende esta doctrina. Considero que Williams está haciendo una afirmación sobre razones en el «sentido normativo estándar», por lo que sólo generaliza la doctrina de Hume si Hume también afirma lo mismo. Creo que habitualmente se le interpreta de esta forma, pero no entraré en la cuestión de si esta interpretación es correcta. El famoso comentario de Hume se encuentra en *Tratado de la naturaleza humana*, Libro II, parte III, sec. III (pág. 415 en la edición Selby-Bigge).

se preocupa, así como pensar el modo de compatibilizar la persecución de diversos intereses (por ejemplo, por una ordenación temporal), considerar a cuál de los diferentes objetivos que compiten entre sí se le otorga más peso y «encontrar respuestas resolutivas, como decidir qué hacer para pasar una noche divertida, dado que uno desea diversión».⁵

El hecho de que Williams invoque la idea de una «vía deliberativa plausible» es un indicio de que no es escéptico por lo que se refiere a las razones. No le cuesta hacer afirmaciones sobre lo que una persona cuyo S contiene determinados elementos tiene razones (en el sentido normativo estándar) para hacer. Reconoce que tales afirmaciones pueden ser verdaderas aunque el agente en cuestión las rechace, y reconoce la posibilidad de que un agente que acepta tales afirmaciones no esté motivado por ellas. Por otra parte, como he señalado más arriba, considera que la afirmación de que un agente tiene razones para ϕ es algo que puede ofrecerse como consejo. Así pues, daré por sentado que su afirmación de que existen sólo razones internas no es un reflejo de un escepticismo acerca de las razones en el sentido normativo estándar, y que tampoco es un intento de sustituir las afirmaciones normativas acerca de las razones por unas afirmaciones estrictamente descriptivas acerca de la motivación. Tampoco está simplemente expresando la afirmación tautológica de que algo puede ser una razón efectiva para una persona sólo si esta persona es motivada por ella. Por tanto parece que Williams ofrece una tesis sustantiva y normativa acerca de las razones que tenemos.

Williams proporciona dos tipos de argumentos en favor de esta tesis. Primero, considera que ejemplos como el de Owen Wingrave muestran que insistir en que una persona «tiene una razón para ϕ », si esta razón no se basa en el conjunto motivacional subjetivo de dicha persona, no es convincente. Equivale, además, a una mera intimidación. En segundo lugar, afirma que los defensores de las razones externas se enfrentan a una dificultad más teórica en la medida en que sostienen que se puede apelar a la verdad de los enunciados acerca de las razones externas para explicar de qué modo las personas llegan a albergar nuevas motivaciones.

Supongamos, por ejemplo, que he considerado siempre que la idea de honor personal es bastante tonta y anticuada. Pero entonces conozco, y acabo admirando, a alguien que se toma esta idea en serio. Me doy cuenta de que esa persona considera despreciable obrar de determinada manera, y paulatinamente voy entendiendo por qué piensa de ese modo hasta

5. Véase Williams, «Internal and External Reasons», pág. 104.

que acabo compartiendo su reacción. Habiendo experimentado esta transformación, ahora creo que el honor es algo por lo que merece la pena preocuparse, y reconozco que cuando no veía esto me equivocaba. Un creyente en lo que Williams denomina las razones externas explicaría la transformación de mis puntos de vista diciendo que acabé reconociendo que tenía razones para considerar que el honor era valioso, y razones para evitar llevar a cabo las conductas no honorables.

Williams considera que estas afirmaciones son enigmáticas: «¿Qué es —pregunta— lo que uno llega a creer cuando forma la creencia de que existe una razón para hacer ϕ , si no es la proposición, o algo que implica la proposición, de que si deliberase racionalmente, estaría motivado a actuar de manera apropiada?». ⁶ Este enunciado, dice Williams, ni siquiera es verdadero hasta que el agente ha adquirido la nueva motivación, de manera que ¿cómo podría producirse ese cambio por el reconocimiento del agente de que el enunciado ya era verdad?

Williams no niega que el S de una persona pueda ser susceptible de cambios, ni tampoco niega que uno puede tener razones (basadas en el propio S presente) para emprender un curso de acción que provocará tales cambios. Por ejemplo, un hombre a quien le resultan aburridos sus fines de semana puede considerar que tiene una razón para cultivar un interés por alguna actividad nueva. En consecuencia prueba una serie de actividades hasta que se da cuenta de que ha acabado interesándose por una de ellas (momento en el cual se ha producido un cambio en su S). Lo que Williams niega es precisamente que un cambio en aquello por lo que se interesa uno pueda provocarse de un determinado modo, a saber: llegando a ver que uno ya tenía una razón para preocuparse por eso (una razón no basada en el propio S, tal como estaba previamente constituido).

No obstante, Williams no afirma que una persona cuyo S no contenga la base motivacional para ciertas razones nunca se exponga a crítica por ello:

Es obvio que existen muchas cosas que un hablante puede decir a alguien que no está dispuesto a ϕ si el hablante piensa que debería estarlo, tales como que es desconsiderado, cruel, egoísta o imprudente; o que todo, incluso él mismo, sería mucho más agradable si tuviera esa motivación. Decir cualquiera de estas cosas puede ser sensato. Pero parece que

6. *Ibíd.*, pág. 109.

quien concede mucha importancia a formular la crítica como una afirmación acerca de razones externas está interesado en decir que lo especialmente incorrecto respecto del agente es que es *irracional*. Es este teórico quien debe precisar esta acusación: en especial, porque pretende que todo agente racional, en tanto que racional, reconozca la exigencia de hacer lo que está en cuestión.⁷

Creo que Williams tiene razón al sostener que la acusación de irracionalidad está fuera de lugar en los casos del tipo que tiene en mente. Tal como argumenté en el capítulo 1, aun si un agente no reconoce una razón que él tiene, ni siquiera cuando se le presenta claramente, no se deduce que sea irracional. Esto es verdad incluso cuando el agente «tiene una razón» en el sentido interno defendido por Williams. Supongamos, por ejemplo, que el señor O'Brien otorga un gran valor al hecho de ser un anfitrión cortés, pero que no tiene una idea muy clara acerca de lo que esto implica, y, en consecuencia, se comporta a veces de una manera ridícula. Dada la falta de sensibilidad social de O'Brien, es posible que ninguna reflexión atenta le lleve a ver que tiene una razón para modificar su conducta. Pero él sí tiene tal razón en el «sentido interno» de Williams, ya que se puede llegar a la conclusión de que hay razones para cambiar de conducta mediante una «vía deliberativa plausible» que parta de elementos de su S. No obstante, yo no diría que O'Brien está siendo irracional por no verse motivado por esta razón; sólo es insensible.

Otro caso diferente considerado por Williams es el caso de un hombre que maltrata a su mujer y no ve ninguna razón para tratarla mejor. La suposición es que, contrariamente a lo que presupuse acerca de O'Brien, no existe nada en el «conjunto motivacional subjetivo» de ese hombre que resultaría promovido si él modificase su conducta.⁸ No obstante, él pertenece al tipo de persona a la que Williams nos permitiría calificar como desconsiderada, cruel, insensible, etc. Estas críticas implican acusarle de un tipo de defecto, a saber, el defecto de no estar motivado por determinadas consideraciones que percibimos como razones. (¿En qué más consiste el ser desconsiderado, cruel, insensible, etc.?) Si es un defecto del hombre no percibir estas consideraciones como razones, parecería entonces que esas consideraciones deben ser razones para él. (Si no lo son, ¿cómo podría ser un defecto suyo el no reconocerlas?) ¿Por qué

7. *Ibíd.*, pág. 110.

8. Bernard Williams, «Internal Reasons and the Obscurity of Blame», pág. 39.

no concluir entonces que el hombre tiene razones para tratar mejor a su mujer, teniendo en cuenta que, como en el caso de O'Brien, eso no implica que sea irracional si no las reconoce?

Nos decantamos hacia esta conclusión por lo que denominé (en la sección 13 del capítulo 1) la «universalidad de los juicios acerca de razones». En la medida en que no creemos que nuestras razones para evitar ser crueles con nuestras parejas dependan de que tengamos alguna «motivación» a la que sirva esa contención, no podemos considerar que las razones de otros sí mantengan esa dependencia. Por lo que se refiere a esto la tesis internalista de Williams parece casar mal con la amplitud que reclama para la idea del conjunto motivacional subjetivo. Todos los ejemplos de Williams están formulados en tercera persona; conciernen a las afirmaciones que podemos realizar sobre las razones que tienen otras personas. Pero este internalismo parece que nos obliga a extraer la conclusión de que también todas nuestras razones dependen de la presencia de elementos adecuados en nuestros conjuntos motivacionales subjetivos. Esto es poco convincente, y además, creo que es una de las fuentes importantes de las que nace la oposición generalizada a las afirmaciones de Williams. Como dije más arriba, no cabe duda de que muchas de nuestras razones tienen «condiciones subjetivas», pero existen otras razones cuya fuerza normativa parece que no se basa en nuestras motivaciones. La amplitud con que Williams concibe el «conjunto motivacional subjetivo» permite acomodar esta aparente diversidad, al incluir cosas como «las disposiciones evaluativas». (No dice exactamente cuáles son, pero es lógico suponer que no son sólo tendencias a sentir aprobación o desaprobación, sino, como mínimo, tendencias a pensar que la aprobación o desaprobación es *merecida* o está *en regla* a causa de determinadas características de los objetos evaluados.) La ampliación de la clase de las «motivaciones» hasta incluir dichos elementos confiere más plausibilidad al punto de vista de Williams, pero esta amplitud no parece compatible con su internalismo cuando nos lo aplicamos a nosotros mismos.

Parece, entonces, que cuando la concepción de Williams del S de un agente abandona el humanismo estricto, se vuelve más atractiva pero quizá también menos coherente. Se plantea un problema similar en relación con la idea de una «vía deliberativa plausible», en concreto respecto de la diferencia, si es que existe alguna, entre el procedimiento de «deliberación a partir de» elementos dados de nuestro S y el procedimiento mediante el cual llegamos a reconocer nuevas razones o nuevos valores que no estaban previamente incluidos en él. El caso del honor, mencio-

nado al inicio de este apéndice, se presentó a modo de ilustración del último procedimiento, procedimiento que intenté describir con más detalle en la sección 12 del capítulo 1. Éste consiste en estrategias como las de intentar tener en cuenta los aspectos adecuados de las cosas que los otros dicen valorar, considerar analogías útiles, intentar cerciorarse de que no se han pasado por alto las distinciones pertinentes (o de que no nos hemos basado en distinciones espurias), y considerar las propias reacciones ante nuevos casos (reales o hipotéticos) y pensar cuál es la mejor explicación de estas reacciones. Denominaremos a este procedimiento la «modificación reflexiva» de las propias razones.

Si razonar «a partir de» los elementos existentes en el propio S fuera sólo una cuestión de razonamiento causal sobre cómo «satisfacerlos» mejor, entonces existiría una clara diferencia entre este tipo de deliberación y la «modificación reflexiva» del propio S. Pero Williams rechaza con acierto este instrumentalismo estricto. Su idea de «deliberación racional» es un complejo procedimiento mediante el cual entendemos lo que satisfaría o sería fiel a nuestros objetivos, deseos y valores. Es, dice, un «procedimiento heurístico» que implica el ejercicio de la imaginación y de la «percepción de similitudes inesperadas». ⁹ Puede conducir a la incorporación de nuevos elementos al propio S y a la eliminación de algunos antiguos.

Parece entonces que no existe ninguna diferencia entre la deliberación racional en el sentido de Williams y lo que denominé «la modificación reflexiva de las propias razones». Parece que es ésta la comprensión de Williams acerca del asunto, y podría contarse entre las virtudes de su internalismo. ¹⁰ Se podría sacar punta a esta cuestión con la acusación de que, de hecho, yo mismo resulto ser un internalista, si no respecto de las razones, sí al menos respecto del *razonamiento* práctico, ya que todos los procedimientos que he descrito en la sección 11 del capítulo 1, mediante los cuales uno decide qué razones tiene, dependen de las reacciones que la persona que toma la decisión tiene o tendría ante las diferencias, ejemplos y analogías en cuestión. Por lo tanto, este procedimiento está, en el acertado término de Williams, «controlado por» el S de esa persona.

9. Las dos primeras observaciones provienen de «Internal and External Reasons», pág. 110; la última, de «Internal Reasons and the Obscurity of Blame», pág. 38.

10. «Existe una indeterminación esencial respecto de lo que puede contar como un procedimiento deliberativo racional. El razonamiento práctico es un procedimiento heurístico e imaginativo, y no existen límites fijos en el continuo que va desde el pensamiento racional hasta la inspiración y la conversión»; Williams, «Internal and External Reasons», pág. 110.

Este término es acertado porque es más verosímil afirmar que toda deliberación práctica está controlada por los elementos del S del agente que afirmar que toda deliberación práctica se encamina hacia «la promoción» o «satisfacción» de los elementos de S.¹¹ Pero mientras que esta ampliación vuelve más verosímil el internalismo de Williams, también implica un cambio importante en la idea del conjunto motivacional subjetivo, ya que el S de una persona incluye no sólo las «motivaciones» de las que es actualmente consciente y desde las que deliberaría (esto es, tomaría como puntos de partida de la deliberación), sino también todas sus disposiciones (quizá desconocidas todavía) para responder a diferentes experiencias, ejercicios de imaginación y procedimientos de reflexión analítica.

Esta ampliación aproxima el internalismo de Williams a lo que se podría pensar que desea un externalista, pero continúa siendo «internalista» en un aspecto crucial, ya que según este punto de vista todavía podemos dar la respuesta de Williams a la pregunta de qué es lo que ya era «verdad de antemano» cuando una persona llega a reconocer una determinada consideración como una razón. Lo que ya era verdad era que, dado el S de la persona (entendido en este sentido amplio), dicha consideración habría motivado a la persona si ésta hubiese seguido el procedimiento correcto de deliberación racional. Por consiguiente, persiste la diferencia entre internalismo y externalismo. Según Williams, un externalista desea afirmar que puede ser verdad que una persona tiene una razón aunque, a causa de defectos en sus disposiciones para responder a las consideraciones pertinentes, nunca llegará a estar motivada por esas consideraciones ni siquiera tras el más completo y cuidadoso proceso de reflexión y deliberación. Un internalista niega esto.

En este punto, la similitud entre la deliberación racional acerca de cómo satisfacer, o cómo vivir de acuerdo con, los elementos del propio S, y la modificación reflexiva del propio S, se vuelve relevante, ya que parece que, pese a esta similitud, el internalismo de Williams implica tratar a las dos de manera diferente. En casos como el del señor O'Brien, irremediablemente confundido respecto de lo que comporta la hospitalidad cortés, el internalismo parece implicar que una persona puede albergar una razón aunque *ella* nunca la reconozca como tal (debido a las deficiencias en los elementos disposicionales de su S). Por ello no deja de ser verdad que existe una vía deliberativa plausible que va desde los elementos de su

11. La importancia de esta distinción ha sido puesta de relieve por John McDowell en «Might There Be External Reasons?», pág. 70.

S (una preocupación por la hospitalidad) hasta la conclusión de que debería comportarse de manera diferente. Pero supongamos que el hijo del señor O'Brien, O'Brien Jr., es incapaz (debido a defectos en sus disposiciones a responder) de reconocer que, para empezar, haya algo que decir en favor de la hospitalidad. En su caso el internalismo parece favorecer una respuesta diferente, a saber, que O'Brien Jr. no tiene ninguna razón para preocuparse por ella si *él* no podría llegar a esta conclusión mediante una vía deliberativa plausible desde *su* S. No está claro, al menos para mí, por qué estos dos casos deben tratarse de manera diferente, pues los defectos implicados pueden ser bastante similares. En el primer caso, más «instrumental», la idea de una vía deliberativa plausible, que determina cuándo una persona tiene una razón, conlleva un grado de idealización alejado de los defectos imaginativos e interpretativos de esa persona. ¿Por qué no debería poder afirmarse lo mismo en el último caso?

Al inicio de este apéndice, traté el caso de llegar a ver el valor de un ideal de honor personal como un ejemplo de lo que después denominé «la modificación reflexiva de las propias razones». Quiero ahora retomar dicho ejemplo para ilustrar el punto al que ha llegado nuestro argumento. Daré por sentado que existe una diversidad de ideales de honor personal, que todos ellos son compatibles con nuestros deberes para con los demás y que cada uno de ellos es digno de cierto respeto, aunque no nos corresponda adoptar obligatoriamente ninguno de ellos. Lo que describí en mi ejemplo fue un procedimiento mediante el cual, al observar y emular a un amigo, yo llegaba a ser consciente del valor de alguna de esas concepciones y quizá me veía movido a configurar mi vida con arreglo a ella. Supongamos que al llevar esto a cabo siguiese lo que (dado mi S) sería una vía deliberativa plausible. De manera que existe una «vía deliberativa plausible» que lleva a la adopción de esa concepción del honor, vía que usted podría seguir también si su S fuera como el mío. Pero supongamos que sus reacciones no son como las mías; si esta concepción del honor no le interesa como forma de vida, entonces usted no tiene razones para seguirla. Se diría que estas conclusiones muestran la virtud del internalismo de Williams: suministra la respuesta correcta acerca de qué razones tenemos porque mantiene la idea de que las razones deben alcanzarse siguiendo una vía deliberativa plausible que parta del S *real* del agente (considerando que éste incluye elementos disposicionales).

No obstante, esta ventaja no es tan grande como parece. En primer lugar, la variabilidad de nuestras razones podría explicarse igual de bien por un enfoque «externalista» que reconoce la verdad sustantiva de que a me-

nudo, como en este caso, las razones tienen condiciones subjetivas. En segundo lugar, la variabilidad que el internalismo proporciona puede ser excesiva. Si la concepción del honor de la que yo soy partidario a usted le deja frío, puede que usted no tenga razones para adoptarla. Pero si es una concepción valiosa, entonces usted tiene razones para no menospreciarla y razones para no reírse de quienes se la toman en serio. El hecho de que usted no viera que tiene dichas razones, y de que continuara sin verlo incluso después de la más completa reflexión imaginativa que pudiera llevar a cabo, indicaría un tipo de defecto por su parte que podríamos denominar «estrechez de miras moral». En comparación, el hecho equiparable de que este ideal no consiga motivarle lo suficiente como para adoptarlo no indica tal defecto (refleja sólo una diferencia subjetiva normal).

El contrincante de Williams podría decir que una persona tiene una razón para hacer ϕ si existe una vía deliberativa plausible (*no defectuosa*) que lleve de su S hasta la conclusión de que hay una razón para hacer ϕ , es decir, una vía gracias a la cual, no existiendo deficiencias en la imaginación, la sensibilidad, etc., y dados otros elementos de su S, se podría llevar al agente a ver esta razón. Esto también nos proporciona una respuesta a la pregunta sobre qué es «ya verdad» antes de que un agente llegue a ver algo como una razón y puede seguir siendo verdad aunque este agente concreto nunca llegue a darse cuenta de ello. Lo que ya es verdad es que el agente tiene una razón para hacer ϕ , y que esto implica (según el requisito de Williams) que si el agente deliberase de manera no defectuosa (pero sobre la base de su S) llegaría a la conclusión de que hay una razón para hacer ϕ .

La idea de deficiencia a la que aquí se apela puede parecer controvertida. Sin duda, nuestras ideas acerca de en qué consiste esta deficiencia no son independientes de nuestros puntos de vista acerca de qué cosas son, de hecho, buenas razones. ¿Cómo podrían ser independientes? Pero la idea de que existen tales defectos, y de que se pueden considerar de manera apropiada como deficiencias, no es realmente la cuestión. La observación de Williams acerca de llamar a alguien «cruel», «insensible», etc. indica que no rechaza tales juicios, y creo que es razonable suponer que apelaría a dicha idea en un caso como el del señor O'Brien: éste tiene una razón para comportarse de manera diferente porque existe una vía deliberativa plausible que lleva desde los elementos de su S hasta esa conclusión, aunque, debido a sus deficiencias, él no pueda verlo.

La cuestión no es si el no ser capaz de ver la fuerza de ciertas consideraciones puede ser un defecto, sino más bien qué relación mantienen

esos juicios de la existencia de un defecto con la idea de las razones que tiene una persona. Williams afirma que una persona no tiene una razón para hacer ϕ , si, como O'Brien Jr., su defecto consiste en que no ve y continuaría sin ver que hay una razón para hacer ϕ . Los contrincantes de Williams discrepan respecto a esto.

¿Qué podría argumentar cada una de las partes? La universalidad de los juicios de razón, junto con el hecho de que algunas de nuestras razones no parecen dependientes de nuestro propio reconocimiento de ellas, nos empuja a decir que una persona en esa situación puede tener una razón. También da apoyo a esa conclusión la idea de que la crueldad, el egoísmo, la insensibilidad y otros defectos similares consisten, en parte, en no considerar ciertas cosas como razones. Desde la otra parte, insistir en que una persona tiene una razón cuando ella lo niega, y cuando verdaderamente no podría percibir la fuerza de la consideración en cuestión por mucho que se esforzara, parece una intimidación. Es una intimidación insistir en ello en este caso. Por lo general, en cualquier discusión resulta intimidatorio limitarse a repetir en un tono más apremiante lo mismo que el oponente ya ha negado, sin ofrecer ninguna nueva razón para aceptarlo. Pero del hecho de que, en ese contexto, insistir en algo sea intimidante no se sigue que lo reiteradamente afirmado no sea verdad..

¿Podemos añadir algo más en contra de la idea de que una persona en la situación que estamos encarando «tiene una razón»? Se puede encontrar algo más en la insistencia de Williams de que la afirmación de que una persona tiene una razón debe ser algo que se pueda ofrecer como consejo «en la forma de “yo en tu lugar”». ¹² Según su concepción, cuando nos referimos a las razones que tiene otra persona, nos situamos en la «perspectiva que esa persona tiene sobre la situación», y señalamos lo que ocurre, dada esa perspectiva. De manera que cuando, por ejemplo, algún fin o valor de los que tiene un agente exigiría hacer ϕ , podemos decir a modo de consejo, que tiene una razón para hacer ϕ . No podemos decir, de la misma manera, que una persona cruel e insensible tiene razones para tratar mejor a su mujer, aunque pensemos que es un defecto por su parte no percibir tal razón. Los casos como el del señor O'Brien se sitúan

12. Williams, «Internal Reasons and the Obscurity of Blame», pág. 36. Williams continúa diciendo: «Al tomar la perspectiva de otras personas respecto de una situación, esperamos poder señalar que tienen razones para hacer cosas que no pensaban que tuviesen razones para hacer, o quizá que tienen menos razones de las que pensaban que tenían para hacer determinadas cosas».

en el medio: por una parte, él se parece a la persona cruel por ser incapaz de ver que tiene una razón para actuar de manera diferente, pero al menos esa razón tiene un punto de apoyo en sus intereses.

La oposición a la postura de Williams surge de una visión diferente de las razones, una que no parte de la perspectiva del agente sino de la de la persona que hace el juicio. Si creo que yo tendría razón para hacer ϕ en las circunstancias C, y que la situación de Jones no difiere de la mía en los aspectos relevantes, entonces la universalidad de los juicios de razón me fuerza a la conclusión de que esta razón cuenta en favor de hacer ϕ también en su caso. Su incapacidad para ver esto no importa. La única manera de evitar esta conclusión parece que es aceptar la concepción de que mi propia razón tiene condiciones subjetivas implausibles.

Si éste es el dilema, ¿cómo debemos responder ante él? Creo que lo más importante que debe ser observado es la naturaleza limitada del desacuerdo. Ambas partes conceden, o deberían conceder que: 1) las razones muy a menudo tienen condiciones subjetivas; 2) no percibir el poder de una razón válida para uno no implica obligatoriamente irracionalidad; aunque 3) puede, como en el caso de la crueldad y la falta de sensibilidad, implicar alguna otra falta o deficiencia. Una vez que se ha aceptado todo esto, el desacuerdo persistente en torno al alcance de la aplicabilidad de la locución «tiene una razón» no me parece tan importante.

Podríamos resolver el desacuerdo persistente de uno de los dos modos siguientes. Podríamos limitar la universalidad de los juicios de razón de una manera similar a ésta: si C cuenta en favor de hacer ϕ en condiciones S, entonces cuenta en favor de hacer ϕ para cualquier otra persona cuya situación sea similar en los aspectos pertinentes *a menos que alguna deficiencia le impida ver que esto es así*. Esto parecerá acertado sólo si dejamos muy claro que la locución «tiene una razón» está específicamente vinculada a aquellas cosas que pueden mover a actuar al agente.

O bien podríamos relajar el requisito de que los motivos que nos permiten decir de una persona que «tiene una razón» deben estar relacionados con algún elemento del S del agente (con independencia de que éste pueda apreciar la fuerza de esa conexión). El fundamento para este movimiento sería que los casos como el del señor O'Brien son, por lo que se refiere a la característica esencial, parecidos al de la persona que no puede ver ninguna razón para no menospreciar o para no reírse de las concepciones del honor de otras personas. Es decir, ellos no pueden percibir el poder de las razones en cuestión por deficiencias del mismo tipo. No importa que lo que no vea O'Brien, a diferencia de la otra persona, sea un

vínculo con algo por lo que ya se preocupa. Si al decidir si una persona «tiene una razón» debemos abstraernos de las deficiencias de este tipo, deberíamos hacerlo así en ambos tipos de casos.

Como sin duda está claro, yo prefiero la última opción. Pero no pienso que exista ningún argumento que obligue a una persona que se sienta atraída por una de estas alternativas a aceptar en su lugar la otra. Ni pienso que esto importe demasiado. En tanto 1, 2 y 3 se aceptan, todo lo que realmente importa se conserva.