

MICHAEL SMITH

EL PROBLEMA MORAL

Traducción de
Rodrigo Sánchez Brigido
y Augusto Embrioni

Estudio preliminar de
Rodrigo Sánchez Brigido

Marcial Pons
MADRID | BARCELONA | BUENOS AIRES | SÃO PAULO
2015

CAPÍTULO VI

CÓMO RESOLVER EL PROBLEMA MORAL

1. UN ANÁLISIS DE LA CORRECCIÓN EN TÉRMINOS DE HECHOS SOBRE NUESTRAS RAZONES NORMATIVAS

Dijimos que un análisis de la corrección debe capturar varias trivialidades centrales sobre la moral, trivialidades relativas a la objetividad y carácter práctico del juicio moral, la superveniencia de lo moral sobre lo natural, la sustancia distintiva de los requerimientos morales, y los varios procedimientos a través de los cuales adquirimos conocimiento moral (capítulo II). Todavía más, dijimos que aun si tal análisis no es una definición naturalista completamente reductiva, aun si es un análisis no reductivo, deberíamos ser capaces de usar ese análisis para hacer encuadrar la moral en un naturalismo más amplio. Los rasgos morales deben ser rasgos naturales si es que hay rasgos morales en absoluto; la moral no debe requerir nada no-natural para su realización (capítulo II). Y finalmente, dijimos que, de acuerdo con ese análisis, debe ser el caso que los hechos sobre la corrección tengan el carácter de requerimientos categóricos de la razón (capítulo III).

Ahora bien, ya hemos visto que podemos analizar nuestro concepto de una razón normativa de modo general en términos de imperativos categóricos, radicalmente antihumanos. Decir que tenemos una razón normativa para hacer en ciertas circunstancias C es decir que querríamos que nosotros hagamos en C si fuésemos plenamente racionales. Si hay una razón normativa para un agente para hacer F en ciertas circunstancias C entonces hay una razón normativa igual para todos aquellos que se encuentran en las mismas circunstancias C para hacer . Tal análisis captura entonces ya las

trivialidades sobre la objetividad, el carácter práctico, la superveniencia y el procedimiento. Sin embargo, los hechos sobre las razones normativas que tenemos en general no son ellos mismos *idénticos* con los hechos sobre qué actos es correcto que llevemos a cabo. Pues aun si todas las afirmaciones sobre lo que es correcto hacer implican afirmaciones correspondientes acerca de qué razones normativas tenemos, no todas las afirmaciones acerca de lo que tenemos una razón normativa para hacer implican afirmaciones correspondientes acerca de qué es correcto que hagamos. Consideremos algunos ejemplos a modo de ilustración.

Parece fácil imaginar que tenemos una razón normativa para tomar cerveza en vez de vino mientras me relajo después del trabajo. Pues para cualquiera en circunstancias relevantemente similares a las mías —lo cual en este caso incluye que disfruto más la cerveza que el vino— esto puede ser un modo perfecto de relajarse. Suponerlo de otro modo sería equivocado. Si yo tomo vino para relajarme después del trabajo entonces no estoy haciendo lo que tengo una razón normativa para hacer. Pero aun admitiendo que ello es así, es difícil creer que me es *moralmente requerido* tomar cerveza en vez de vino mientras me relajo después del trabajo. Que sería *inmoral* que yo tome vino. Pues aun cuando sean razones lo que está en juego, las razones que están en juego no son ellas mismas razones *morales*.

O de nuevo, considérese la vida de alguien que ha sido movido completa y únicamente por consideraciones de corrección. Quizás dedica su vida al bien común, sin dar a su propio bienestar ninguna importancia nunca, excepto en la medida en que su bienestar es parte de, o es implicado por, el bien común. Una vida como ésa ciertamente tiene algo importante que le falta. Pues una vida que es perfecta desde el punto de vista moral puede carecer de mucho de lo que hace que la vida sea personalmente satisfactoria. Puede carecer de mucho de lo que es significativo, no desde el punto de vista moral, sino desde el punto de vista de la persona de cuya vida se trata: es el punto de vista de la *perfección personal* (WOLF, 1982). Las razones están en juego pero, de nuevo, no son razones morales.

Lo que necesita ser abordado es entonces cuán precisamente hemos de demarcar el territorio de las razones morales, como opuesto al de las razones no-morales. Y la respuesta es bastante evidente. Pues lo que el análisis de las razones normativas en general deja afuera —y correctamente, por supuesto— es la *sustancia* o el *contenido* distintivo de las razones que hacen que ellas sean razones morales como opuestas a razones no morales. El hecho de que haya tal sustancia o contenido distintivo es, usted recordará, evidente en función de las trivialidades relativas a la sustancia que encontramos entre las trivialidades que son constitutivas de la moral. Éstas son trivialidades como «los hechos correctos frecuentemente conciernen la promoción o la contri-

bución o el mantenimiento de algún modo del florecimiento humano», «los hechos correctos son de algún modo expresivos de igual consideración y respeto», y cosas por el estilo (capítulo II). Estas trivialidades no necesitan, ni deberían, ser consideradas como fijando un contenido único o una sustancia única para las razones morales por sí mismas; más bien simplemente nos sirven cuando estamos en el territorio de las razones morales, como opuesto al territorio de las razones no-morales (DREIER, 1990). Son estas trivialidades sobre la sustancia las que necesitan ser agregadas y capturadas si hemos de transformar nuestros análisis de las razones normativas en general en un análisis de la corrección en particular.

Mi sugerencia entonces, al menos de modo esquemático, es que nuestro hacer en las circunstancias C es correcto si y sólo si desearíamos hacer en C, si fuésemos plenamente razonables, *donde hacer en C es un acto del tipo sustantivo apropiado*: esto es, un acto del tipo recogido por las trivialidades sobre la sustancia. Claramente debería hacerse más para completar esta idea de un «tipo sustantivo apropiado» en detalle, pero la forma esquemática del análisis será suficiente para nuestros propósitos.

2. LA SOLUCIÓN AL PROBLEMA MORAL

Ahora tenemos una solución disponible para el problema moral. Esto es, ahora podemos explicar por qué las siguientes tres proposiciones son tanto consistentes como verdaderas:

- 1) Los juicios morales de la forma «es correcto que haga » expresan las creencias de un sujeto sobre una cuestión objetiva de hecho, un hecho acerca de lo que es correcto para él hacer.
- 2) Si alguien juzga que es correcto que haga entonces, *ceteris paribus*, está motivado a hacer .
- 3) Un agente está motivado a actuar de cierto modo justo en el caso que tenga un deseo y una creencia medio-fin apropiados, donde el deseo y la creencia son, en términos de HUME, existencias distintas.

Permítame explicar brevemente por qué.

Si nuestro concepto de corrección es el concepto de lo que desearíamos que hiciésemos si fuésemos plenamente racionales, donde esto es un deseo de algo del tipo sustantivo apropiado, entonces se sigue de hecho que nuestros juicios morales son expresiones de nuestras creencias sobre una cuestión objetiva de hecho. Pues nuestros juicios morales son expresiones de nuestras creencias acerca de lo que tenemos razón normativa para hacer, donde tales razones son a su vez requerimientos categóricos de la razón.

1) Entonces es verdadero. Más aún, como hemos visto, tales creencias se conectan de hecho con la motivación en el modo indicado por 2). Y, tal como hemos visto, el que estén así conectadas de ningún modo compromete la afirmación de que la motivación debe ser explicada en términos humanos: esto es, en términos de creencia y deseos, donde el deseo y la creencia son existencias distintas. 3) También es entonces verdadera. Hasta aquí todo va bien. ¿Pero nos permite este análisis no sólo resolver el problema moral sino también hacerlo de un modo que nos permita acomodar la moral en un naturalismo más amplio? Me parece que lo hace.

El análisis nos dice que la corrección de los actos en ciertas circunstancias C —usando nuestra terminología, llamemos a esto el «mundo posible evaluado»— es el rasgo que nos gustaría que los actos tuvieran en C si fuésemos plenamente racionales, donde estos deseos tienen el contenido apropiado —y, de nuevo, usando nuestra terminología anterior, llamemos a este mundo, el mundo en el que somos plenamente razonables, el «mundo posible evaluador». Ahora bien, aunque por razones ya dadas, esto no constituye por sí mismo una definición naturalista de la corrección —aunque es meramente un análisis no reductivo en forma de resumen (capítulo V)— nos provee los materiales para construir un argumento en dos etapas del siguiente tipo.

Afirmación conceptual: La corrección en las circunstancias C es el rasgo que nos gustaría que los actos tengan en C si fuésemos plenamente racionales, donde estos deseos tienen el contenido apropiado.

Afirmación sustantiva: El rasgo F es el rasgo que nos gustaría que los actos tengan en C si fuésemos plenamente racionales, y el rasgo F es el rasgo del tipo apropiado.

Conclusión: La corrección en C es el rasgo F.

Y este argumento es, a su vez, ampliamente naturalista en dos aspectos. Primero, es naturalista en la medida en que los rasgos que nos gustaría que los actos tuviesen en condiciones de racionalidad plena, los rasgos que nos gustaría que los actos ejemplificaran en el mundo posible evaluado, son ellos mismos rasgos naturales donde quiera que el mundo evaluado sea él mismo naturalista. Nuestra definición de corrección no reductiva, en forma de resumen, en conjunción con una afirmación sustantiva del tipo descrito, nos permite entonces identificar la corrección con un rasgo natural de los actos en mundos naturalistas como el mundo real: por ejemplo, en este caso, con el rasgo F.

Y en segundo lugar, si bien el análisis no es él mismo naturalista —aun si la corrección está definida en términos de racionalidad plena donde esto

último puede que no sea definible en términos naturalistas— las criaturas plenamente racionales en el mundo posible evaluador están ellas mismas realizadas naturalistamente. Pues una criatura plenamente racional es simplemente una criatura con una cierta psicología y, como usted recordará, un rasgo natural es simplemente un rasgo que figura en alguna de las ciencias naturales o sociales, *incluyendo la psicología* (capítulo 2). Por supuesto, la psicología de una criatura plenamente racional es una psicología idealizada, pero tal idealización no requiere nada no natural para su realización. Por tanto, si lo quisiéramos, podríamos construir análisis no reductivos de los conceptos normativos clave que usamos para caracterizar los rasgos normativos de la psicología de tal criatura idealizada —la unidad, la coherencia, y cosas por el estilo, de sus deseos— y luego usar estos análisis para construir argumentos en dos etapas, similares al que ya di, para identificar estos rasgos normativos de la psicología de una criatura plenamente racional con rasgos naturales de su psicología (para una analogía véase la nota 9 del capítulo II). La coherencia y la unidad, aunque no son definibles naturalistamente, son por lo tanto ellas mismas simplemente rasgos naturales de una psicología. El mundo posible evaluador es por lo tanto naturalista en este aspecto relevante también.

El análisis de la corrección provisto hace entonces que la legitimidad del discurso moral dependa en última instancia de la posibilidad de identificar rasgos morales, como la corrección, con rasgos naturales de los actos. Sin tales identificaciones deberíamos concluir que los rasgos morales simplemente no están ejemplificados en absoluto. Que el discurso moral está, tal como MACKIE pensó, basado en un error de presuposición. ¿Pero podemos decir más? ¿Podemos decir si el discurso moral es o no legítimo?

3. ¿HAY HECHOS MORALES?

La afirmación sustantiva en el argumento en dos etapas descrito más arriba nos dice que el discurso moral es legítimo si cierta condición está satisfecha. Devolver la billetera que encontré en la calle en las circunstancias tales y cuales es correcto, por ejemplo, sólo si, en condiciones de racionalidad plena, todos querríamos que, si encontramos una billetera en la calle en tales y cuales circunstancias, entonces la devolveríamos. Por supuesto, si esto es de hecho verdadero, entonces es una verdad *a priori*. El hecho de que tendríamos tal deseo en condiciones de racionalidad plena será una consecuencia de la teoría que sistemáticamente justifica nuestros deseos, y esta tarea de construcción teórica es ella misma una empresa relativamente *a priori*. Es una tarea que requiere reflexión y conversación, no investigación empírica. Sin embargo eso no significa que sea una verdad *obvia*. Pues puede no sólo demandar una

gran cantidad de reflexión y conversación a cualquier individuo descubrir que esto es verdadero, sino que también puede tomar tiempo y esfuerzo convencer a otros. Y por supuesto, aun después de todo ese tiempo y esfuerzo, podría ser el caso que estemos todos equivocados. Lo que pensábamos que era una verdad *a priori* podría bien no haber sido una verdad en absoluto. Al decidir si el discurso moral es legítimo o no, entonces, me parece que no tenemos más alternativa que admitir que estamos aventurando una opinión sobre algo acerca de lo cual no tenemos una garantía concluyente.

Sin embargo, a pesar de todo eso, me parece que deberíamos tener cierta confianza en la legitimidad del discurso moral. Pues, en pocas palabras, el hecho empírico de que el argumento moral tienda a dar lugar al acuerdo entre nuestros colegas nos da razón para creer que habrá una convergencia en nuestros deseos en condiciones de racionalidad plena. Pues la mejor explicación de esa tendencia es nuestra convergencia sobre un conjunto de verdades morales extremadamente no obvias *a priori*. Y la verdad de esas verdades morales no obvias *a priori* requiere, a su vez, una convergencia en los deseos que las criaturas plenamente razonables tendrían.

Ahora bien, es probable que este argumento enfrente cierta resistencia. Después de todo ¿no hay acaso actualmente un desacuerdo moral atrincherado? ¿Y no constituyen esos desacuerdos obstáculos profundos a que emerja de hecho la convergencia en nuestros deseos? Esto es verdadero, pero no cuenta en contra de la fuerza del argumento. De hecho, una vez que recordamos los siguientes tres puntos, tales desacuerdos pueden ser vistos como agregando fuerza al argumento.

Primero, debemos recordar que junto con tales desacuerdos atrincherados también encontramos áreas masivas de acuerdo atrincherado. Como yo lo veo, ésta es la verdadera significación del hecho de que tenemos y usamos conceptos morales «densos», conceptos que al mismo tiempo describen algún estado de cosas natural y lo evalúan positiva o negativamente: conceptos como valentía, brutalidad, honestidad, duplicidad, lealtad, maldad, bondad, traición, etc. (WILLIAMS, 1985: 129). Pues lo que la prevalencia de tales conceptos sugiere es que hay de hecho un acuerdo considerable acerca de lo que es correcto y equivocado: los actos de brutalidad, duplicidad, maldad y traición son incorrectos, al menos todo lo demás igual, mientras que los actos de valentía, honestidad, lealtad y bondad son correctos, de nuevo, todo lo demás igual. Lo que la prevalencia de tales conceptos sugiere es por lo tanto que el acuerdo moral es de hecho *tan* extendido que nuestro lenguaje se ha desarrollado de tal modo al punto de construir un componente evaluativo en conceptos naturalistamente descriptivos¹.

¹ Nótese que estoy diciendo solamente que la existencia de estos conceptos muestra hasta dónde acordamos en nuestras evaluaciones, no que estas evaluaciones sean correctas. Como yo lo

Segundo, cuando nos fijamos en áreas actuales de desacuerdo atrincherado, debemos recordar que en el pasado desacuerdos similarmente atrincherados fueron removidos *inter alia* a través de un proceso de argumento moral. Estoy pensando en particular en debates históricos, y en algunos lugares todavía actuales, sobre la esclavitud, los derechos de los trabajadores, los derechos de las mujeres, la democracia y cosas por el estilo. No debemos olvidar que ha habido un progreso moral considerable, y que el progreso moral consiste en la remoción de desacuerdos atrincherados justamente del tipo que enfrentamos actualmente.

Tercero, y finalmente, debemos recordar que donde los desacuerdos atrincherados actualmente parecen completamente intratables, frecuentemente podemos explicar por qué es ese el caso de manera que los hacen parecer menos amenazantes a la idea de convergencia en las opiniones de criaturas plenamente racionales. Por ejemplo, una de las partes en el desacuerdo frecuentemente forma sus creencias morales en respuestas a las directivas de una autoridad religiosa más que como el resultado del ejercicio de su propio pensamiento libre en concierto con sus colegas. Pero las creencias formadas exclusivamente de este modo tienen credenciales racionales dudosas. Requieren que privilegiemos las opiniones de un grupo acerca de lo que debe hacerse —las opiniones de la autoridad religiosa— sobre las opiniones de otros —los colegas— sin ninguna buena razón. El hecho de que el desacuerdo persista por este tipo de razón no arroja por lo tanto dudas sobre la posibilidad de un acuerdo si fuéramos a involucrarnos en un debate libre y racional².

A la luz de estos puntos me parece que, a pesar de los desacuerdos que hay y que quizás subsistan, deberíamos ser de hecho bastante optimistas sobre la posibilidad de un acuerdo sobre lo que es correcto y lo incorrecto en

veo, muchas de estas evaluaciones —aquellas implícitas en el uso de nuestros conceptos de castidad, promiscuidad, piedad, frugalidad, autoconfianza y otras por el estilo— son, o bien pueden ser, incorrectas. Pues no creo que sea para nada obvio que deseáramos que la gente actúe de estas maneras si fuéramos completamente racionales. Por esta razón, yo (quizá equivocadamente) me inclino por aprobar lo que Susan HURLEY llama «centralismo», no el «no centralismo» (1985).

² James RACHELS tiene una excelente discusión sobre este punto en su teoría del relato bíblico en el que Dios le solicita a Abraham sacrificar a Isaac (1971). Se recordará que, en ese relato, se supone que Abraham está en un conflicto. Él creía que sería algo malo para él matar a su propio hijo, pero a su vez él creía en la perfecta bondad de Dios; que Dios no le estaría pidiendo hacer algo incorrecto. ¿Cómo podía, aún racionalmente, Abraham mantener su creencia en la perfecta bondad de Dios si él genuinamente creía tanto que estaría mal para él matar a Isaac como que eso es lo que Dios le estaba pidiendo a él? El punto que el relato muestra es que no hay escapatoria de nuestras propias creencias morales —en el caso de Abraham, creencias acerca de la corrección o incorrección sobre matar a Isaac y creencias sobre la perfección o imperfección de la bondad de Dios—. La única cuestión es sobre si uno formará estas creencias vía un ejercicio de las propias capacidades racionales, a la luz de la evidencia, o si uno las formará sin ejercitar sus capacidades racionales, simplemente en respuesta a las directivas de una autoridad.

condiciones de reflexión y discusión más idealizadas. Podríamos terminar siendo pesimistas. Nuestra situación epistémica podría deteriorarse, podrían emerger desacuerdos extendidos, desacuerdos que parezcan tan irresolubles como inexplicables. Y si eso fuera a suceder, entonces podríamos justificadamente llegar a pensar que MACKIE estaba en lo cierto después de todo, que no hay hechos morales, aunque aún habría lugar para la duda. El punto es que esta *no es* nuestra situación epistémica actual³.

4. CÓMO EL ANÁLISIS DE LA CORRECCIÓN NOS PERMITE REPLICAR A LAS OBJECIONES ESTÁNDAR AL RACIONALISMO

El argumento hasta aquí ha sido que, dado nuestro análisis de la corrección, se sigue que deberíamos aceptar la afirmación conceptual racionalista y la afirmación sustantiva racionalista. Nuestro concepto de un acto correcto es el concepto de un requerimiento categórico de la razón y, sustantivamente, hay de hecho tales requerimientos categóricos de la razón —o al menos así deberíamos pensarlo—. En esta sección, hasta el final, quiero considerar brevemente cómo el análisis de la corrección nos permite replicar a algunas de las objeciones estándar al racionalismo. Considero objeciones presentadas por HUME, FOOT, HARMAN, GAUTHIER y MACKIE.

4.1. La objeción de Hume

Quizás la objeción más famosa al racionalismo se encuentra en el siguiente pasaje del *Tratado* de HUME.

En cada sistema de la moral que he encontrado hasta aquí, siempre he señalado que el autor procede durante algún tiempo de acuerdo con el modo ordinario de razonar, para luego establecer la existencia de un dios, o hacer

³ Así pues, me encuentro sustancialmente de acuerdo con Derek PARFIT cuando él escribe al final de *Reasons and Persons*: «Podría haber claramente logros más altos en la lucha por una comunidad a escala mundial completamente justa. Y podría haber logros más altos en todas las Artes y las Ciencias. Pero el progreso podría ser más grande en lo que ahora es el menos avanzado de esas Artes y de esas Ciencias. Esto, he afirmado, es la Ética no religiosa. La creencia en Dios, o en muchos dioses, imposibilitó el desarrollo libre del razonamiento moral. No creer en dios, como algo abiertamente admitido por una mayoría, es un acontecimiento reciente, todavía no completado. Porque este acontecimiento es tan reciente, la Ética No Religiosa está en un estadio muy temprano. Todavía no podemos predecir si, como en las Matemáticas, todos alcanzaremos un acuerdo. Como no podemos saber cómo se desarrollará la Ética, no es irracional tener grandes esperanzas» (1984: 454).

observaciones relativas a los asuntos humanos. Y de repente me sorprende al encontrar que en vez de las copulaciones de proposiciones sobre lo que es y lo que no es, no encuentro ninguna proposición que no esté conectada con un debe o con un no debe. Este cambio es imperceptible, pero es, sin embargo, de la máxima importancia. Pues en la medida en que este debe o no debe expresa alguna relación nueva o una afirmación es necesario que sea observada y explicada; y al mismo tiempo es necesario que se dé una razón para lo que de otro modo parece inconcebible, cómo esta nueva relación puede ser una deducción de otras que son completamente diferentes a ella (1888: 469).

HUME está en lo cierto al decir que es necesario una explicación. Pero una explicación también es fácil de proveer.

Consideremos una analogía. Supongamos que descubrimos que cierta propiedad superficial de reflejo, α , es la propiedad que causa que los objetos parezcan rojos a perceptores normales en condiciones estándar. De una manera que nos es suficientemente familiar, estamos entonces en una posición para afirmar que el hecho de que un objeto tenga la propiedad superficial de reflejo α implica que ese objeto es rojo. ¿Pero cómo podría ser esto? ¿Cómo hechos sobre los colores de un objeto podrían «ser una deducción» de, o ser implicados por, hechos sobre sus propiedades de reflejo superficiales? Pues estos dos modos de hecho son «completamente diferentes» entre sí, al menos en el sentido de que no son definicionalmente equivalentes.

La respuesta es que, si bien no es verdad por definición que ser rojo es una cuestión de tener la propiedad superficial de reflejo α , es verdadero por definición que ser rojo es una cuestión de tener la propiedad que *de hecho* causa que los objetos parezcan rojos a perceptores normales en condiciones estándar⁴. La implicación se sigue por lo tanto del hecho de que la siguiente inferencia puede ser conocida como verdadera simplemente conociendo el significado de las palabras.

Primera premisa: El objeto x tiene la propiedad de reflejo superficial α .

Segunda premisa: La propiedad de reflejo superficial α es la propiedad que de hecho causa que los objetos parezcan rojos a perceptores normales en condiciones estándar.

Conclusión: El objeto x es rojo.

Pues entonces, dado que la segunda premisa es una verdad necesaria —esto es, dado que cada mundo posible en que la propiedad de reflejo superficial α

⁴ Para una explicación de por qué debemos usar «en realidad» en esta definición, y cómo esto ayuda a facilitar la afirmación de implicación, véase DAVIES y HUMBERSTONE, 1980. El asunto es discutido también en SMITH, 1986b; WIGGINS, 1987; WRIGHT, 1988; LEWIS, 1989; JOHNSTON, 1989.

existe es un mundo posible en que la propiedad que causa que los objetos parezcan rojos a perceptores normales en condiciones estándar *en el mundo real* existe—, la premisa puede ser removida sin afectar la validez del argumento. Pues es imposible que la primera premisa sea verdadera y la conclusión sea falsa. La primera premisa implica por lo tanto la conclusión por sí misma.

La transición del «es» al «debe» es en algunos aspectos la misma. Supongamos que descubrimos que, en ciertas circunstancias C, hacer una donación para el alivio del hambre es un rasgo que nos gustaría que los actos tuvieran en C si fuésemos plenamente racionales. Entonces estamos en la posición de afirmar que alguien que dona para el alivio del hambre en ciertas circunstancias C implica que hace lo correcto en C. Cierto, el hecho de que alguien hace lo correcto en C es «completamente diferente» del hecho de que haga una donación para el alivio del hambre en C, al menos en el sentido de que las dos no son equivalentes definicionalmente. Pero, sin embargo, el carácter apropiado de la afirmación de implicación se sigue del hecho de que la siguiente inferencia es una que podemos saber verdadera simplemente conociendo el significado de las palabras.

Primera premisa: Un agente dona para el alivio del hambre en las circunstancias C.

Segunda premisa: Donar para el alivio del hambre en las circunstancias C es un rasgo que nos gustaría que los actos tuvieran en C si fuésemos plenamente racionales, donde tal deseo es del tipo sustantivo apropiado.

Conclusión: Donar para el alivio del hambre en las circunstancias C es lo correcto en C.

Pues, de nuevo, dado que la segunda premisa es una verdad necesaria también puede ser omitida sin afectar la validez del argumento. Pero en ese caso se sigue que la primera premisa implica la conclusión por sí misma. Pues la primera premisa no puede ser verdadera y la conclusión falsa. Hemos por lo tanto derivado un «debe» de un «es».

Hay, por supuesto, un punto en que no hay una analogía entre los dos argumentos que acabo de dar, y vale la pena hacerlo explícito. Mientras que en el caso moral la segunda premisa del argumento no es sólo necesaria sino también cognoscible *a priori*, la segunda premisa del argumento en el caso del color, aunque necesaria, es cognoscible sólo *a posteriori*. Sin embargo este rasgo de la falta de analogía no debería ocultar los rasgos más llamativos de la analogía que ya he mencionado. Pues en ningún caso la segunda premisa es una cuestión de equivalencia definicional. El conocimiento de la segunda premisa del argumento en el caso moral requiere trabajo sustantivo a la manera de una reflexión sobre cuáles de nuestros deseos sobrevivirían un proceso de equilibrio reflexivo, y si bien esta empresa es relativamente *a priori*, a diferencia del intento por des-

cubrir *a posteriori* qué propiedades superficiales de reflejo de los objetos causan las experiencias visuales apropiadas, es, debemos admitirlo, igualmente difícil y problemática, quizás todavía más. Ésa es la razón de por qué la afirmación de implicación aparece como una sorpresa en ambos casos.

No todos estarán completamente felices con esta explicación de la transición del «es» al «debe». Barry STROUD, por ejemplo, nos dice que la preocupación real de HUME en el famoso pasaje «es-debe» es que, si bien

[...] indudablemente hacemos transiciones desde creencias sobre el modo en que las cosas son a juicios acerca de cómo deberían ser [...] si entendemos la naturaleza peculiar de estas «conclusiones» —si reconocemos su fuerza motivacional o «activa»—, vemos que la transición a través de las cuales son alcanzadas no son legitimadas por la razón. Una vez que llegamos a tener ciertas creencias acerca del modo en que las cosas son, entonces, debido a disposiciones humanas naturales llegamos a sentir ciertos sentimientos que expresamos en juicios morales (1977: 187).

Pero la discusión previa es suficiente para mostrar por qué, si ésta era la preocupación de HUME, puede ser puesta a un lado.

La fuerza motivacional o activa de un juicio de deber es capturada por el requerimiento de carácter práctico del juicio moral: si un agente juzga que un acto es correcto entonces está motivado a actuar de modo acorde o es irracional. Pero ahora, contra HUME, hemos visto que no hay ninguna tensión involucrada en aceptar este requerimiento y pensar que los juicios morales son expresiones de creencias más que expresiones de nuestros «sentimientos». De hecho, el análisis mismo de la corrección en términos de hechos sobre razones normativas, el análisis que nos permite explicar por qué la transición de un «es» a un «debe» es una transición justificada por la razón, ella misma nos permite explicar por qué las creencias morales están sujetas al requerimiento de carácter práctico. Pues, dicho muy groseramente, si creemos que hacer en ciertas circunstancias C tiene el rasgo que nos gustaría que los actos tuvieran en C si fuésemos plenamente racionales, por un lado, en la medida en que somos racionales o bien ya habremos querido hacer en C o bien nuestra creencia causará que tengamos ese deseo, y, por el otro lado, en la medida en que no queremos hacer en C y nuestras creencias no causan que tengamos este deseo no seremos plenamente racionales. Y esto es, por supuesto, justamente lo que el requerimiento de carácter práctico del juicio moral nos llevaría a esperar sobre la conexión entre nuestras creencias morales y nuestras motivaciones⁵.

⁵ Supóngase que descubrimos que nuestros deseos están en desacuerdo con nuestras creencias evaluativas cuando deliberamos, y que no somos racionales. Nuestras creencias evaluativas