

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

CUADERNOS DE CRÍTICA 53

---

R. JAY WALLACE

Cómo argumentar  
sobre la razón práctica

Traducción:

GUSTAVO ORTIZ MILLÁN



*Colección:* CUADERNOS DE CRÍTICA

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS  
MÉXICO 2006

BC177  
W335

Wallace, R. Jay.

Cómo argumentar sobre la razón práctica / R. Jay. Wallace; traducción Gustavo Ortiz Millán. — México, D.F.: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2006. 56 p. — (Cuadernos de Crítica, ISSN 0185-2604; 53)

Traducción de: *How to Argue about Practical Reason*

1. Razón práctica 2. Voluntad. I. Tit. II. Ser. III. Ortiz Millán, Gustavo, tr. IV. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filosóficas

Cuidado de la edición:  
Laura E. Manríquez

Composición y formación tipográfica:  
José Alberto Barrañón Cedillo

El artículo de R. Jay Wallace,  
“How to Argue about Practical Reason”,  
apareció publicado originalmente en *Mind*,  
vol. 99, no. 395 (julio de 1990), pp. 355-385.  
Se reproduce con la autorización de *Mind*  
y de Oxford University Press.

DR © 2006, Universidad Nacional Autónoma de México

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n

Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México D.F.

Tels.: 5622 7437 y 5622 7504; fax: 5665 4991

Correo electrónico: [libros@filosoficas.unam.mx](mailto:libros@filosoficas.unam.mx)

Página web: <http://www.filosoficas.unam.mx>

Impreso y hecho en México

ISSN 0185-2604

¿Qué papeles relativos tienen la razón y las pasiones en la explicación de la motivación y la conducta humanas? Las teorías de la razón práctica se dividen con base en esta pregunta central, y los defensores de las distintas perspectivas al respecto caen o bien en el campo del racionalismo, o bien en el del humeanismo. Por teorías “racionalistas” de la razón práctica entiendo las que hacen la afirmación característicamente kantiana de que la razón pura puede ser práctica en su resultado. Rechazar esta postura es tomar la posición humeana de que el razonamiento o el raciocinio no es por sí mismo capaz de dar lugar a motivación alguna para actuar. Esta posición alternativa ha tenido su expresión más famosa en la polémica afirmación de Hume de que “la razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones” al influir sobre la voluntad o al movernos a actuar.<sup>1</sup>

Para fijar los términos, digamos que un proceso de pensamiento es un ejemplo de razonamiento o de raciocinio sólo en caso de que se rija por los principios o normas de la racionalidad. Decir que un principio o norma rige un proceso de pensamiento es, a su vez, hacer una afirmación explicativa: no sólo equivale a decir que el proceso de pensamiento se conforma al principio o norma racional, sino que el proceso de pensamiento sucede *porque* la persona cree que éste se conforma al principio o norma. Así, si decimos que es un principio o norma de la racionalidad que la gente no debería mantener conjuntos inconsistentes de creencias, esto no sólo quiere decir que las personas revisan aquellos conjuntos de creencias que saben que son inconsistentes, sino que los revisan *porque* saben que esos conjuntos son inconsistentes.

En estos términos, el debate entre los humeanos y los racionalistas versa sobre la capacidad de los principios o normas racionales de contribuir a la explicación de la motivación. El racionalista sostiene que tales principios racionales tienen un papel

<sup>1</sup> Véase Hume, *A Treatise of Human Nature*, p. 415.

*primordial* en la explicación de la motivación, que los procesos psicológicos que originalmente dan lugar a la motivación pueden ser procesos que se rigen —en el sentido que he especificado— por los principios o normas de la razón. Por otro lado, el humeano sostiene que tales principios racionales no tienen nunca un papel primordial en la explicación de la motivación o en la determinación de nuestros fines. Más bien, la contribución que hacen a la explicación es exclusivamente secundaria, pues dan cuenta de la extensión de la influencia motivacional (por ejemplo, en una línea de argumentación medios/fines), pero sin explicar nunca la formación original de motivación.

La importancia de este debate acerca de la razón práctica reside en que toca asuntos centrales de filosofía moral, los cuales tienen que ver con la naturaleza y el alcance de las exigencias morales. Es común pensar que las exigencias morales, si han de proveer razones para la acción, deben ser capaces de dirigir la conducta, guiando a quienes están conscientes de las exigencias para que su motivación se conforme a ellos. (Supuestamente, éste es uno de los significados de la tan ambigua palabra “internismo”.) Sin embargo, si combinamos esta posición internista con la teoría humeana de la razón práctica, parece seguirse que las exigencias morales sólo pueden proveer a un agente de una razón para actuar si se relacionan apropiadamente con los deseos precedentes del agente, con sus deseos previos, pues toda motivación y conducta, según la propuesta humeana, debe explicarse con referencia a los deseos previos del agente. La versión resultante representa la conducta moral como dependiente de las disposiciones existentes del agente, en una forma que podría restringir el ámbito de las razones morales (dado que los deseos previos requeridos pueden no estar universalmente distribuidos). En cambio, un acercamiento kantiano a la razón práctica propone una explicación diferente de las bases psicológicas de la conducta moral, y un desarrollo directo de la idea de que las exigencias morales son universales o tienen un alcance del que no se puede escapar. Lo hace abriendo la posibilidad de que existan procesos de razonamiento o de raciocinio puro que a veces explican la conducta moral por sí mismos, y que igualmente podrían guiar a todos los agentes para que su motivación sea

actuar de acuerdo con estas exigencias morales, sin reparar en sus deseos previos.

Todo esto debió resultar familiar para los estudiosos de la historia de la ética filosófica desde Hume. De hecho, esto ha llegado a ser tan conocido que razonablemente podríamos ser escépticos con respecto a si hay algo con lo que se pueda contribuir a este asunto que no haya sido dicho ya; esto, por supuesto, si acaso tal escepticismo no ha disuadido a los filósofos contemporáneos de entrar en la lucha, y los años recientes han visto mucha actividad en las propuestas filosóficas encaminadas a defender o refutar las diferentes aproximaciones a la razón práctica. Mi meta en este ensayo es revisar algunos de estos estudios recientes, a fin de llegar a una evaluación clara de la situación presente de la discusión entre los oponentes. Espero mostrar que el trabajo reciente realmente ha hecho avanzar el viejo debate entre humeanos y racionalistas, pues, por una parte, cada vez es más claro que el atractivo de la posición humeana está ligado al carácter teleológico de la acción intencional, cuya consideración sugiere un argumento *a priori* a favor de la propuesta humeana de que, en última instancia, la acción debe explicarse en términos de deseos. En general, los racionalistas no han puesto suficiente atención a estas consideraciones teleológicas y a los argumentos *a priori* que de ellas emanan, y esto ha dejado en una posición vulnerable sus pronunciamientos acerca de la posibilidad de la razón pura práctica. O por lo menos esto es lo que voy a plantear aquí.

Mi opinión, a fin de cuentas, es que es posible defender la posición racionalista, contra el reto de estos argumentos humeanos. Sin embargo, para ver por qué, será necesario aclarar qué es lo que realmente está en discusión en el debate sobre la razón práctica. Otro objetivo del análisis que aquí propongo será, por consiguiente, entender de manera más precisa el asunto que divide a humeanos y racionalistas. Aquí creo que nos ayudará recurrir al ya no tan reciente trabajo de Thomas Nagel, que contiene importantes ideas sobre cómo se debería entender el asunto que divide a humeanos y racionalistas. Éste es, o debería ser, territorio conocido —al trabajo de Nagel no le han faltado lectores—. Pero los asuntos son complicados y Nagel mismo no

ha explicado ni desarrollado sus propuestas adecuadamente, por lo tanto, a pesar de la gran influencia que su trabajo ha tenido, no ha logrado entenderse cabalmente su importancia para el debate sobre la razón práctica. Una revisión más clara de lo que está a discusión en este debate, basada en las sugerencias de Nagel y que las desarrolla, ayudaría a revelar lo inadecuado de los argumentos recientes en favor de la posición humeana, y nos conduciría a entender mejor cómo deberíamos pensar y argumentar sobre la razón práctica.

1. Las explicaciones racionalistas de la razón práctica afirman que los principios o normas de la razón pueden tener un papel primordial en la explicación de la acción y de la motivación. En una incisiva argumentación reciente, Christine Korsgaard ha distinguido dos clases de escepticismo acerca de esta posición racionalista.<sup>2</sup> El escepticismo acerca del *contenido*, como ella lo describe, pone en duda si los principios o normas específicos de la racionalidad son suficientes, por ellos mismos, para guiar la reflexión práctica y explicar la motivación y la acción. El escepticismo acerca de la *motivación*, en cambio, no está dirigido a propuestas específicas sobre el contenido de principios y normas racionales. Más bien, pretende ofrecer bases generales para dudar de si pudiera existir algo como la razón pura práctica, bases que anteceden la consideración de las propuestas racionalistas sobre las normas o principios de la razón, y que giran en torno a la supuesta incapacidad de la razón para generar motivación.

La propia Korsgaard rechaza el escepticismo acerca de la motivación: “las consideraciones acerca de la motivación no ofrecen ninguna razón, anticipándose a propuestas específicas, en favor del escepticismo acerca de la razón práctica”.<sup>3</sup> Para apoyar esta conclusión, Korsgaard sugiere que el escepticismo acerca de la motivación descansa típicamente en una interpretación equivocada del requisito internista que se aplica a las razones prácticas.<sup>4</sup> Los humeanos —afirma ella—, a menudo interpretan el internismo como el requisito de que sean consideraciones ra-

cionales (o razones) las que necesariamente logran motivarnos. Así interpretado, el internismo nos conduciría muy directamente a un escepticismo acerca de la motivación, pues es dudoso que haya consideraciones racionales que *necesariamente* logren motivarnos, independientemente de nuestros deseos. Korsgaard argumenta, sin embargo, que ésta es una interpretación equivocada del internismo, el cual no exige que las razones necesariamente logren motivarnos, sino sólo que “logren motivarnos en la medida en que somos racionales”.<sup>5</sup> Ésta, sin embargo, es una condición bastante trivial sobre las razones, que no establece ninguna restricción *a priori* sobre las posibles normas de racionalidad práctica. El que un candidato a principio motive a los agentes racionales dependerá de en qué consista ser racional, y esto, a su vez, dependerá de qué sean las normas o principios de la razón. Así, Korsgaard concluye, “el escepticismo acerca de la motivación debe estar basado siempre en el escepticismo acerca del contenido”;<sup>6</sup> esto no tiene fuerza independiente.

Esta conclusión, de ser correcta, sería ya un tipo de victoria para el enfoque racionalista. El escepticismo acerca de la motivación, tal como Korsgaard lo describe, trata de ofrecer un argumento general contra la posibilidad misma de un principio o norma de la razón pura práctica; pero si no hay tal argumento, entonces de hecho es posible que la razón pura pueda ser práctica en su resultado y, ésta, en su forma más débil, es la posición racionalista. Ahora bien una victoria más sustancial para el racionalista requeriría la especificación de las normas o principios de la razón práctica. Aquí, como hace notar Korsgaard, el requisito internista supone que las propuestas racionalistas acerca de las normas o principios de la razón práctica tengan implicaciones psicológicas, diciéndonos algo sobre en qué consistiría ser racional.<sup>7</sup> Algunos de los defensores del enfoque racionalista, incluyendo en especial a Thomas Nagel, han visto en estas implicaciones psicológicas del internismo un campo fértil para argumentos en favor de propuestas racionalistas específicas.

<sup>2</sup> Christine Korsgaard, “Skepticism about Practical Reason”.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 23–25.

Centrándose en el caso de la prudencia, Nagel argumenta que esta clase de motivaciones pueden explicarse mejor en términos de principios o normas de la razón que sobre la base de la suposición humeana de que la motivación siempre tiene su origen en el deseo.<sup>8</sup> Su estrategia consiste en mostrar que las implicaciones psicológicas de las explicaciones racionalistas, en cuanto a la motivación de los agentes racionales ideales, son más plausibles que las de las explicaciones humeanas alternativas.

Ahora bien, si vamos a entender el debate de esta manera, efectivamente no debe haber razón para cuestionar la posibilidad misma de una explicación racionalista de la motivación. Sobre este asunto, el propio argumento de Korsgaard me parece demasiado apresurado. Ella considera que el racionalista verá como inocuo el internismo, una vez que sea correctamente interpretado como una tesis sobre las motivaciones del agente completamente racional. Pero el racionalismo no es simplemente una afirmación estipulativa sobre las motivaciones que el agente completamente racional pueda llegar a tener; también hace una afirmación explicativa, en el sentido de que las motivaciones del agente racional puedan explicarse en términos de normas o de principios de razonamiento correcto. Tal como nuestro a continuación, hay algo acerca del carácter teleológico de la motivación que parece haber excluido, en principio, la posibilidad de tales explicaciones y con ello parece haber dado un argumento *a priori* en favor del escepticismo motivacional sobre el enfoque racionalista. Es este argumento, y no simplemente una mala interpretación del requisito internista, lo que explica la persistencia del escepticismo humeano acerca de la posibilidad misma de la razón pura práctica. Sólo una vez que este argumento sea entendido y puesto de lado en forma definitiva, nos será

<sup>8</sup> Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism*, caps. VI–VIII. Philippa Foot avala con ciertas reservas el análisis de Nagel sobre la prudencia en “Reasons for Action and Desires”; y una versión similar de la racionalidad de la prudencia es la que ofrece Martin Hollis en *The Cunning of Reason*, cap. 6. Derek Parfit ha planteado algunas poderosas objeciones a explicaciones de este tipo en su análisis de la teoría del interés propio de la racionalidad práctica; véase en *Reasons and Persons*, segunda parte. Véanse también Richard Kraut, “Prudence and the Desire Theory of Reasons”, y Janet Broughton, “The Possibility of Prudence”.

posible proceder a evaluar la plausibilidad de ciertas propuestas específicas del racionalismo sobre el contenido de los principios o normas de la razón.

2. El argumento *a priori* que quiero considerar puede llamarse el argumento teleológico, porque toma como punto de partida el carácter esencialmente teleológico tanto de la motivación como de la acción intencional. Al señalar que éstos son fenómenos teleológicos, lo que quiero decir es que la persona que actúa intencionalmente, o que está motivada a actuar así, está en un estado dirigido a un fin [*goal-directed state*]. Cualquier explicación psicológica de estos fenómenos debe dar cuenta del hecho de que actuar intencionalmente, o estar motivado a actuar así, necesariamente equivale a estar en un estado dirigido a un fin. El argumento teleológico tiene la finalidad de mostrar que la conformidad con principios racionales no puede por sí sola dar cuenta de este hecho.

El argumento —que ha sido planteado en su forma más clara y enérgica en un estudio reciente de Michael Smith—<sup>9</sup> procede de la siguiente manera. Se afirma que estar en un estado dirigido a un fin es estar en una clase distintiva de condición psicológica. Específicamente, equivale a estar en un estado cuyo contenido no tiene por objeto coincidir con la forma en que es el mundo, ni representarla, pero que es tal que el mundo está hecho para ajustarse al contenido de ese estado o para que coincida con él.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Véase Michael Smith, “The Humean Theory of Motivation”. El artículo de Smith hace la significativa contribución (que yo he seguido) de formular el argumento en términos de afirmaciones acerca de la “dirección de ajuste” [*direction of fit*] de los estados psicológicos frente al mundo. Sospecho que los defensores del enfoque humeano han tendido a seguir, históricamente, consideraciones similares expresadas de formas menos convincentes, las cuales también parecen estar latentes en la tesis común de que la intención implica formalmente el deseo; para un análisis reciente de esta idea, véase Robert Audi, “Intending, Intentional Action, and Desire”.

<sup>10</sup> Sobre la idea de que los estados psicológicos se pueden diferenciar de acuerdo con su “dirección de ajuste” con el mundo, véase, por ejemplo, G.E.M. Anscombe, *Intention*, secciones 36, 40; Bernard Williams, “Consistency and Realism”; John Searle, *Intentionality*, 1983, pp. 7–9; y Richard Wollheim, *The Thread of Life*, pp. 52–53. Hablar de “dirección de ajuste” se aplica literalmente a proposiciones; su aplicación a estados psicológicos puede

Esto se refleja en el hecho de que, en general, la gente que está en un estado dirigido a un fin no renuncia al fin una vez que se entera de que este fin no se ha realizado en el mundo, pero en cambio sí tomará medidas para cambiar el mundo de modo que el fin pueda realizarse. No obstante, surge la pregunta sobre en qué consiste estar en un estado psicológico que tenga esta peculiar dirección de ajuste frente al mundo; y una respuesta válida a ella debe sostener que cualquier otra cosa que esté implícita en estar en un estado dirigido a un fin no puede consistir simplemente en una cuestión de tener cierta creencia o conjunto de creencias. Las creencias son precisamente aquellos estados psicológicos que tienden a equipararse o a representar al mundo y su dirección de ajuste es, por lo tanto, precisamente la inversa de aquella que caracteriza a los estados dirigidos a un fin. En consecuencia, alguna otra clase de estado debe estar presente, siempre que actuamos intencionalmente o estamos motivados a actuar así. Además, es plausible suponer que estos estados adicionales, dirigidos a un fin, van a estar característicamente constituidos por deseos, pues hay una concepción general de los deseos de acuerdo con la cual ellos son los estados psicológicos en los que estamos, siempre que estamos en un estado tal en el que debe hacerse que el mundo se ajuste al contenido de ese estado (y no al revés).<sup>11</sup>

parecer metafórica o, si no, problemática. Véanse algunos intentos de explicar y defender este modo de hablar sobre la “dirección de ajuste” de las actitudes proposicionales, en Andrew Woodfield, “Desire, Intentional Content and Teleological Explanation”; y en Smith, “The Humean Theory of Motivation”, sección 6.

<sup>11</sup> La concepción en cuestión es disposicional (pero no conductista). Véanse, por ejemplo, las concepciones disposicionales del deseo esbozadas por Richard B. Brandt y Jaegwon Kim en “Wants as Explanations of Actions”, y por William P. Alston en “Motives and Motivation”. Es posible entender que algunos aparentes contraejemplos a la afirmación de que los estados dirigidos a un fin siempre son realizados por deseos —tales como esperanzas y anhelos— abarcan un elemento de deseo; sobre este asunto, véase Wayne Davis, “Two Senses of Desire”, p. 64. Algunos filósofos como Brandt y Kim encuentran más afortunado el uso del término “querer” [*want*] para referirse a la concepción disposicional general del deseo, y reservan el término “deseo” para estados apetitivos que tienen una fenomenología distintiva; sin embargo, de esta cuestión terminológica no depende nada significativo.

Este argumento, que parece bastante sólido a primera vista, establece que las creencias por sí solas no pueden dar cuenta de las motivaciones para la acción, pero que los deseos también deben estar presentes cuando que un agente está motivado de esta manera. Sin embargo, el humeano quiere sacar la conclusión más fuerte —o, por lo menos, diferente— de que no podemos dar cuenta adecuadamente de la motivación y de las acciones intencionales solamente en términos de seguir principios o normas racionales, y para alcanzar esta conclusión sobre la base del argumento teleológico es necesario hacer algunas suposiciones adicionales.<sup>12</sup> La más importante de tales suposiciones es la siguiente: que los principios racionales sólo podrán contribuir a explicar la motivación en la medida en que los deseos no estén implicados en la motivación. Este supuesto parece ser parte de una imagen más amplia de la racionalidad, de acuerdo con la cual el razonamiento y el raciocinio están asociados exclusivamente con el lado cognoscitivo de la psicología humana —esto es, con creencias y relaciones entre nuestras creencias— y contrastan con estados no racionales como los deseos y las emociones (a los que Hume se refiere colectivamente como “las pasiones”). Hume mismo suscribe una versión de esta imagen en su *Tratado*.<sup>13</sup> Él distingue entre las pasiones, como “existencias originales”, y aquellos estados del entendimiento que admiten verdad y falsedad, y sugiere que sólo estos últimos constituyen la provincia de la racionalidad. Pero esta imagen, cuando se

<sup>12</sup> Esto se vuelve confuso en el análisis de Smith, porque él está satisfecho, las más de las veces, con representar la perspectiva humeana como la afirmación de que las razones explicativas para actuar están parcialmente constituidas por deseos. Sin embargo, esta formulación no muestra adecuadamente el asunto central en discusión entre los humeanos y los racionalistas: hasta qué punto los procesos racionales de pensamiento —aquellos que están gobernados por principios o normas racionales— pueden contribuir para explicar la motivación.

<sup>13</sup> Libro II, parte iii, sección iii (p. 415). Supongo aquí que cuando Hume describe las pasiones como existencias originales no está negando necesariamente que tengan contenido proposicional, sólo está negando que su contenido sea “representacional” —tal que apunte a adecuarse al modo en que es el mundo—. Para un análisis de ésta y otras posibles interpretaciones, véase Mark Platts, “Hume and Morality as a Matter of Fact”, secciones 6–9.

combina con el argumento teleológico, parece hacer que la conclusión humeana sea imposible de resistir: si los deseos están necesariamente presentes cuando ocurre la motivación y si los deseos no son en sí mismos estados psicológicos racionales, ¿hasta dónde puede llegar la explicación racional de la motivación y de la acción intencional?

Éste es, a grandes rasgos, el argumento teleológico a favor de la posición humeana. Si es correcto, constituiría un argumento *a priori* contra la posibilidad misma de una explicación racionalista de la razón práctica, pues mostraría que los principios o normas racionales no pueden contribuir a la explicación primordial de las motivaciones, tal como lo supone el racionalista. La motivación, siendo un fenómeno teleológico, requiere la presencia del deseo, y los deseos están simplemente más allá del ámbito de una explicación en términos de principios o normas racionales.<sup>14</sup>

3. Si vamos a dejar abierta la posibilidad de una explicación racionalista de la razón práctica, tendría que darse alguna respuesta al argumento teleológico. De hecho, creo que hay dos estrategias que podrían seguirse al responder al argumento teleológico. Una estrategia sería cuestionar la concepción de deseo que figura en el argumento. En particular, podríamos poner en duda el supuesto humeano de que estar en un estado teleológico o dirigido a un fin es necesariamente estar en un estado de deseo. A pesar de que algunos han seguido esta estrategia, no parece una línea muy promisoría, porque la concepción de deseo que subyace al argumento teleológico es independiente-

<sup>14</sup> Este aspecto teleológico de las explicaciones de la acción ha quedado excluido lado completamente en el argumento que Richard Warner da en favor de la coherencia de una explicación racionalista de la motivación en *Freedom, Enjoyment and Happiness*, pp. 42-45. Warner describe un experimento mental en el que tendríamos que imaginarnos a una criatura que toma pensamientos como *inputs* y produce conductas como *output*; se considera que la coherencia de la descripción muestra entonces que una versión racionalista es al menos posible. Pero la descripción muestra es coherente sólo si interpretamos la conducta de la criatura como mero movimiento corporal, y no como acción intencional. El propósito del argumento teleológico es que *no* es coherente suponer que la acción intencional podría, en su ausencia, tomar el lugar de un estado de deseo.

mente más plausible que las explicaciones alternativas que han sido propuestas.<sup>15</sup> Por esta razón, creo que tendrá que aplicarse una estrategia diferente.

No hay que olvidar que la conclusión inmediata del argumento teleológico es que una persona no puede estar simplemente en un estado de creencia, en una ocasión en la que actúa intencionalmente o está motivada a actuar intencionalmente; se requiere, además, algún estado de querer o de desear. Como dije antes, de todos modos esta conclusión por sí misma no afecta todavía al racionalista o a quien apoya una explicación humeana de la razón práctica. Para derivar una enseñanza humeana del argumento teleológico es necesario hacer la suposición adicional de que la presencia del deseo excluye la explicación racional de la motivación; que, como los deseos comprendidos en la motivación son por sí mismos estados no racionales, no hay lugar para que entren en la explicación de la motivación principios distintivamente racionales. La segunda y más promisoría estrategia para cuestionar al humeano es poner en duda esta crucial suposición.

Ahora bien, para entender cuál es el problema con esta suposición, será necesario dar una explicación más clara de sobre qué trata el debate entre humeanos y racionalistas. Sospecho, sin embargo —aunque no estoy seguro de ello—, que la clave para comprender bien el debate la encontraremos en el capítulo V del libro de Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism*. Y digo que no estoy seguro de esto, porque la explicación que Nagel da del debate se centra en distinciones y conceptos de los que no da cuenta adecuadamente; desde luego, su análisis no ha evitado que sus lectores continúen entendiendo mal el asunto que divide a humeanos y racionalistas. En lo que sigue voy a

<sup>15</sup> Las explicaciones alternativas tratan los deseos —o por lo menos, los deseos “genuinos”, a diferencia de los meros deseos formales— como estados que tienen una fenomenología distintiva: véase, por ejemplo, Mark Platts, *Ways of Meaning*, cap. 10; Don Locke, “Beliefs, Desires and Reasons for Action”. Smith critica efectivamente la idea de que todos los deseos genuinos son estados con una fenomenología distintiva en “The Humean Theory of Motivation”, sección 5. Véase también Alston, “Motives and Motivation”, pp. 402-403.

desarrollar una interpretación del asunto cuya inspiración por lo menos en gran parte proviene del estudio de Nagel, con el objeto de presentar más claramente que éste los defectos de la manera en que los humeanos se han apropiado del argumento teleológico.

Nagel empieza por aceptar la conclusión inmediata del argumento teleológico y la concepción asociada de los deseos como estados que hacen realidad el propósito o la meta que tenemos. Dice, por ejemplo, que “*sea cual sea* la motivación por la cual alguien persigue intencionalmente una meta, en virtud de ello deviene *ipso facto* apropiado, atribuirle un deseo de tal meta”.<sup>16</sup> Los deseos, entonces, deben estar siempre presentes en ocasión de la motivación y de la acción intencional; sin embargo, surge un problema adicional, el cual tiene que ver con el papel explicativo de los deseos al dar cuenta de la motivación, y la solución de este problema es absolutamente crucial para la interpretación humeana del argumento teleológico. Nagel plantea otro problema al hacer la distinción entre dos amplias categorías de deseos, que él llama “motivados” e “inmotivados”,<sup>17</sup> y explica la distinción en los siguientes términos. Los deseos inmotivados son deseos que simplemente nos asaltan o nos sobrevienen (Nagel cita como ejemplos los apetitos y ciertas emociones); mientras que a los deseos motivados “*se arriba* por decisión y tras deliberación”.<sup>18</sup> Supuestamente ambos tipos de deseos son susceptibles de explicación —podemos, por ejemplo, explicar el comienzo de un deseo inmotivado de comer citando los factores fisiológicos asociados a la carencia de comida—. Pero sólo los

<sup>16</sup> *The Possibility of Altruism*, p. 29.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 29. Se han citado varios precedentes históricos de esta distinción. Nagel mismo afirma ahora que tiene afinidades con la distinción kantiana entre inclinación e interés; véase su *The View from Nowhere*, p. 151 (n. 3). N.J.H. Dent sugiere un paralelismo diferente entre la distinción de Nagel y la distinción de Aristóteles y Santo Tomás entre “apetitos deliberados” y “apetitos de los sentidos”, en *The Moral Psychology of the Virtues*; cap. 4. Tengo mis dudas sobre el grado en que se acerca realmente la distinción de Nagel a cualquiera de esos antecedentes; la categoría de los deseos motivados abarca mucho más que cualquiera de sus equivalentes anteriores, por lo menos en la interpretación que de ella voy a ofrecer.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 29.

deseos motivados admiten lo que Nagel llama “una explicación racional o motivacional”.<sup>19</sup>

Ahora bien, esta explicación de las diferencias entre deseos motivados e inmotivados no ayuda mucho. Sugiere que los deseos motivados siempre se van a formar tras un episodio previo de deliberación y que todos los deseos inmotivados son como un ataque de lujuria animal al “asaltar” al muy desafortunado agente que esté a su alcance; pero no creo que ésta pueda haber sido la clase de distinción que Nagel estaba tratando de hacer. En primer término, la distinción de Nagel parecía ofrecer una tipología comprensiva de los deseos; pero la gran mayoría de los deseos que atribuimos a la gente no son ni estados que simplemente asalten a la persona que los tiene, ni estados en los que la persona entre tras un episodio de deliberación. Considérese, por ejemplo, la importante clase de deseos disposicionales o de larga duración que se forman como resultado de la educación moral y que ayudan a constituir el carácter de una persona en su conjunto: difícilmente puede decirse que éstos “asalten” a la persona que los tiene, como la lujuria o la sed; pero, al mismo tiempo, tampoco se llega a ellos por decisión o tras deliberación.

Más promisoria, desde mi perspectiva, es la propuesta de Nagel de que aquello que marca la diferencia entre deseos motivados e inmotivados es la clase de explicación de la que son susceptibles; particularmente, la idea de que los deseos motivados tienen el distintivo de admitir lo que él llama “explicación racional o motivacional”. Sin embargo, hasta ahora esta idea no es más que una propuesta, porque el propio análisis de Nagel no hace nada por esclarecer la importante noción de explicación racional o motivacional. Además, sin una explicación precisa de esta noción, la importancia de la distinción entre deseos motivados e inmotivados tenderá a seguir siendo confusa —un asunto que tendré oportunidad de ilustrar más adelante en mi análisis—. Permítaseme ofrecer ahora mi propia explicación de la noción de explicación racional o motivacional y decir, con

<sup>19</sup> *Ibid.*



base en ella lo que es significativo acerca de la distinción entre deseos motivados e inmotivados.<sup>20</sup>

Yo sugeriría que la idea básica es que cuando una persona tiene un deseo motivado siempre va a ser posible explicar ese deseo de tal forma que lo muestre como *racionalizado* por otras actitudes proposicionales que la persona tiene. Esto es, la explicación psicológica de los deseos motivados no se restringe a afirmaciones causales acerca de los estados o condiciones que desencadenan la aparición del deseo; más bien, los deseos motivados también (y *necesariamente*) admiten una clase diferente de explicación psicológica, en la que el contenido proposicional del deseo se muestra como racionalizado o justificado por el contenido de otra de las actitudes de esa persona.<sup>21</sup> Por supuesto, es posible que una actitud proposicional sea racionalizada por otras actitudes del agente, sin que las actitudes racionalizadoras *expliquen* la formación del estado que es racionalizado; una explicación racionalizadora requiere, con más fuerza, que la persona esté en un estado racionalizador *porque* tiene algunas otras actitudes que racionalizan ese estado. Pero es factible pensar que los deseos motivados pueden ser explicados de esta forma racionalizadora distintiva. Así —para tomar el mismo ejemplo

<sup>20</sup> Hay de hecho una variedad de maneras de distinguir entre diferentes clases de deseos, muchas de las cuales están cercanas a ser coextensivas con la distinción entre deseos motivados e inmotivados, tal como yo la voy a interpretar. Considérese, por ejemplo, la distinción que hace Stuart Hampshire entre deseos que están mediados por descripciones o concepciones y deseos que no lo están, en su *Freedom of the Individual*, cap. 2; la distinción de Stephen Schiffer entre deseos que proveen y deseos que siguen razones, en “A Paradox of Desire”; y la distinción que hace Wayne Davis entre deseos volitivos y apetitivos, en “Two Senses of Desire”. La cuasicoextensividad de estas varias distinciones podría hacer tentador suponer que son, a fin de cuentas, diferentes maneras de marcar las mismas diferencias básicas entre clases de deseos; sin embargo, sospecho que éste, de hecho, no es el caso. Por lo menos, mi análisis en el texto sólo pretende dar una interpretación más fina de una sola distinción que es especialmente importante para el debate acerca de la razón práctica, aquella entre los que Nagel ha denominado deseos motivados e inmotivados.

<sup>21</sup> No pretendo sugerir que las explicaciones racionalizadoras no puedan ser también explicaciones proveedoras de causas. Para un útil análisis reciente y más general, de este asunto y sobre la naturaleza de explicaciones racionalizadoras, véase Philip Pettit, “Broad-Minded Explanation and Psychology”.

simple de Nagel—, si el deseo de Wotan de comprar alimentos es un deseo motivado, entonces habrá una explicación que revele que ese deseo ha sido racionalizado por otras actitudes proposicionales de Wotan: por ejemplo, el deseo de comer algo, la creencia de que no hay nada en casa para comer, además de otras varias creencias de Wotan (acerca de las tiendas de alimentos, de las compras, etc.). Es porque Wotan tiene estas actitudes racionalizadoras que él se forma el deseo motivado de comprar; pero, al mismo tiempo, esas actitudes racionalizadoras proveen *razones* para el deseo motivado de Wotan.<sup>22</sup>

Formular el asunto de esta manera es, sin embargo, potencialmente engañoso. Las explicaciones racionalizadoras, tal como he presentado esta noción, explican actitudes proposicionales en términos de otras actitudes cuyo contenido racionaliza el estado que ha de explicarse, y la racionalización se interpreta como la aportación de razones o de justificaciones. No obstante, en sentido estricto, los *contenidos* de los deseos nunca aportan razones o justificaciones para otras actitudes proposicionales; ni tampoco aparecen ellos mismos como directamente susceptibles de explicación racionalizadora. Por ejemplo, el contenido proposicional del deseo de Wotan de ir a comprar alimentos —esto es, “que él (Wotan) compre alimentos”— simplemente parece tener la forma incorrecta para justificar o para ser justificado por otras proposiciones; en sentido literal, ni siquiera está en el modo indicativo.<sup>23</sup>

Sería un error, empero, concluir de esto que los deseos no pueden entrar en las explicaciones racionalizadoras. Para entender de qué forma pueden entrar, sólo necesitamos notar que los deseos están característicamente asociados con creencias evaluativas. Así, si Wotan quiere comprar alimentos, será

<sup>22</sup> Aquí hay una analogía obvia con el caso de las creencias. Muchas de las creencias de una persona se sustentan en razones, y las razones son otras actitudes proposicionales que racionalizan las creencias, al mismo tiempo que explican que las tengamos.

<sup>23</sup> Michael Smith me hizo ver esto. Plantea un problema potencial para todas las explicaciones que sostienen que algunos deseos se mantienen por razones, tales como la de Stephen Schiffer en “A Paradox of Desire” y la de Wayne Davis en “Two Senses of Desire”.

legítimo —por lo menos en el caso normal—<sup>24</sup> atribuirle una creencia evaluativa, en el sentido de que comprar alimentos es (*prima facie*) deseable.<sup>25</sup> Sin embargo, el contenido de esta creencia evaluativa puede entrar directamente en relaciones de racionalización y justificación con otros contenidos de actitudes proposicionales. Por ejemplo, podríamos recurrir al esquema del silogismo práctico para explicar la creencia de que comprar alimentos es (*prima facie*) deseable en términos de las siguientes actitudes proposicionales adicionales: la creencia evaluativa de que comer es (*prima facie*) deseable; y la creencia de que para comer es necesario ir a comprar alimentos.<sup>26</sup> El contenido de estas actitudes proposicionales justifica o provee una razón a la conclusión de que comprar alimentos es (*prima facie*) deseable. Y una persona podría haber llegado a esta conclusión *porque* mantiene estas otras creencias racionalizadoras.

De este modo, las creencias evaluativas pueden entrar directamente en relación con las explicaciones racionalizadoras. Sin embargo, si puede admitirse todo esto, entonces tenemos una forma de hacer la distinción entre deseos motivados e inmotivados en términos de la noción de explicaciones racionalizadoras.

<sup>24</sup> Los casos anormales son aquellos en los que deseamos algo que no valoramos en absoluto, ni siquiera instrumentalmente. Harry Frankfurt analiza tales casos en "Freedom of the Will and the Concept of a Person"; y Gary Watson, "Free Agency". Véase también el estudio más reciente de Frankfurt en "Identification and Wholeheartedness". Para mi propósito presente basta con reconocer que tales deseos existen y observar que no pueden, estrictamente hablando, proveer material para el razonamiento práctico o la deliberación. (El razonamiento o la deliberación que contienen tales deseos requieren la *pretensión* de que sus objetos satisfagan algún tipo de predicado evaluativo.)

<sup>25</sup> El predicado "es (*prima facie*) deseable" tiene la intención de servir sólo como un ejemplo; debería interpretarse como extendiéndose tanto sobre formas instrumentales de deseabilidad como sobre las intrínsecas. Propuestas similares podrían hacerse, con las modificaciones apropiadas, en términos de otros predicados evaluativos específicos, o en términos de juicios de "deber" o juicios sobre razones para la acción.

<sup>26</sup> Jaakko Hintikka ha señalado que estas explicaciones silogísticas aparentemente simples encubren incluso la complejidad del razonamiento instrumental; véase "Theoretical Reason—An Ambiguous Legacy"; véase también David Wiggins, "Deliberation and Practical Reason". No me parece que el argumento de Hintikka le quite mérito a la utilidad del silogismo práctico, como un marco para ciertas clases de explicaciones racionalizadoras.

Para empezar, podríamos decir que los deseos motivados son deseos cuyas creencias evaluativas asociadas admiten una explicación racionalizadora. Además, cuando la creencia evaluativa asociada con un deseo admite una explicación racionalizadora de esta manera, se puede decir igualmente que los factores que justifican y apoyan la creencia pueden justificar y apoyar el deseo asociado con la creencia; de tal modo que las razones para la creencia pueden ser consideradas también razones para adquirir el deseo. Para dar una *explicación* racionalizadora del deseo en términos de estas razones, sólo es necesario que suponer también que el deseo se ha formado *porque* el agente ha aprobado el juicio evaluativo y las razones que lo apoyan directamente. Ésta parecería ser una suposición que con frecuencia se puede hacer de manera plausible.

Por lo tanto, puede trazarse así una distinción entre dos clases amplias de deseos —los motivados y los inmotivados— en términos de si las creencias evaluativas asociadas con los deseos admiten una explicación racionalizadora distintiva. Además, debería quedar claro que esta distinción tiene cierta pertinencia para la apropiación humeana del argumento teleológico. El humeano concluye, a partir del hecho de que los deseos estén siempre presentes en ocasión de la motivación, que ésta no puede ser explicada racionalmente, y supone que la presencia de deseos limita necesariamente el ámbito de la explicación en términos de principios o normas racionales. Pero la distinción de Nagel, al menos en la interpretación que he ofrecido, cuestiona esta suposición. Muchos de los deseos que figuran en la motivación son ellos mismos actitudes proposicionales motivadas —en mis términos, estados que admiten una explicación racionalizadora adicional, a través de sus creencias evaluativas asociadas—. Por consiguiente, su presencia en circunstancias en las que hay motivación no necesariamente excluye la explicación de la motivación puramente racional. A pesar de todo lo que el argumento teleológico muestra, la explicación racionalizadora de los deseos motivados algunas veces se basa solamente en las creencias del agente, junto con principios o normas racionales, y en tales casos sería posible dar una explicación puramente racional de ambos: de la motivación y de los deseos necesariamente implicados en ella.

4. Será conveniente detenernos en la distinción entre deseos motivados e inmotivados, a fin de tener más claras sus implicaciones para el debate entre humeanos y racionalistas. Conforme a la interpretación por la que he pugnado, un deseo motivado es aquel cuyas creencias evaluativas asociadas admiten una explicación racionalizadora, donde el deseo se forma *porque* el agente ha arribado a la creencia evaluativa. Una suposición crucial aquí es que la explicación racional a favor de una creencia evaluativa también puede dar cuenta de la formación del deseo motivado, de tal modo que las razones que explican la creencia serán igualmente razones para el deseo motivado. Al parecer, decir esto, equivale a admitir que un principio o norma independiente de racionalidad es que deberíamos desear de acuerdo con las creencias evaluativas que tenemos, y esto quiere decir que deberíamos desear aquellos fines y actividades que consideramos deseables, en la medida en que los consideramos deseables. Sólo si aceptamos este supuesto tendremos derecho a mantener que las explicaciones y las justificaciones racionales de creencias evaluativas pueden extenderse también a los deseos motivados que se asocian a ellas.

Ésta parecería ser una posible suposición mínima plausible sobre el contenido de los principios o normas de la razón práctica, dado que, de hecho, tratamos de ajustar nuestros deseos a nuestras creencias evaluativas, y que nos consideramos expuestos a críticas racionales cuando fallamos. Oficialmente, por supuesto, Hume mismo rechazaría que ésta sea una suposición legítima, ya que él es conocido por mantener que la crítica racional está restringida a la esfera teórica de las creencias y de las relaciones entre ellas. Pero, como Nagel y Korsgaard lo han sugerido de forma convincente, la propia discusión de Hume sobre la razón práctica parece dar por sentados algunos principios irreductibles de la racionalidad práctica, como el principio de que deberíamos ajustar nuestros deseos a nuestras creencias evaluativas.<sup>27</sup> Así, Hume hace notar que la gente que deja de creer que cierta acción u objeto es un medio para algún fin

<sup>27</sup> Nagel, *The Possibility of Altruism*, pp. 33-34; Korsgaard, "Skepticism about Practical Reason", sección III.

valioso dejará inmediatamente de desear tal acción u objeto.<sup>28</sup> Pero, ¿cómo hemos de entender esta tendencia? Detrás de ella parece estar la suposición (o algo equivalente a ella) de que es racional ajustar los propios deseos por lo menos a las creencias propias sobre lo que es instrumentalmente valioso; además de la suposición de que la gente es, a este respecto, característicamente racional. Hume mismo parece entonces estar en una posición muy endeble como para rechazar sin más el principio de que los agentes racionales ajustan sus deseos a sus creencias evaluativas.

Esto tiene implicaciones importantes para el debate acerca de la razón práctica. Muestra que si queremos que la noción de deseo motivado —esto es, un deseo explicable en términos de las razones del agente— tenga algún sentido para nosotros, entonces debemos rechazar la más extrema afirmación humeana de que no hay principios o normas irreducibles de la razón práctica, sino sólo principios o normas de la racionalidad teórica. Sin embargo, rechazar esta afirmación no significa que hayamos resuelto la cuestión que divide a humeanos de racionalistas, la cual tiene que ver con la posibilidad de explicar la motivación y la acción intencional en términos puramente racionales. Ahora bien, a pesar de todo lo que se ha demostrado hasta ahora, podría suceder que los principios irreducibles de la razón práctica fueran exclusivamente principios de racionalidad instrumental o derivativa, que dan cuenta de la extensión racional de la influencia motivacional, pero que no logran explicar la formación original de la motivación o la determinación original de los fines de un agente.

Los racionalistas, por supuesto, rechazan esto. Ellos mantienen que los principios o normas de la razón práctica son tales que razonar de acuerdo con ellos no sólo puede explicar la extensión de determinadas motivaciones, sino también la formación original de la motivación y la fijación de los propios fines. Si estoy en lo correcto, las explicaciones tendrían que ser capaces de producir explicaciones de los deseos motivados de un agente, dado que, por el argumento teleológico, los deseos

<sup>28</sup> Hume, *A Treatise of Human Nature*, p. 416.

están invariablemente presentes cuando ocurre la motivación. ¿Cómo sería una explicación distintivamente racionalista de los deseos motivados?

Con el propósito de ejemplificar esto, podemos considerar dos posibilidades. La explicación racionalizadora de deseos, he sugerido, procederá a través de la explicación racionalizadora de sus creencias evaluativas asociadas. Una forma en la que podríamos dar estas explicaciones sería recurriendo al esquema del silogismo práctico, que relaciona conclusiones evaluativas específicas con premisas evaluativas más generales, por medio de las creencias fácticas que intervienen, hasta que llegemos a principios básicos sobre qué es intrínsecamente valioso. El racionalista podría luego tratar de probar que se puede dar una justificación racional de estos principios evaluativos básicos, una justificación que los muestre como válidos independientemente de las consideraciones sobre los deseos que puedan tener ciertos agentes particulares.

Considérese, por ejemplo, el argumento que Nagel plantea en la tercera parte de *The Possibility of Altruism*.<sup>29</sup> Podríamos reconstruir la posición racionalista de Nagel, de acuerdo con el modelo que acabo de esbozar, en los siguientes términos. Supongamos que alguien tiene un deseo de realizar una acción específica del tipo *A*, y una creencia evaluativa asociada de que hacer esa acción es (*prima facie*) deseable (donde "*A*" = el acto de aliviar el dolor de alguien). En una lectura de la propuesta de Nagel, la explicación racionalizadora de esta creencia evaluativa puede estar relacionada con un principio evaluativo básico que el agente acepta, en el sentido de que *cualquier* acción que alivie el dolor de alguien es (*prima facie*) deseable. Puede entonces darse, a su vez, una justificación racional de este principio evaluativo básico, según la lectura del argumento de Nagel que ahora estamos considerando, en la medida en que el rechazo del principio nos comprometería con la doctrina del solipsismo,

<sup>29</sup> Lo que sigue está basado muy libremente en el complicado análisis de Nagel, pero espero que los paralelos resulten evidentes. También debería subrayar que no estoy tratando de defender la posición de Nagel; sólo tratando de entender lo que podría ser la posición racionalista, considerando cómo las afirmaciones de Nagel pueden ser formuladas de varias maneras.

que es constitutivamente irracional.<sup>30</sup> Pero si tal justificación puede realizarse con éxito, entonces sería posible invocar las consideraciones racionales que figuran en ella para explicar no sólo los principios evaluativos básicos y las evaluaciones específicas derivadas de ellos, sino también los deseos de un agente de acuerdo con estas evaluaciones (básicas y derivadas), puesto que estamos suponiendo que un principio independiente de la racionalidad es que deberíamos desear de acuerdo con nuestras creencias evaluativas.

Ésta no es, sin embargo, la única manera como podría desarrollarse una explicación racionalista de los deseos motivados. Una segunda posibilidad es que la explicación racionalizadora de creencias evaluativas específicas partiese del esquema del silogismo práctico, de modo que algunas veces podamos explicar una evaluación específica de forma racional relacionándola *directamente* con otras creencias que el agente tiene, junto con sus principios antecedentes de reflexión racional. Regresando al ejemplo del argumento de Nagel, este modelo sugiere un modo diferente de explicar la creencia evaluativa específica de que es (*prima facie*) deseable realizar una acción particular del tipo *A* (donde "*A*" = un acto de aliviar el dolor de alguien). En particular podríamos explicar de forma racional la creencia relacionándola simplemente con la creencia del agente de que la acción es de tipo *A*, pues, en una segunda interpretación del argumento de Nagel, los principios antecedentes de la racionalidad permiten una inferencia *directa* de la creencia de que cierto acto aliviaría el dolor de alguien a la conclusión evaluativa de que tal acto es (*prima facie*) deseable.<sup>31</sup> Además, esta explica-

<sup>30</sup> Nicholas Sturgeon parece interpretar a Nagel de esta manera, como si tratara de dar una *justificación* para un principio evaluativo básico en favor de la motivación altruista, en "Altruism, Solipsism, and the Objectivity of Reasons" (esp. pp. 375, 393-394). La teoría ética de Aristóteles es interpretada a veces como un intento de justificación racional similar para dichos principios evaluativos básicos (fijando los fines de la acción). Véase, por ejemplo, T.H. Irwin, "Aristotle on Reason, Desire, and Virtue", esp. pp. 574-576; y Norman O. Dahl, *Practical Reason, Aristotle, and Weakness of the Will*, primera parte.

<sup>31</sup> Una interpretación en estas líneas parece la manera más apropiada de leer el argumento de Nagel. La carga del argumento no está en proveer una justifi-

ción racionalizadora de la creencia evaluativa puede transferirse al deseo asociado con ella, dado que (una vez más) estamos suponiendo la exigencia racional de que deberíamos desear de acuerdo con nuestras creencias evaluativas propias.

Tenemos, entonces, dos modelos para explicar los deseos motivados de acuerdo con la aseveración racionalista de que el razonamiento puro puede ser práctico en su resultado. Por otro lado, ¿cómo sería una posición humeana? En este caso, la estrategia más simple sería recurrir al esquema del silogismo práctico para explicar creencias evaluativas específicas; es decir, deberíamos suponer que, cuando hay creencias evaluativas específicas que admiten una explicación racionalizadora, la explicación ofrecida relacionará las creencias con premisas evaluativas más generales a través de creencias fácticas, hasta que se alcancen principios básicos acerca de lo que es intrínsecamente deseable. Hasta aquí, el enfoque humeano seguiría el primer modelo de explicación racionalista que esboqué antes; sin embargo, a diferencia del racionalista, el humeano tiene que negar que se pueda dar una justificación racional independiente de los principios evaluativos básicos con los que terminan las explicaciones silogísticas. Más bien, el humeano supondrá que estos principios evaluativos básicos son establecidos por los deseos intrínsecos del agente, deseos de los que no puede darse una explicación racionalizadora adicional.<sup>32</sup> Sólo si hacemos esta suposición será cierto que

cación racional de algunas premisas evaluativas básicas, como las que figuran en el primer modelo de la posición racionalista que esboqué. Más bien, está en proveer una *interpretación* de los patrones de inferencia característicos de la reflexión moral, y mostrar cómo esos patrones inferenciales son racionales al presentar sus conexiones con más amplios patrones de inferencia que son paradigmáticamente racionales. Véanse las observaciones de Nagel acerca del "método de interpretación" en *The Possibility of Altruism*, pp. 4, 18-23.

<sup>32</sup> La manera más directa de desarrollar esta afirmación sería decir (siguiendo a Hobbes) que los valores básicos de una persona son simplemente aquellas cosas que la persona desea por mor de ellas mismas. Una propuesta más plausible daría cabida a discrepancias entre los deseos reales de primer orden de una persona y sus valores, y trataría los valores (por ejemplo) como alguna función de los deseos de segundo orden del agente (*cf.* Frankfurt, "Freedom of the Will and the Concept of a Person" e "Identification and Wholeheartedness").

Nótese, también, que con frecuencia será posible proporcionar explicaciones *no* racionalizadoras de los deseos intrínsecos de un agente. Por ejemplo, en

—como afirma el humeano— la razón práctica está restringida a dar cuenta de la extensión de la influencia motivacional a partir de fines previos ya establecidos.

Formular el asunto en estos términos es admitir que, aun siguiendo una versión humeana, las explicaciones racionales de la motivación pueden darse exclusivamente en términos de las creencias (evaluativas) del agente, puesto que en la clase de posición humeana que he esbozado, la explicación racional de la motivación termina citando los principios o creencias básicos del agente acerca de lo que es intrínsecamente valioso. Es verdad que, según la teoría humeana, estas creencias básicas serán establecidas a su vez por los deseos intrínsecos del agente; pero esos deseos *no racionalizan* ni explican *racionalmente* las creencias evaluativas básicas. Pensar que lo hacen equivale a suponer que es un principio básico de la racionalidad práctica que deberíamos ajustar nuestras creencias evaluativas a los propios deseos (intrínsecos); pero, de hecho, la racionalidad no exige que ajustemos nuestras creencias evaluativas a nuestros deseos de esta forma (puede ser perfectamente racional sostener que nuestros deseos intrínsecos algunas veces están dirigidos a objetos o actividades que no son para nada valiosos). No obstante, aun cuando los deseos intrínsecos no expliquen racionalmente las creencias evaluativas básicas de un agente desde una perspectiva humeana, existe un sentido más vago, pero más importante, en el cual ellos determinan los puntos de partida del razonamiento y la deliberación prácticos. En la medida en que las evaluaciones básicas sean establecidas por los deseos intrínsecos de un agente, la crítica racional de los fines del agente no será posible y la razón práctica se limitará a dar cuenta de la extensión de la influencia motivacional de fines dados previos.<sup>33</sup>

algunos casos podría considerarse que son el resultado de un proceso de habituación o de entrenamiento aristotélico.

<sup>33</sup> Don Locke soslaya esta cuestión en "Beliefs, Desires and Reasons for Action". Locke argumenta contra el enfoque humeano insistiendo en que las explicaciones racionales de la motivación pueden darse exclusivamente en términos de las creencias evaluativas de un agente (en particular, sugiere las explicaciones en términos de lo que llama creencias de "razón suficiente": véase "Beliefs, Desires and Reasons for Action", pp. 246-247; véase también

Este análisis puede resumirse diciendo que los humeanos están comprometidos con una tesis distintiva acerca de la forma que toman las explicaciones racionalizadoras de los deseos. En particular, están comprometidos con la perspectiva de que las explicaciones racionalizadoras de los deseos deben terminar, en algún momento, citando una creencia evaluativa básica del agente, que no puede ser justificada o explicada ella misma en términos racionales. Las creencias evaluativas y los deseos motivados particulares de un agente pueden explicarse, en primera instancia, por estar relacionados con principios evaluativos básicos que el agente mantiene; pero para la perspectiva humeana, estos principios básicos siempre son fijados o determinados por los deseos intrínsecos del agente y, por lo mismo, están más allá del ámbito de la justificación o explicación racional. Esta tesis acerca de la forma que adoptan las explicaciones racionalizadoras de los deseos podría llamarse el principio del “deseo-salida, deseo-entrada” [*“desire-out, desire-in” principle*], puesto que sostiene que el origen de los procesos del pensamiento que dan lugar a un deseo (como un “output”) siempre pueden rastrearse hasta un deseo adicional (como un “input”) que fija los principios evaluativos básicos a partir de los cuales comienza la explicación racional de la motivación. Una defensa adecuada de la posición humeana debe dar una razón para aceptar esta tesis distintiva acerca de la forma que toman las explicaciones racionalizadoras de los deseos.

Sin embargo, una vez que vemos el asunto de esta forma, queda claro que el argumento teleológico por sí mismo no tiene relación con el debate entre el humeano y el racionalista. Ese argumento sólo afirma que los deseos deben estar presentes en el momento de la motivación. Deja como pendiente de respuesta si los deseos presentes son ellos mismos motivados o inmotivados

Locke, “Reasons, Wants, and Causes”, pp. 170–172). Pero Locke admite que estas creencias de razón suficiente pueden simplemente “derivarse de” los deseos del agente (“Belief, Desires and Reasons for Action”, p. 247). Sin embargo, esto, en los términos que he propuesto, no es algo que le sea posible admitir al antihumeano, dado que la afirmación distintiva del humeano es precisamente que las creencias evaluativas mismas en términos de las cuales explicamos los deseos, “se derivan de” los deseos del agente o son establecidos por éstos.

e incluso, más significativamente, no dice nada en lo absoluto acerca de la forma que las explicaciones racionalizadoras de los deseos motivados deben adoptar. Un argumento *a priori* a favor de la teoría humeana tendría que ser una defensa del principio deseo-salida, deseo-entrada, y el argumento teleológico esbozado antes no ofrece por sí mismo una defensa de este principio crucial.

Yo sugeriría, entonces, que la importancia de la distinción entre deseos motivados e inmotivados es que agudiza nuestra concepción del debate entre los humeanos y los racionalistas. Al interpretar esta distinción como lo he hecho, vemos que la carga real que pesa sobre el humeano es defender una afirmación acerca de la explicación racionalizadora de los deseos, la afirmación que he llamado el principio deseo-salida, deseo-entrada. Como el argumento teleológico por sí mismo no le da ningún apoyo a este principio tan crucial, no resuelve el debate entre el humeano y el racionalista.

5. Por supuesto, el fracaso de un argumento *a priori* que se ha intentado en favor de la posición humeana no excluye otras estrategias que podrían seguirse para apoyar el enfoque humeano. En esta sección quiero considerar, brevemente, tres argumentos adicionales que intentan ofrecer un apoyo general a una versión humeana amplia. La interpretación del debate que he desarrollado en las secciones precedentes debería ayudarnos a entender por qué ninguno de los siguientes argumentos tiene éxito.

Una suposición que se hace comúnmente acerca de las propuestas racionalistas es que terminan identificando deseos y creencias, al decir que hay ciertas creencias que son deseos, que sirven como deseos, o que están conectadas necesariamente con los deseos.<sup>34</sup> Pero recientemente la idea de que los deseos podrían identificarse de esta forma con las creencias ha sido objeto de ataques, sobre la base de que es incompatible con las

<sup>34</sup> Véanse, por ejemplo, Warner, *Freedom, Enjoyment and Happiness*, cap. I, donde se sugiere que, desde la perspectiva racionalista, ciertos pensamientos pueden “servir como” deseos; y Philip Pettit, “Humeans, Anti-Humeans, and Motivation”, que propone una versión de racionalismo según la cual a veces la presencia de deseos se deriva formalmente de la presencia de creencias.

explicaciones de la creencia y el deseo que da la teoría de la decisión.<sup>35</sup> La idea, en términos generales, es que en algunas versiones de la teoría de la decisión, las creencias y los deseos deberían desenvolverse de modos diferentes cuando se añade nueva información a un conjunto existente de actitudes, para impedir de esta manera la identificación de deseos con creencias. Si esto es correcto,<sup>36</sup> la teoría debería aportar una razón general para que cualquiera que acepte la teoría de la decisión rechace la identificación de deseos con creencias.<sup>37</sup> Sin embargo, es de dudarse que este resultado tenga alguna relación directa con el debate entre el humeano y el racionalista, tal como lo he reconstruido, pues en ninguno de los modelos de teoría racionalista que he esbozado el racionalista se compromete a identificar

<sup>35</sup> Véase David Lewis, "Desire as Belief", donde se presenta el argumento usando la teoría bayesiana de la decisión; y John Collins, "Belief, Desire, and Revision", que llega a una conclusión similar usando la teoría de la decisión no cuantitativa.

<sup>36</sup> Para algunas dudas, véase Huw Price, "Defending Desire-as-Belief". Una objeción mejor, que se encuentra en un trabajo más reciente de John Collins, pone en duda la premisa del argumento de que la revisión racional de creencias se hace siempre a través de la condicionalización (o su análogo no cuantitativo). Collins piensa ahora que hay razones independientes para mantener que la revisión de creencias sigue dos métodos distintos: condicionalización, que es apropiada para la actualización genuina de las creencias; y la revisión meramente *hipotética* implícita en la definición de valor esperado que ofrece la teoría de la decisión, la cual tiene propiedades formales muy diferentes. Los teoremas probados en los artículos de Collins y de Lewis (véase la nota 35 antes) nos dan razones adicionales para reconocer estos dos distintos métodos de revisión de creencias; sin embargo, ellos no excluyen la posibilidad de que las creencias y los deseos intrínsecos estén necesariamente conectados. Collins expone su nueva posición en su artículo "Updating and Supposing".

<sup>37</sup> Partiendo de la teoría de la decisión, Stephen Darwall ha argumentado, y llegado a la conclusión opuesta, de que el enfoque humeano debe estar equivocado; véase *Impartial Reason*, cap. 6. Darwall sostiene que sólo podemos darle sentido al requisito de transitividad de las preferencias individuales que plantea la teoría de la decisión si partimos de la suposición de que las preferencias de un agente se pueden criticar en términos de razones. Sin embargo, incluso si esto es correcto, no establece aún que los términos para la crítica de los deseos se conforman a un patrón racionalista más que a uno humeano: los valores básicos que están detrás de las preferencias de un agente, y los hacen conmensurables, pueden ellos mismos ser meros reflejos de los deseos intrínsecos del agente.

deseos y creencias ni a mantener que están necesariamente conectados. Lo que el racionalista sí mantiene es que puede darse una explicación racional de ciertas clases de deseos, en términos de las creencias de un agente (junto con principios o normas de racionalidad práctica). Tal vez esto establecería una conexión *racional* entre ciertas creencias y ciertos deseos; pero concluir, sobre esta base, que las creencias y los deseos en cuestión son idénticos, o que están necesariamente conectados, es confundir las conexiones racionales de explicación y de justificación con leyes de necesidad psicológica. La gente es irracional buena parte del tiempo y por esta sola razón ninguna propuesta racionalista debería identificar creencias con deseos ni mantener que están necesariamente conectados.<sup>38</sup>

No obstante, el racionalista debe probar la afirmación de que existe por lo menos una conexión racional entre creencias y deseos, pero los intentos de establecer tal conexión parecerían encaminarse hacia un problema diferente. Para advertir esto, obsérvese que aparentemente los dos modelos de teoría racionalista que esboqué antes permiten una inferencia de premisas *fácticas* a una conclusión *evaluativa*. En el primer modelo esto ocurre en el momento en el que se da una justificación racional para principios evaluativos básicos; en el segundo modelo, esto sucede en la supuesta inferencia racional que va de creencias fácticas específicas a conclusiones evaluativas específicas. Notando esta característica de las explicaciones racionalistas, Mark Platts ha sugerido que la fuerza del propio argumento de Hume contra el racionalista descansa en sus famosas críticas contra la deducción de conclusiones "debe" de premisas "es",<sup>39</sup> puesto que la prohibición de tales inferencias, si pudiera sostenerse y

<sup>38</sup> Esto es lo que podemos aprender del análisis de Korsgaard acerca del internismo, en "Skepticism about Practical Reason". Véanse también Nagel, *The Possibility of Altruism*, pp. 20-22, 65-67; Michael Smith, "On Humeans, Anti-Humeans, and Motivation: A Reply to Pettit"; y Michael Smith, *The Moral Problem*, cap. 6, sección 4. [Aunque con el mismo título, éste es un libro diferente del que Smith publicó en 1994. (N. del t.)]

<sup>39</sup> Platts, "Hume and Morality as a Matter of Fact", pp. 201, 203. Debe subrayarse que Platts ofrece esto como una interpretación de Hume, no como un argumento que él mismo suscriba. Al analizar la sugerencia de Platts, pondré de lado la cuestión de si la intención de Hume en el pasaje sobre el

extenderse a todas las inferencias de premisas fácticas a conclusiones evaluativas, parecería de hecho descartar la explicación racionalista de los deseos motivados.

Ahora bien, me parece que, como interpretación de Hume, pone las cosas al revés: al aparecer mucho después de la discusión de Hume acerca de los motivos que influyen en la voluntad,<sup>40</sup> y al carecer de cualquier base independiente, las consideraciones sobre es-debe simplemente parecen reflejar las convicciones antirracionalistas básicas de Hume, pero no aportan un argumento a su favor. Además, se trata de un problema general: *cualquier* argumento contra las versiones racionalistas que meramente invoque el supuesto hiato entre es y debe (o entre hechos y valores) parece destinado a fracasar, porque las críticas humeanas contra la derivación de “debe” de premisas “es” no son independientes de las explicaciones humeanas de la razón práctica. Un argumento para aceptar que se proscriba la derivación de “debe” de premisas “es” sería ya *en sí mismo* un argumento para rechazar el enfoque racionalista de la razón práctica. Pero entonces el humeano necesita mostrarnos cuál es ese argumento; no sirve simplemente invocar las restricciones es-debe, como si tuvieran el estatus de una conclusión independiente y establecida en el contexto del debate entre el humeano y el racionalista.

Un tercer argumento general contra el enfoque racionalista ha sido sugerido recientemente por Michael Smith.<sup>41</sup> Como el argumento que presenté antes en la sección 2, éste se centra en el carácter teleológico de las explicaciones de razón; sin embar-

es-debe era realmente proponer una prohibición estricta a la derivación de “deberes” de premisas “es”.

<sup>40</sup> El pasaje es-debe está en el libro III, parte i, sección iii del *Tratado*, unas cincuenta páginas después del análisis de los motivos que influyen en la voluntad, el cual aparece en el libro II, parte iii, sección iii.

<sup>41</sup> Véase Smith, “The Humean Theory of Motivation”, pp. 58–60; el argumento se repite en el libro de Smith *The Moral Problem*, cap. 6, sección 5. Un argumento diferente que, como el de Smith, supone que los estados que explican racionalmente un deseo deben ser ellos mismos motivos puede encontrarse en Joel Marks, “The Difference between Motivation and Desire”; mis comentarios acerca del argumento de Smith se aplican igualmente contra el que ofrece Marks.

go, el fin aparente del nuevo argumento de Smith es mostrar no sólo que los deseos deben estar presentes al momento de la motivación, sino que la explicación de los deseos motivados debe conformarse al principio de deseo-salida, deseo-entrada. Como hemos visto, esto es precisamente lo que un argumento general a favor de la teoría humeana debe probar.

La forma en que Smith expone su posición es lo suficientemente sucinta para citarse casi completa:

Un deseo motivado es un deseo que se ha tenido por una razón; esto es, un deseo cuya posesión promueve algún fin que el agente tiene. Que el agente tenga este fin *es*, a su vez, *inter alia*, el estado que constituye la razón motivadora que posee para tener el deseo [...]. Pero si el estado que motiva el deseo es él mismo una razón, y la posesión de esta razón está constituida en sí misma por tener un fin, entonces, dado que tener un fin es un estado al que el mundo se debe ajustar y no al contrario [...], entonces se sigue [...] que el estado que motiva el deseo debe él mismo ser un deseo. Así, el humeano dirá, la idea de que puede haber un estado que motiva un deseo, pero que no es él mismo un deseo, simplemente es implausible.<sup>42</sup>

La estructura de este argumento es extremadamente directa. Un deseo motivado —hace notar Smith— es aquel que es explicable en términos de razones; pero las explicaciones por razones son esencialmente teleológicas, ya que atribuyen un fin a la persona que tiene la razón, y tener un fin es ya estar en un estado de deseo. Por supuesto que un deseo adicional puede él mismo estar motivado por una razón, pero la simple iteración del argumento teleológico de Smith es suficiente para mostrar que a la larga la cadena de explicaciones debe terminar en un deseo inmotivado. En consecuencia, no es una pregunta de respuesta pendiente si las propias explicaciones de deseos siempre terminan en un deseo. Por el contrario, las consideraciones teleológicas concernientes a la naturaleza de las explicaciones por razones son suficientes para probar el principio humeano de deseo-salida, deseo-entrada.

<sup>42</sup> “The Humean Theory of Motivation”, p. 59.



explicaciones de la creencia y el deseo que da la teoría de la decisión.<sup>35</sup> La idea, en términos generales, es que en algunas versiones de la teoría de la decisión, las creencias y los deseos deberían desenvolverse de modos diferentes cuando se añade nueva información a un conjunto existente de actitudes, para impedir de esta manera la identificación de deseos con creencias. Si esto es correcto,<sup>36</sup> la teoría debería aportar una razón general para que cualquiera que acepte la teoría de la decisión rechace la identificación de deseos con creencias.<sup>37</sup> Sin embargo, es de dudarse que este resultado tenga alguna relación directa con el debate entre el humeano y el racionalista, tal como lo he reconstruido, pues en ninguno de los modelos de teoría racionalista que he esbozado el racionalista se compromete a identificar

<sup>35</sup> Véase David Lewis, "Desire as Belief", donde se presenta el argumento usando la teoría bayesiana de la decisión; y John Collins, "Belief, Desire, and Revision", que llega a una conclusión similar usando la teoría de la decisión no cuantitativa.

<sup>36</sup> Para algunas dudas, véase Huw Price, "Defending Desire-as-Belief". Una objeción mejor, que se encuentra en un trabajo más reciente de John Collins, pone en duda la premisa del argumento de que la revisión racional de creencias se hace siempre a través de la condicionalización (o su análogo no cuantitativo). Collins piensa ahora que hay razones independientes para mantener que la revisión de creencias sigue dos métodos distintos: condicionalización, que es apropiada para la actualización genuina de las creencias; y la revisión meramente *hipotética* implícita en la definición de valor esperado que ofrece la teoría de la decisión, la cual tiene propiedades formales muy diferentes. Los teoremas probados en los artículos de Collins y de Lewis (véase la nota 35 antes) nos dan razones adicionales para reconocer estos dos distintos métodos de revisión de creencias; sin embargo, ellos no excluyen la posibilidad de que las creencias y los deseos intrínsecos estén necesariamente conectados. Collins expone su nueva posición en su artículo "Updating and Supposing".

<sup>37</sup> Partiendo de la teoría de la decisión, Stephen Darwall ha argumentado, y llegado a la conclusión opuesta, de que el enfoque humeano debe estar equivocado; véase *Impartial Reason*, cap. 6. Darwall sostiene que sólo podemos darle sentido al requisito de transitividad de las preferencias individuales que plantea la teoría de la decisión si partimos de la suposición de que las preferencias de un agente se pueden criticar en términos de razones. Sin embargo, incluso si esto es correcto, no establece aún que los términos para la crítica de los deseos se conforman a un patrón racionalista más que a uno humeano: los valores básicos que están detrás de las preferencias de un agente, y los hacen conmensurables, pueden ellos mismos ser meros reflejos de los deseos intrínsecos del agente.

deseos y creencias ni a mantener que están necesariamente conectados. Lo que el racionalista sí mantiene es que puede darse una explicación racional de ciertas clases de deseos, en términos de las creencias de un agente (junto con principios o normas de racionalidad práctica). Tal vez esto establecería una conexión *racional* entre ciertas creencias y ciertos deseos; pero concluir, sobre esta base, que las creencias y los deseos en cuestión son idénticos, o que están necesariamente conectados, es confundir las conexiones racionales de explicación y de justificación con leyes de necesidad psicológica. La gente es irracional buena parte del tiempo y por esta sola razón ninguna propuesta racionalista debería identificar creencias con deseos ni mantener que están necesariamente conectados.<sup>38</sup>

No obstante, el racionalista debe probar la afirmación de que existe por lo menos una conexión racional entre creencias y deseos, pero los intentos de establecer tal conexión parecerían encaminarse hacia un problema diferente. Para advertir esto, obsérvese que aparentemente los dos modelos de teoría racionalista que esboqué antes permiten una inferencia de premisas *fácticas* a una conclusión *evaluativa*. En el primer modelo esto ocurre en el momento en el que se da una justificación racional para principios evaluativos básicos; en el segundo modelo, esto sucede en la supuesta inferencia racional que va de creencias fácticas específicas a conclusiones evaluativas específicas. Notando esta característica de las explicaciones racionalistas, Mark Platts ha sugerido que la fuerza del propio argumento de Hume contra el racionalista descansa en sus famosas críticas contra la deducción de conclusiones "debe" de premisas "es",<sup>39</sup> puesto que la prohibición de tales inferencias, si pudiera sostenerse y

<sup>38</sup> Esto es lo que podemos aprender del análisis de Korsgaard acerca del internismo, en "Skepticism about Practical Reason". Véanse también Nagel, *The Possibility of Altruism*, pp. 20-22, 65-67; Michael Smith, "On Humeans, Anti-Humeans, and Motivation: A Reply to Pettit"; y Michael Smith, *The Moral Problem*, cap. 6, sección 4. [Aunque con el mismo título, éste es un libro diferente del que Smith publicó en 1994. (N. del t.)]

<sup>39</sup> Platts, "Hume and Morality as a Matter of Fact", pp. 201, 203. Debe subrayarse que Platts ofrece esto como una interpretación de Hume, no como un argumento que él mismo suscriba. Al analizar la sugerencia de Platts, pondré de lado la cuestión de si la intención de Hume en el pasaje sobre el

extenderse a todas las inferencias de premisas fácticas a conclusiones evaluativas, parecería de hecho descartar la explicación racionalista de los deseos motivados.

Ahora bien, me parece que, como interpretación de Hume, pone las cosas al revés: al aparecer mucho después de la discusión de Hume acerca de los motivos que influyen en la voluntad,<sup>40</sup> y al carecer de cualquier base independiente, las consideraciones sobre es-debe simplemente parecen reflejar las convicciones antirracionalistas básicas de Hume, pero no aportan un argumento a su favor. Además, se trata de un problema general: *cualquier* argumento contra las versiones racionalistas que meramente invoque el supuesto hiato entre es y debe (o entre hechos y valores) parece destinado a fracasar, porque las críticas humeanas contra la derivación de “debe” de premisas “es” no son independientes de las explicaciones humeanas de la razón práctica. Un argumento para aceptar que se proscriba la derivación de “debe” de premisas “es” sería ya *en sí mismo* un argumento para rechazar el enfoque racionalista de la razón práctica. Pero entonces el humeano necesita mostrarnos cuál es ese argumento; no sirve simplemente invocar las restricciones es-debe, como si tuvieran el estatus de una conclusión independiente y establecida en el contexto del debate entre el humeano y el racionalista.

Un tercer argumento general contra el enfoque racionalista ha sido sugerido recientemente por Michael Smith.<sup>41</sup> Como el argumento que presenté antes en la sección 2, éste se centra en el carácter teleológico de las explicaciones de razón; sin embar-

es-debe era realmente proponer una prohibición estricta a la derivación de “deberes” de premisas “es”.

<sup>40</sup> El pasaje es-debe está en el libro III, parte i, sección iii del *Tratado*, unas cincuenta páginas después del análisis de los motivos que influyen en la voluntad, el cual aparece en el libro II, parte iii, sección iii.

<sup>41</sup> Véase Smith, “The Humean Theory of Motivation”, pp. 58–60; el argumento se repite en el libro de Smith *The Moral Problem*, cap. 6, sección 5. Un argumento diferente que, como el de Smith, supone que los estados que explican racionalmente un deseo deben ser ellos mismos motivos puede encontrarse en Joel Marks, “The Difference between Motivation and Desire”; mis comentarios acerca del argumento de Smith se aplican igualmente contra el que ofrece Marks.

go, el fin aparente del nuevo argumento de Smith es mostrar no sólo que los deseos deben estar presentes al momento de la motivación, sino que la explicación de los deseos motivados debe conformarse al principio de deseo-salida, deseo-entrada. Como hemos visto, esto es precisamente lo que un argumento general a favor de la teoría humeana debe probar.

La forma en que Smith expone su posición es lo suficientemente sucinta para citarse casi completa:

Un deseo motivado es un deseo que se ha tenido por una razón; esto es, un deseo cuya posesión promueve algún fin que el agente tiene. Que el agente tenga este fin *es*, a su vez, *inter alia*, el estado que constituye la razón motivadora que posee para tener el deseo [...]. Pero si el estado que motiva el deseo es él mismo una razón, y la posesión de esta razón está constituida en sí misma por tener un fin, entonces, dado que tener un fin es un estado al que el mundo se debe ajustar y no al contrario [...], entonces se sigue [...] que el estado que motiva el deseo debe él mismo ser un deseo. Así, el humeano dirá, la idea de que puede haber un estado que motiva un deseo, pero que no es él mismo un deseo, simplemente es implausible.<sup>42</sup>

La estructura de este argumento es extremadamente directa. Un deseo motivado —hace notar Smith— es aquel que es explicable en términos de razones; pero las explicaciones por razones son esencialmente teleológicas, ya que atribuyen un fin a la persona que tiene la razón, y tener un fin es ya estar en un estado de deseo. Por supuesto que un deseo adicional puede él mismo estar motivado por una razón, pero la simple iteración del argumento teleológico de Smith es suficiente para mostrar que a la larga la cadena de explicaciones debe terminar en un deseo inmotivado. En consecuencia, no es una pregunta de respuesta pendiente si las propias explicaciones de deseos siempre terminan en un deseo. Por el contrario, las consideraciones teleológicas concernientes a la naturaleza de las explicaciones por razones son suficientes para probar el principio humeano de deseo-salida, deseo-entrada.

<sup>42</sup> “The Humean Theory of Motivation”, p. 59.

Eso argumenta Smith, pero su argumento quiere probar demasiado. Se centra en la afirmación de que las explicaciones por razones son necesariamente teleológicas, en el sentido de que los estados psicológicos que constituyen las razones que tenemos son siempre estados dirigidos a fines. Pero si esto fuera cierto, entonces tener una razón para *creer* algo equivaldría a tener algún deseo que entra en la explicación de la creencia; sin embargo, es evidente que éste no es el caso, ya que las explicaciones racionalizadoras de creencias se suelen dar de manera ordinaria exclusivamente en términos de creencias adicionales que el agente tiene (junto con principios o normas de racionalidad teórica). Así, cuando Smith confronta al racionalista con lo que se supone que es un dilema —esto es, una alternativa entre negar que tener una razón es necesariamente tener un fin y negar que los deseos son los estados que realizan el que tengamos un fin—,<sup>43</sup> la respuesta apropiada es tomar la primera opción. Lejos de ser, como Smith sugiere, una verdad conceptual, el principio de que “tener una razón es tener un fin” es simplemente *falso* conforme a la interpretación que se hace de él y que es pertinente para la disputa entre el humeano y el racionalista. Lo que el humeano necesita probar es algo a la vez menos general y más difícil: no que tener una razón que explica una actitud proposicional es siempre tener un fin, sino que es tener un fin cuando la actitud que se pretende explicar es ella misma un estado dirigido a un fin. Éste es el principio del deseo-salida, deseo-entrada, y no hay nada en las consideraciones que Smith aduce que apoye esta afirmación crucial.

Sin embargo, es justo mencionar que el aparente error de interpretación de la posición racionalista que comete Smith se debe directamente a la forma en que Nagel presenta esta posición. Tal como lo expliqué en la sección 3, Nagel le da gran importancia a la distinción entre deseos motivados e inmotivados, sin aclarar adecuadamente qué significa que un deseo esté motivado. Al tomar la terminología de estados “motivados” e “inmotivados” de manera bastante literal, Smith parece suponer que un deseo motivado es aquel que se forma para algo

<sup>43</sup> “The Humean Theory of Motivation”, pp. 59–60.

como un motivo *ulterior*.<sup>44</sup> Esto es, él interpreta los deseos motivados como estados que precisamente *no* son racionalizados por otras actitudes proposicionales del agente, sino que más bien se forman bajo la presión de algún otro fin o propósito que el agente tiene (como en el caso de los deseos ilusorios [*wishful thinking*]). Esto es lo que lo conduce a suponer que la explicación de deseos motivados tiene que postular algún otro estado de deseo dirigido a un fin. Sin embargo, una vez que tenemos muy claro lo que está en juego en el debate entre el humeano y el racionalista, también se ve con claridad que las consideraciones teleológicas no van a determinar el resultado del debate.

6. Hasta aquí he ofrecido una interpretación del debate entre el humeano y el racionalista, y a la luz de esta propuesta he tratado de mostrar por qué las consideraciones teleológicas y de otro tipo no aportan bases generales para preferir la explicación humeana a la racionalista. Yo diría que ahora estamos en una posición mucho mejor para aceptar la opinión de Korsgaard de que el escepticismo motivacional acerca de la posición racionalista no puede sostenerse. Podría darse todavía más apoyo a esta conclusión si examinamos otro análisis extremadamente influyente de la razón práctica: el que encontramos en el artículo de Bernard Williams “Internal and External Reasons”.<sup>45</sup> El análisis de Williams ha sido interpretado comúnmente como un intento de generar un problema muy general para las explicaciones racionalistas de la razón práctica, aunque ahora existen algunas evidencias de que el mismo Williams no comparte esta interpretación,<sup>46</sup> será útil retomar su argumento

<sup>44</sup> Sobre este asunto, véanse las pp. 251–252 del artículo más reciente de Smith, “Reason and Desire”, véase también Smith, *The Moral Problem*, cap. 8, sección 4.

<sup>45</sup> Reimpreso en *Moral Luck*.

<sup>46</sup> Véase su libro *Ethics and the Limits of Philosophy*, pp. 223–224 (n. 19), en donde Williams atribuye a Kant el rechazo “de que puede haber una razón para la acción absolutamente ‘externa’, que no apela a ninguna motivación que el agente ya tenga”. Aquí hay una clara implicación de que la teoría de las razones internas que ha defendido Williams es algo a lo que están comprometidos *tanto* los humeanos *como* los racionalistas (kantianos); de

bajo el supuesto de que, en efecto, intenta apoyar la propuesta humeana.

El argumento de Williams empieza por lo que podría llamarse una perspectiva internista de las razones prácticas. Esto es, Williams supone que las razones de una persona para actuar deben ser deliberativamente accesibles a la persona, en el sentido de que debe ser posible que ella sea motivada por sus razones para la acción como resultado de la reflexión puramente racional.<sup>47</sup> Dada esta suposición, Williams pasa a distinguir dos posiciones acerca de las condiciones en las cuales podemos tener una determinada razón práctica. Desde la primera perspectiva —siguiendo la terminología levemente confusa de Williams,<sup>48</sup> la “teoría de razones internas”—, es posible que las personas sólo tengan una razón dada si pueden llegar a estar motivados para actuar por esa razón, deliberando *a partir de* algún deseo de su “conjunto motivacional subjetivo”. Por contraste, en una “teoría de razones externas”, no es necesario que nuestras razones estén en esta clase de relación deliberativa con los deseos antecedentes propios.

Williams, de modo correcto, entiende que la decisión entre estas dos posiciones depende de modo crucial de la cuestión de

modo que la diferencia entre humeanos y racionalistas se convertiría en una diferencia en cuanto al contenido de las disposiciones que se han de incluir en los conjuntos motivacionales subjetivos de los agentes racionales. (Véase también Korsgaard, “Skepticism about Practical Reason”, sección vi, donde se ofrece una lectura similar del modelo de razones internas como parte de un argumento contra la posición de Williams en “Internal and External Reasons”.) Sin embargo, si ésta es la posición actual de Williams, es difícil reconciliarla con el texto de “Internal and External Reasons”, el cual conecta la teoría de las razones internas mucho más estrechamente con el enfoque humeano de la razón práctica.

<sup>47</sup> “Internal and External Reasons”, pp. 108–109. De hecho, Williams atribuye esta suposición al teórico de las “razones externas”, en lugar de suscribir-la *in propria persona*; pero parece claro, por el hilo de su argumentación, que adopta la suposición para describir una condición genuina sobre las razones prácticas para la acción.

<sup>48</sup> La terminología es confusa porque tanto la “teoría de las razones internas” de Williams como su “teoría de las razones externas” son, en un sentido más convencional, *explicaciones internistas*, y postulan una conexión necesaria entre las razones para la acción del agente y sus capacidades motivacionales.

las posibilidades para la explicación racional de las motivaciones —esto es, la cuestión que divide las posiciones humeana y racionalista de la razón práctica—. Dada la suposición general internista, el teórico de las razones externas debe mantener que los agentes pueden adquirir la motivación para actuar conforme a sus razones como resultado de la reflexión racional. Al mismo tiempo, lo que es distintivo acerca de esta perspectiva es precisamente el rechazo de que nuestras razones tengan que ser restringidas por los deseos propios previos, como consideraciones que podrían llegar a motivarnos al deliberar *a partir de* esos deseos previos. Así, el teórico de las razones externas necesita defender una teoría racionalista de la razón práctica, para mostrar que la reflexión racional puede generar nuevas motivaciones sin tomar la forma de deliberación *a partir de* deseos previos en el conjunto motivacional subjetivo del agente. Sin embargo, una vez que estos requisitos se han expuesto claramente, Williams, parece encontrar la teoría de las razones externas fácil de desechar. Simplemente dice: “No veo ninguna razón para suponer que estas condiciones podrían satisfacerse.”<sup>49</sup>

Sin embargo, el problema real es entender cómo, en este nivel de generalidad, podría defenderse cualquier enunciado semejante sobre las perspectivas de una teoría de las razones externas. Williams puede estar dando por sentada aquí una versión del argumento teleológico, al suponer correctamente que la explicación de la motivación requiere la postulación de un deseo por parte del agente que está motivado, e inferir de esto que la deliberación práctica debe ser deliberación *a partir de* los deseos en nuestro conjunto motivacional previo propio. Pero la inferencia no es correcta, tal como hemos visto: el deseo implicado en la motivación, por el argumento teleológico, puede él mismo ser un deseo motivado, en cuyo caso constituirá, no el punto de partida para la deliberación práctica, sino su conclusión. El escepticismo general acerca de la posibilidad de la razón pura práctica tendría que estar basado en una defensa del principio deseo-salida, deseo-entrada, en explicaciones racionalizadoras de deseos. Pero Williams, al igual que la mayoría de

<sup>49</sup> “Internal and External Reasons”, p. 109.

quienes defienden la perspectiva humeana, no da ninguna base para este crucial principio humeano.

Es verdad que en algún momento alega que hay una circularidad en lo que él presumiblemente toma como la versión más plausible de una teoría de razones externas.<sup>50</sup> Ésta es una versión de acuerdo con la cual los agentes pueden llegar a estar motivados de cierta manera simplemente por llegar a creer que tienen razón para actuar de ese modo, y llegar a creer tal cosa no es necesariamente una cuestión de deliberar *a partir de* los motivos en nuestro conjunto motivacional subjetivo previo. Acerca de esta propuesta, Williams exige saber en qué podría consistir el contenido de tal creencia. Respondiendo él mismo esta pregunta, sugiere que el contenido de la creencia debe consistir en “la proposición, o algo que implique formalmente la proposición, de que si [el agente] deliberara racionalmente, estaría motivado a actuar de modo apropiado”.<sup>51</sup> Pero esta respuesta, observa Williams, no hace más que dar por sentada la posibilidad de la razón pura práctica, sin mostrarnos cómo un razonamiento que no parte de los deseos previos del agente puede generar por sí mismo una nueva motivación.

Para entender por qué esta objeción es débil, considérese la siguiente analogía con un caso de razonamiento teórico o de razones para creer. Es de suponerse que todos estarán de acuerdo en que un agente podría llegar a sacar una nueva conclusión teórica si llegara a creer que hay razón para sacar esa conclusión. Pero supongamos que ahora formulamos la pregunta análoga a la de Williams en el caso práctico, a saber, ¿en qué podría consistir el contenido de la creencia? Al parecer, aquí hay cualquier cantidad de respuestas que podrían darse, como la de que la nueva conclusión es una consecuencia lógica de otras creencias del agente que no está dispuesto a abandonar. Para seguir el tratamiento de Williams del caso práctico, este contenido proposicional puede ciertamente *implicar formalmente* (junto con algunas suposiciones mínimas acerca de

<sup>50</sup> “Internal and External Reasons”, pp. 109–110. *Cfr.* Brad Hooker, “Williams’ Argument against External Reasons”, para una crítica similar de esta parte de la discusión de Williams.

<sup>51</sup> “Internal and External Reasons”, p. 109.

la racionalidad teórica) que si el agente razonara correctamente, sacaría la nueva conclusión teórica. Pero esto no muestra de ningún modo que la respuesta original era circular, o que cometía una *petitio principii* o que de alguna otra forma era no informativa.

Tal vez Williams se dejó engañar aquí por una ambigüedad en su formulación de la posición racionalista. Es la perspectiva, según él, de que un agente puede adquirir una nueva motivación como resultado de llegar a creer que hay una razón para que él actúe de cierta manera; sin embargo, la proposición existencial que da el contenido de esta creencia puede leerse de dos modos diferentes: o bien como la afirmación de que hay una u otra razón para la acción, donde el agente no necesariamente sabe cuál es esa razón; o bien como la afirmación de que hay una razón práctica particular que el agente capta y entiende.<sup>52</sup> Naturalmente la primera interpretación de la proposición nos dejaría insatisfechos acerca de la posibilidad de una explicación puramente racional de la motivación y del deseo motivado, si éste fuera de hecho todo lo que el racionalista tuviera que decir sobre este asunto; pero, como lo muestra la analogía con la creencia, la interpretación por la que debemos optar sería de cualquier modo la segunda. Esto es, el racionalista debería decir que la razón pura práctica es posible, porque los agentes pueden adquirir tanto las motivaciones nuevas como deseos motivados implicados en tales motivaciones, al llegar a captar y entender las razones particulares que tienen para actuar de ciertas formas. Por supuesto que, para que ésta sea una explicación satisfactoria, necesitaremos estar convencidos de que los deseos motivados comprendidos aquí realmente son explicables solamente en términos de las nuevas creencias del agente, más los principios o normas de racionalidad; de otro modo, lo que se representa como “llegar a captar y entender la razón particular para la acción que uno tiene” no será un caso genuino de reflexión *pura* práctica. Pero, de nuevo, Williams

<sup>52</sup> Williams mismo, en un contexto diferente, hace notar precisamente esta ambigüedad en afirmaciones existenciales acerca de razones; véase la p. 107 de “Internal and External Reasons”.

no ha dicho nada que descarte, en principio, esta forma de explicación.<sup>53</sup>

7. El tema de este ensayo ha sido una cuestión acerca de la explicación de la motivación y la acción: la cuestión acerca de si podemos explicar la motivación y la acción en términos distintivamente racionales. Dar explicaciones de este tipo —en particular, explicaciones de motivación y conducta morales— ha sido una aspiración característica de los enfoques kantianos de la filosofía moral; y yo he insistido en que no hay razón para pensar que esta aspiración sea imposible de satisfacer. Sin embargo, algún trabajo reciente ha sugerido una forma diferente de desarrollar un enfoque kantiano (en todo caso, antihumano) de la razón práctica, que no esté comprometido con la posibilidad de explicar la motivación y la acción en términos puramente racionales. Esta posibilidad requiere ser considerada brevemente.

Como he argumentado, aun cuando las explicaciones racionales de la acción fueran en principio posibles, tal vez no añadirían nada significativo a la formulación de una posición kantiana en ética. Esto, en efecto, ha sido sugerido por Michael Smith,<sup>54</sup> quien distingue dos maneras de entender la afirmación kantiana de que las exigencias morales son o están basadas en normas o exigencias de la razón práctica. El “racionalismo de creencias” [*belief-rationalism*], como él lo llama, considera que las normas o exigencias de la razón práctica pueden explicar la motivación y el deseo motivado, al igual que mi descripción, en este artículo, de la posición racionalista. Lo que Smith llama “racionalismo de deseos” [*desire-rationalism*], en cambio, mantiene que las explicaciones de la motivación y el deseo se conforman al principio humano de deseo-salida, deseo-entrada. Sin embargo, a diferencia del humano, el racionalista de deseos de Smith mantiene que ciertos deseos básicos son intrínsecamente racio-

<sup>53</sup> Para otros análisis acerca de la propuesta de Williams, véase Rachel Cohon, “Are External Reasons Impossible?”; John McDowell, “Might There be External Reasons?”; y Martin Hollis, *The Cunning of Reason*, cap. 6.

<sup>54</sup> Véase Smith, “Reason and Desire”, sección 4; y *The Moral Problem*, cap. 8, sección 4.

nales, en el sentido de que todos los agentes racionales deben tener esos deseos básicos. Desde esta perspectiva, las normas o exigencias de la razón nos dicen que ciertos deseos intrínsecos son exigidos racionalmente, sin que logren explicar la formación de tales deseos.<sup>55</sup>

Habiendo introducido estas dos posiciones racionalistas, Smith procede a cuestionar lo significativo de las diferencias entre ellas y de este modo a formular una duda acerca de la importancia de la aspiración de explicar la motivación en términos racionales. Hace notar que ambas posiciones serán capaces de identificar los mismos tipos de conducta como irracionales: donde el racionalista de creencias dice (por ejemplo) que la persona amoral está dejando de razonar correctamente, de acuerdo con normas o principios de racionalidad, el racionalista de deseos dirá que la persona carece de un deseo básico intrínsecamente racional.<sup>56</sup> La misma conclusión funciona para la conducta racional, desde la perspectiva de Smith. Según la versión racionalista de creencias, el agente racional tendrá deseos morales que pueden ser explicados racionalmente en términos de principios o normas de razón; pero Smith argumenta que a cualquier agente que tenga tales deseos morales específicos podría igualmente atribuírsele un deseo disposicional básico con contenido moral, que tal vez el racionalista de deseos caracterice como intrínsecamente racional.<sup>57</sup>

Esto me parece correcto hasta este punto, pero Smith se equivoca al concluir de ello que las diferencias entre sus dos formas de racionalismo son insignificantes.<sup>58</sup> Tomemos el caso del agente plenamente racional. Es verdad que en ambas perspectivas, se le pueden atribuir al agente los mismos deseos fijos

<sup>55</sup> Smith sugiere que la teoría crítica de la finalidad presente [*critical present aim theory*] discutida por Derek Parfit podría ser una versión de racionalismo de deseos, en la medida en que afirma que ciertos deseos son exigidos racionalmente, ciertos otros son intrínsecamente irracionales; véase Parfit, *Reasons and Persons*, parte dos (especialmente la sección 46).

<sup>56</sup> Smith, “Reason and Desire”, pp. 253–254.

<sup>57</sup> Smith, *The Moral Problem*, cap. 8, sección 4.

<sup>58</sup> Incluso parece menos correcto decir que el racionalismo de creencias “se funde en” el racionalismo de deseos, como Smith lo sugiere en *The Moral Problem*, cap. 8, sección 4.

o disposicionales; sin embargo, estos deseos tendrán papeles explicativos muy diferentes en las dos versiones. Para el racionalista de deseos, ellos fijan los puntos de partida para la explicación racional de cualesquiera deseos morales específicos que el agente racional pueda tener, puesto que el racionalista de deseos sólo admite explicaciones de deseos que satisfacen el principio humeano de deseo-salida, deseo-entrada. Por contraste, en una versión racionalista de creencias es posible explicar deseos intrínsecamente morales específicos en términos puramente racionales; y estas explicaciones pueden igualmente dar cuenta de los deseos disposicionales o fijos que atribuimos a los agentes racionales en virtud de sus deseos morales específicos.<sup>59</sup>

Así, las dos clases de posiciones racionalistas de Smith siguen difiriendo en sus implicaciones para la explicación racional de la motivación y esta diferencia no es nimia. Su importancia es más clara en casos en que un agente previamente amoral llega a adquirir los deseos y motivaciones característicos de la virtud. En las dos posiciones racionalistas que Smith describe, esta transición marcará un cambio de la irracionalidad a la racionalidad; pero si el racionalismo de deseos es correcto, la transición misma no puede ser explicada en términos racionales; más bien, debe ser descrita como algo similar a la conversión —la adquisición de una nueva motivación que es constitutivamente racional, pero que no admite una explicación racional—. El racionalismo de creencias, por otro lado, nos permitiría ver la transición del amoralismo a la virtud como un cambio *razonado* en las motivaciones del agente, el resultado de un proceso de razonamiento o de reflexión de acuerdo con las normas o principios de la racionalidad práctica. Así, el racionalismo de creencias promete ofrecer términos para una discusión racional

<sup>59</sup> Entiendo que ésta es la posibilidad que Nagel está sugiriendo, cuando ofrece la siguiente comparación entre las creencias comprendidas en la inferencia deductiva (en *The Possibility of Altruism*, p. 31): “Si alguien extrae conclusiones de acuerdo con un principio lógico tal como el *modus ponens*, es apropiado atribuirle la creencia de que el principio es verdadero; pero esa creencia se explica por la *misma* cosa que explica sus inferencias de acuerdo con el principio.”

con el amoralista, términos que —en principio, por lo menos— podrían persuadir al amoralista, lo cual conduciría a un ajuste razonado de las motivaciones del amoralista, o a una adición a ellas.<sup>60</sup> No hay tal posibilidad en la perspectiva que Smith llama racionalismo de deseos.

Concluyo que la aspiración de explicar la motivación y la conducta en términos puramente racionales hace una contribución distintiva al enfoque kantiano de la ética. Sin embargo, una vez que esto ha sido aceptado, surge otra cuestión que tiene que ver con el grado en el que una teoría que renuncia a la aspiración de dar explicaciones de las motivaciones en términos puramente racionales puede hacer otras afirmaciones característicamente kantianas o antihumeanas acerca de la razón práctica. Esta cuestión se ha presentado, aunque de formas muy diferentes, en el trabajo reciente de John Rawls, T.M. Scanlon y John McDowell.<sup>61</sup> Estos filósofos rechazan la afirmación humeana de que la razón práctica tiene una función exclusivamente instrumental, restringida a identificar los medios para la satisfacción de fines individuales, y rechazan igualmente el desarrollo moderno de un enfoque instrumentalista, de acuerdo con el cual la razón práctica está dirigida a maximizar la satisfacción simultánea de conjuntos de deseos o preferencias. En cambio, Rawls, Scanlon y McDowell sostienen que hay patrones no instrumentales de razonamiento práctico en términos de los cuales podemos criticar, desde un punto de vista moral, acciones e instituciones sociales y explicar clases de motivaciones y asuntos distintivamente morales. Y aun así, ninguno de estos filósofos parece suponer que los patrones de razonamiento práctico distintivamente morales son accesibles por igual a todos los agentes, sean cuales sean sus deseos antecedentes.<sup>62</sup>

<sup>60</sup> No es necesario suponer que tal discurso razonado con el amoralista podría ser fácil de llevar a cabo en la práctica; sólo que sería posible.

<sup>61</sup> Véanse John Rawls, “Justice as Fairness: Political Not Metaphysical”; T.M. Scanlon, “Contractualism and Utilitarianism”; y John McDowell, “Virtue and Reason”.

<sup>62</sup> Sobre este asunto, véanse las observaciones de Rawls acerca del papel del consenso en la justificación política, en “Justice as Fairness: Political, Not Metaphysical”, pp. 229, 246–247; la tesis de Scanlon de que el deseo de poder

De ser correcto, esto sugiere que debe haber un trabajo considerable para un enfoque kantiano o antihumano de la ética,<sup>63</sup> aun cuando renuncie a la pretensión de explicar la motivación y la acción en términos puramente racionales, o la suspenda. El trabajo consistiría en mostrar que hay patrones de razonamiento *a partir* de los deseos *de* un agente —para usar la expresión de Bernard Williams—<sup>64</sup> que no son formas de razonamiento instrumental o maximizador. Ésta me parece un área fértil para otras investigaciones y otros análisis: surgen preguntas, por ejemplo, acerca del papel explicativo que el deseo tiene en formas de razonamiento práctico que no son ni instrumentales ni maximizadoras, pero que de cualquier modo, en algún sentido, empiezan con los deseos de un agente. No obstante, sea cual sea la respuesta a estas preguntas, la posibilidad de que el razonamiento a partir de los deseos propios no necesite tomar una forma maximizadora o instrumental es importante. No socava la aspiración de ofrecer explicaciones puramente racionales de la motivación, ni la muestra como desencaminada; pero sugiere que tal vez sea bastante menos lo que depende de la satisfacción de la aspiración de lo que algunos kantianos han supuesto.

8. He argumentado que hasta ahora los humanos no nos han dado buenas razones para aceptar el escepticismo motivacional

justificar las propias acciones puede ser la base de la motivación moral, en "Contractualism and Utilitarianism", pp. 116–118; y el rechazo de McDowell de que aquellos que carecen de los deseos característicos de la virtud, necesariamente son irracionales, en "Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?", pp. 13, 24.

<sup>63</sup> Las propuestas de Rawls y de Scanlon son kantianas en general, mientras que la de McDowell está más directamente inspirada por su lectura de Aristóteles.

<sup>64</sup> Véase "Internal and External Reasons", pp. 104–105, donde Williams también sostiene que razonar a partir de los elementos que hay en el conjunto subjetivo motivacional de la persona no necesita tomar una forma instrumental o maximizadora. No pretendo sugerir que Rawls, Scanlon y McDowell estarían de acuerdo con la forma en que Williams formula esta propuesta (véase McDowell, "Might There Be External Reasons?", para algunas objeciones). Sin embargo, el que los desacuerdos sobre asunto sean significativos dependerá de cómo se desarrolle la noción de razonamiento *a partir de* los deseos propios.

acerca del enfoque racionalista. Para apoyar esta conclusión ha sido necesario tener mayor claridad acerca de qué está en juego en el debate entre humanos y racionalistas. Desarrollando una tesis de Thomas Nagel, he propuesto que el asunto gira alrededor de la forma que adoptan las explicaciones racionalizadoras de los deseos y las motivaciones; en particular, la cuestión es si tales explicaciones se conforman al principio humano de deseo-salida, deseo-entrada. No obstante, una vez que la cuestión se ve correctamente de esta manera, resulta claro que ciertos argumentos recientes, cuyo objetivo es ofrecer apoyo general al enfoque humano, no tienen éxito.

¿Cómo vamos a proceder más allá de este punto? El enfoque indicado parece apuntar hacia la fenomenología para resolver el asunto. La idea sería que, una vez que vemos que no hay nada para desechar o determinar el tipo de versión que sea, sobre bases generales o *a priori*, podemos apelar a la evidencia de la vida moral para ver qué clases de explicaciones de la motivación se aceptan de hecho en la práctica; sin embargo, la evidencia de este tipo me parece de un valor extremadamente limitado en el contexto del debate entre el racionalista y el humano. La principal razón de esto es que la concepción de deseo con la que el humano opera es disposicional, más que fenomenológica, esto es, una concepción según la cual podemos estar en un estado de deseo sin ser conscientes de que estamos en dicho estado. Pero si los deseos no son estados fenomenológicos, no queda claro cómo la evidencia fenomenológica o experiencial podría de alguna manera resolver el asunto de si los deseos siempre sirven como la fuente última de nuestras motivaciones.

En efecto, mientras el asunto se aborde sólo en términos experienciales, el humano tendrá la posibilidad de confrontar al racionalista con un dilema. El racionalista querrá decir que ciertas motivaciones y deseos motivados pueden ser explicados en términos de creencias, porque en la experiencia moral parece (por ejemplo) como si el deseo de realizar una acción dada pudiera ser tanto justificado como explicado por la creencia del agente de que la acción sería, digamos, útil o justa. No obstante, si ésta es una creencia común, entonces debería ser igualmente



posible que un agente amoral la tuviera; y aun así la creencia de que una acción sería útil o justa no haría surgir, en el amoralista, el deseo motivado de realizar la acción.<sup>65</sup> Apuntando a esta diferencia, el humeano dirá que puede explicarse mejor suponiendo que el agente virtuoso tiene un deseo disposicional para realizar acciones que son útiles o justas, mientras que el agente amoral carece de él, y este deseo disposicional es la fuente real de las motivaciones de la persona virtuosa. En otras palabras, la evidencia fenomenológica parece más bien apoyar que refutar el enfoque humeano. El racionalista puede tratar de evitar este resultado, negando quizás que las creencias que parecen explicar las motivaciones y los deseos motivados sean creencias ordinarias, igualmente al alcance de aquellos que no están motivados por ellas.<sup>66</sup> Pero esta concepción de las creencias "extraordinarias" parece dudosamente coherente; en cualquier caso, su invocación es completamente *ad hoc* en la medida en que el debate se conduzca solamente sobre bases fenomenológicas o experienciales.

Lo que el racionalista necesita demostrar es que es *irracional* tener ciertas clases de creencias pero carecer de los correspon-

<sup>65</sup> Richard Warner ofrece un argumento experiencial contra el humeano que permite esta posibilidad (a saber, que las mismas creencias que motivan puedan algunas veces no servir como motivos), en *Freedom, Enjoyment and Happiness*, pp. 46-51. Su posición antihumeana es diferente de la que estoy considerando en el texto al mantener, no que las creencias explican los deseos, sino que algunas veces "sirven como" deseos (véase la sección 5, *supra*, para un análisis de esta propuesta). Sin embargo, estoy suponiendo que un argumento experiencial similar al de Warner podría armarse en apoyo de la conclusión de que las creencias pueden algunas veces explicar los deseos; y que ambos argumentos estarían sujetos a la misma objeción.

<sup>66</sup> Véase sobre esta tesis, John McDowell, "Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?", pp. 16-17. El carácter extraordinario de las creencias que McDowell toma aquí como explicativas de la conducta moral se hace patente cuando admite que la atribución de creencias es independiente de las pruebas "ordinarias" del dominio del lenguaje en el cual el contenido de las creencias se expresa ("Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?", p. 22). Sabina Lovibond ha planteado algunas dudas acerca de la coherencia de esta noción en *Realism and Imagination in Ethics*, sección 12. (Entiendo que en "Virtue and Reason", al que me referí en la sección 7, McDowell ofrece apoyo adicional no experiencial para su concepción antihumeana de la razón práctica.)

dientes deseos y motivaciones. Para mostrar esto es necesario ir más allá de la fenomenología, especificando los principios o normas de razón relevantes, u ofreciendo una concepción de la racionalidad en términos de la cual las inferencias en cuestión puedan verse como racionalmente necesarias. El peso real para la posición racionalista es encontrar una manera de defender tal concepción de racionalidad o de los principios o normas de razón específicos. Una estrategia, a la que antes aludí en la sección 1, procedería a mostrar que una versión racionalista de los principios o normas de razón produce un ideal más plausible de realización racional que su alternativa, las versiones humeanas. O bien, los racionalistas podrían tratar de probar que su concepción de la racionalidad práctica desarrolla o extiende ciertos aspectos de la racionalidad teórica (como la impersonalidad, la consistencia o la universalidad) que pueden tomarse como paradigmáticos.

Queda mucho trabajo por hacer antes de que podamos juzgar definitivamente el resultado de estas estrategias (que muchas veces son ellas mismas tergiversadas). En este momento sólo me aventuraré a decir que es probable que el éxito de las estrategias racionalistas se vea afectado por el aumento de la sofisticación de las versiones que niegan que la razón pura pueda ser práctica en su resultado (o que por lo menos se mantienen evasivas sobre esta cuestión). Así, en la medida que tales versiones puedan librarse de una concepción instrumental o maximizadora de la razón práctica (véase la sección 7), igualmente llegará a ser difícil mostrar que las versiones racionalistas dan un único ideal plausible de realización racional. Es difícil, pero no imposible: sólo se va a progresar en este debate una vez que desechemos la idea de que debe haber algo equivocado en principio con el intento de explicar la motivación en términos racionales y empecemos a evaluar por sus méritos las propuestas racionalistas y humeanas específicas.<sup>67</sup>

<sup>67</sup> He recibido útiles comentarios a versiones previas de este artículo, de parte de Simon Blackburn, John Collins, Samuel Freeman, Gilbert Harman, Sally Haslanger, Katharina Kaiser, Wolfgang Mann, y de un grupo de la Universidad de Pennsylvania. Tengo una deuda especial con Michael Smith, con

## BIBLIOGRAFÍA

- Alston, William P., "Motives and Motivation", en Paul Edwards (comp.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan/Free Press, Nueva York, 1967.
- Anscombe, G.E.M., *Intention*, Cornell University Press, Ithaca, 1963. [Versión en castellano: *Intención*, trad. Ana Stellino, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1991.]
- Audi, Robert, "Intending, Intentional Action, and Desire", en Joel Marks (comp.), *The Ways of Desire*, pp. 17-38.
- Brandt, Richard B. y Jaegwon Kim, "Wants as Explanations of Actions", *The Journal of Philosophy*, vol. 60, pp. 425-434, 1963.
- Broughton, Janet, "The Possibility of Prudence", *Philosophical Studies*, vol. 43, pp. 253-266, 1983.
- Cohon, Rachel, "Are External Reasons Impossible?", *Ethics*, vol. 96, pp. 545-556, 1986.
- Collins, John, "Belief, Desire, and Revision", *Mind*, vol. 97, pp. 333-342, 1988.
- , "Updating and Supposing", texto leído en el congreso de la A.A.P., Canberra, julio de 1989.
- Dahl, Norman O., *Practical Reason, Aristotle, and Weakness of the Will*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984.
- Darwall, Stephen, *Impartial Reason*, Cornell University Press, Ithaca, 1983.
- Davis, Wayne, "Two Senses of Desire", en Joel Marks (comp.), *The Ways of Desire*, pp. 63-82.
- Dent, N.J.H., *The Moral Psychology of the Virtues*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.
- Foot, Philippa, "Reasons for Action and Desires", *Virtues and Vices*, Basil Blackwell, Oxford, 1978. [Versión en castellano: "Las razones para la acción y los deseos", *Las virtudes y los vicios*, trad. Claudia Martínez, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1994, pp. 173-182.]
- Frankfurt, Harry, "Freedom of the Will and the Concept of a Person", *The Journal of Philosophy*, vol. 68, pp. 5-20, 1971 [reimpreso en *The Importance of What We Care About*, Cambridge University Press, Nueva York, 1988].
- Frankfurt, Harry, "Identification and Wholeheartedness", en Ferdinand Schoeman (comp.), *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*, Cambridge University Press, Nueva York, 1987 [reimpreso en *The Importance of What We Care About*].
- Hampshire, Stuart, *Freedom of the Individual*, ed. aum., Princeton University Press, Princeton, 1975.
- Hintikka, Jaakko, "Theoretical Reason—An Ambiguous Legacy", en Stephen Körner (comp.), *Practical Reason*, Basil Blackwell, Oxford, 1974.
- Hollis, Martin, *The Cunning of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
- Hooker, Brad, "Williams' Argument against External Reasons", *Analysis*, vol. 47, pp. 42-44, 1987.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, ed. Selby-Bigge, 2a. ed., Clarendon Press, Oxford, 1978. [Versión en castellano: *Tratado de la naturaleza humana*, trad. Félix Duque, Tecnos, Madrid, 1988.]
- Irwin, T.H., "Aristotle on Reason, Desire, and Virtue", *The Journal of Philosophy*, vol. 72, pp. 567-578, 1975.
- Korsgaard, Christine, "Skepticism about Practical Reason", *The Journal of Philosophy*, vol. 83, pp. 5-25, 1986 [reimpreso en *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Nueva York, 1995, pp. 311-334].
- Kraut, Richard, "Prudence and the Desire Theory of Reasons", *The Philosophical Review*, vol. 81, pp. 351-359, 1972.
- Lewis, David, "Desire as Belief", *Mind*, vol. 97, pp. 323-332, 1988 [reimpreso en *Papers in Ethics and Social Philosophy. Philosophical Papers*, 3, Cambridge University Press, Cambridge, 1999].
- Locke, Don, "Beliefs, Desires and Reasons for Action", *American Philosophical Quarterly*, vol. 19, pp. 241-250, 1982.
- , "Reasons, Wants, and Causes", *American Philosophical Quarterly*, vol. 11, pp. 169-179, 1974.
- Lovibond, Sabina, *Realism and Imagination in Ethics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1983.
- Marks, Joel, "The Difference between Motivation and Desire", en Marks (comp.), *The Ways of Desire*, pp. 136-142.
- (comp.), *The Ways of Desire: New Essays in Philosophical Psychology on the Concept of Wanting*, Precedent Publishing, Chicago, 1986.
- McDowell, John, "Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?", *The Aristotelian Society Supplementary Volume*, vol. 52,

pp. 13–29, 1978 [reimpreso en *Mind, Value, and Reality*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1998].

McDowell, John, “Might There be External Reasons?” (Abstract), *Proceeding and Addresses of the American Philosophical Association*, 1987 [el artículo se publicó originalmente en en J.E.J. Altham y Ross Harrison (comps.), *World, Mind, and Ethics. Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 68–85; reimpreso en John McDowell, *Mind, Value, and Reality*, pp. 95–111].

———, *Mind, Value, and Reality*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1998.

———, “Virtue and Reason”, *The Monist*, vol. 62, pp. 331–350, 1979 [reimpreso en *Mind, Value, and Reality*, pp. 50–73].

Nagel, Thomas, *The Possibility of Altruism*, Princeton University Press, Princeton, 1978. [Versión en castellano: *La posibilidad del altruismo*, trad. Ariel Dilon, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.]

———, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Nueva York, 1986. [Versión en castellano: *Una visión de ningún lugar*, trad. Jorge Issa González, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.]

Parfit, Derek, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford, 1984.

Pettit, Philip, “Broad-Minded Explanation and Psychology”, en Philip Pettit y John McDowell (comps.), *Subject, Thought, and Context*, Clarendon Press, Oxford, 1986.

———, “Humeans, Anti-Humeans, and Motivation”, *Mind*, vol. 96, pp. 530–533, 1987.

Platts, Mark, “Hume and Morality as a Matter of Fact”, *Mind*, vol. 97, pp. 189–204, 1988.

———, *Ways of Meaning*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1979 (2a. ed., The MIT Press, Cambridge, Mass., 1997). [Versión en castellano: *Sendas del significado*, trad. E. Rabossi y C. Hidalgo, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM/Fondo de Cultura Económica, México, 1992.]

Price, Huw, “Defending Desire-as-Belief”, *Mind*, vol. 98, pp. 119–127, 1989.

Rawls, John, “Justice as Fairness: Political, Not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, pp. 223–251, 1985 [reimpreso en su *Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1999, pp. 388–414].

Scanlon, T.M., “Contractualism and Utilitarianism”, en Amartya Sen y Bernard Williams (comps.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

Schiffer, Stephen, “A Paradox of Desire”, *American Philosophical Quarterly*, vol. 13, pp. 195–203, 1976.

Searle, John, *Intentionality*, Harvard University Press, Cambridge, 1983. [Versión en castellano: *Intencionalidad*, trad. Enrique Ujal-dón Benítez, Tecnos, Madrid, 1992.]

Smith, Michael, “On Humeans, Anti-Humeans, and Motivation: A Reply to Pettit”, *Mind*, vol. 97, pp. 589–595, 1988.

———, “Reason and Desire”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 88, pp. 243–258, 1987–1988 [reimpreso, con modificaciones, en *The Moral Problem*, Blackwell, Oxford, 1994, cap. 4].

———, “The Humean Theory of Motivation”, *Mind*, vol. 96, pp. 36–61, 1987 [reimpreso, con modificaciones, en *The Moral Problem*, Blackwell, Oxford, 1994, cap. 4].

———, *The Moral Problem*, tesis doctoral, Oxford, 1989.

Sturgeon, Nicholas, “Altruism, Solipsism, and the Objectivity of Reasons”, *The Philosophical Review*, vol. 83, pp. 374–402, 1974.

Warner, Richard, *Freedom, Enjoyment and Happiness*, Cornell University Press, Ithaca, 1987.

Watson, Gary, “Free Agency” *The Journal of Philosophy*, vol. 72, pp. 205–220, 1975 [reimpreso en Watson (comp.), *Free Will*, 2a. ed., Oxford University Press, Oxford, 2003].

Wiggins, David, “Deliberation and Practical Reason”, en Amélie Oksenberg Rorty (comp.), *Essays on Aristotle’s Ethics*, University of California Press, Berkeley, 1980. [Versión en castellano: Joseph Raz (comp.), *Razonamiento práctico*, trad. Juan José Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.]

Williams, Bernard, “Consistency and Realism”, *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, pp. 203–205. [Versión en castellano: *Problemas del yo*, trad. José Holguera, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1986.]

———, “Internal and External Reasons”, *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981. [Versión en castellano: “Razones internas y externas”, *La fortuna moral*, trad. Susana Marín, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1993.]

———, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 1985. [Versión en castellano: *La ética y los límites de la filosofía*, trad. Luis Castro Leiva, Monte Ávila, Caracas, 1997.]

Wollheim, Richard, *The Thread of Life*, Harvard University Press, Cambridge, 1984.

Woodfield, Andrew, "Desire, Intentional Content and Teleological Explanation", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 82, pp. 69-88, 1981-1982.

## CUADERNOS DE CRÍTICA

- |   |   |
|---|---|
| 1. H.P. Grice<br>SIGNIFICADO  | 10. Arthur C. Danto<br>ACCIONES BÁSICAS                                       |
| 2. Thomas Nagel<br>FISICALISMO  | 11. Donald Davidson<br>SUCESOS MENTALES                                       |
| 3. H.L.A. Hart<br>OBLIGACIÓN JURÍDICA<br>Y OBLIGACIÓN MORAL   | 12. Benson Mates<br>DESCRIPCIONES<br>Y REFERENCIA                             |
| 4. H.L.A. Hart<br>UNA VISITA A KELSEN   | 13. Alexius Meinong<br>TEORÍA DEL OBJETO                                      |
| 5. Ronald M. Dworkin<br>¿ES EL DERECHO UN<br>SISTEMA DE REGLAS?                                     | 14. Ronald M. Dworkin<br>CASOS DIFÍCILES                                      |
| 6. Hans Kelsen<br>DERECHO Y LÓGICA  | 15. Hilary Putnam<br>LA NATURALEZA<br>DE LOS ESTADOS<br>MENTALES              |
| 7. Saul Kripke<br>IDENTIDAD<br>Y NECESIDAD  | 16. Genaro R. Carrió<br>DWORKIN<br>Y EL POSITIVISMO<br>JURÍDICO               |
| 8. Sydney Shoemaker<br>LAS PERSONAS<br>Y SU PASADO  | 17. Hilary Putnam<br>LA VIDA MENTAL DE<br>ALGUNAS MÁQUINAS                    |
| 9. Werner Diederich<br>y Hans Friedrich Fulda<br>ESTRUCTURAS<br>SNEEDIANAS EN<br>EL CAPITAL DE MARX | 18. Gilbert Harman<br>SIGNIFICADO<br>Y EXISTENCIA EN LA<br>FILOSOFÍA DE QUINE |