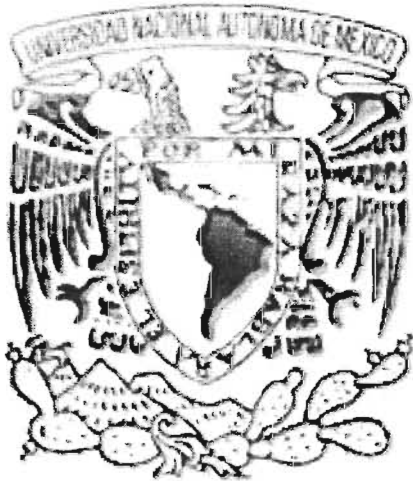


01058



UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA  
Y LETRAS

# LAS CONDICIONES DE LAS OBLIGACIONES MORALES

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

FRANCISCO JAVIER SERRANO FRANCO

ASESOR: DR. MARK PLATTS

Ciudad Universitaria, México D.F., Abril de 2005

m343551



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: Francisco Javier  
Serrano Franco

FECHA: 27 - Abril - 2003

FIRMA: 

*A Rocío, por todo, para todo*

## Índice

Índice	3
Presentación general	4
1. El problema	10
2. El escepticismo sobre la obligación moral.	24
3. Dos respuestas al escepticismo sobre la obligación moral	31
a. «Evolución» del concepto de obligación moral	31
b. Obligación moral e identidad práctica.	37
4. Realidad de las obligaciones morales	45
a. Derivación lógica de enunciados normativos	47
b. Condiciones fácticas y derivación de normas morales.	50
c. Teoría de los juegos y el establecimiento de normas morales	60
d. La inferencia abductiva	77
e. La teoría realista de las obligaciones morales.	81
5. La obligación moral y la noción de regla	86
a. Las reglas y las demandas morales.	86
b. Las reglas morales	105
6. La deliberación moral y las reglas	108
a. Límites del análisis lógico de <i>prima facie</i> y <i>ceteris paribus</i>	110
b. Una comprensión holista de <i>prima facie</i>	112
c. La deliberación moral y los modales <i>prima facie</i> y <i>ceteribus paribus</i>	118
d. La deliberación y las reglas morales	122
e. Motivaciones de la deliberación moral	130
7. Consideraciones finales	136
Bibliografía	141

## ***Presentación general***

Las personas -los agentes morales- suelen asumir las responsabilidades que están presentes en las diversas situaciones sociales que enfrentan, como familiares, padres, empleados, administradores, líderes y un largo etc. que cubre la extensa gama de la vida social. Muchas de estas responsabilidades son morales y constituyen el correlato de una obligación moral. Las obligaciones morales, entonces, están presentes en diversas situaciones -aunque los agentes fallen algunas veces en asumir las responsabilidades correspondientes. Así como reconocemos ciertas responsabilidades, también podemos identificar obligaciones morales en las posiciones laborales (ser mesero, tener a cargo el tránsito de autos en frente de una escuela), en las profesiones (en las de atención médica, en la administración de una empresa o una dependencia gubernamental, en la ingeniería), en instituciones sociales como la familia, la docencia, la ayuda a necesitados o a personas en alguna emergencia, por mencionar sólo algunas. En este trabajo defiendo la tesis de que las obligaciones morales existen de manera independiente del conocimiento que las personas puedan tener de ellas. Las personas muchas veces las identifican y actúan de acuerdo con ellas, pero otras veces fallan en reconocerlas y entonces no cumplen con sus determinaciones. Trato de explorar diversos aspectos de esta tesis, como la relación que hay entre los conceptos de “regla” y de “obligación moral”, ciertas condiciones que dan origen a que en una situación se suscite una obligación moral (tema que algunos autores expresarían como el problema de establecer el origen de la normatividad moral) y, en alguna medida, la intencionalidad característica de un agente que actúa de acuerdo con una obligación moral. Como puede apreciarse, la tesis que pretendo defender constituye una versión del realismo moral y, por contraste con otras teorías sobre la moralidad, resulta controversial. A lo largo del texto indico los puntos que considero dan lugar a diferencias teóricas -particularmente en relación con doctrinas no-cognoscitivistas y con otras versiones del realismo moral. Pero hay problemas previos que merecen ser examinados antes de aceptar una teoría realista de la obligación moral.

Exploro los alcances de estos problemas en las secciones uno y dos e intento presentar la manera cómo creo que podrían resolverse. El problema central proviene de un cierto escepticismo sobre las caracterizaciones metafísicas de la obligación moral -aquellas que, en pocas palabras, pretendían fundamentarla en alguna idea marcadamente metafísica, como los designios divinos, la idea del bien supremo y algunas comprensiones categóricas de lo que debe hacerse. Hay varias maneras de enfrentar a la obligación moral metafísica y en mi trabajo sigo sobre todo los argumentos de G. E. M. Anscombe, quien a su vez desarrolla algunas de las

ideas de David Hume al respecto. Pretendí desarrollar los argumentos de Anscombe, siguiendo dos vías distintas. La primera, a través de una observación hecha por Peter Strawson sobre el argumento escéptico de Anscombe y que hace plausible una comprensión no metafísica de la obligación moral. La segunda (que a su vez constituye una revisión sobre las ideas de David Hume y que considero en la sección tres) examinando los intentos de Christine M. Korsgaard por fijar las fuentes de la normatividad. Sin embargo, creo que hay problemas en su argumentación, aun cuando creo que puede dar lugar a un interesante paralelismo con algunas ideas de Philippa Foot sobre el mismo tema. Con todo, este enfoque de tan amplios horizontes sobre el origen de la institución de la moralidad no nos dice mucho sobre obligaciones morales específicas, es decir, las que necesitamos para tomar decisiones en ámbitos inmediatos como la familia, los compañeros o el trabajo.

En las secciones cuatro, cinco y seis abordo aspectos diferentes de cómo se establecen obligaciones morales específicas. Al final de la cuarta sección perfiló la variante del realismo moral que me interesa desarrollar -exploro sus relaciones con la noción de regla y con la intencionalidad de los agentes en el resto de las secciones, de manera que esta versión hace las veces de una especie de columna vertebral de las últimas secciones de mi trabajo. Dado que creo que las obligaciones morales existen independientemente de lo que los agentes puedan considerar o creer acerca de ellas, creo que un problema que tiene que enfrentarse es cómo caracterizar la relación que, eventualmente, los agentes tienen con las obligaciones morales y de los modos que siguen para establecerlas, valorarlas y actuar de acuerdo con ellas. En estas secciones abordo este planteamiento y el problema en cuestión. Además, considero que abordar este problema demanda atender a los factores intencionales -cognoscitivos y no-cognoscitivos- que permitan explicar la relación entre un agente moral con la situación que encara y las obligaciones que ésta contiene. A pesar de la versión realista que me interesa examinar, creo que un acercamiento a esta relación tiene que ser necesariamente diversa. Hay buenas razones para sostener que los agentes morales no podrían enfrentar del mismo modo -por ejemplo siguiendo ciertas reglas- las situaciones morales.

Al respecto, también examino en la cuarta sección un procedimiento de derivación lógica de enunciados normativos. Creo es relevante este procedimiento a favor de la tesis general que defiendo porque las normas que permita derivar este procedimiento se establecen con base en descripciones de «hechos brutos» (siguiendo una noción de Elizabeth Anscombe) o en conjuntos de descripciones de ciertas situaciones. Así, este procedimiento puede verse como el esfuerzo de descubrir las normas que están implicadas en una situación dada y permite, en este momento del argumento, examinar el posible papel que pueden jugar ciertas reglas en la deri-

vación de normas. (Le dedico a este tema también gran parte de la última sección, pero esta vez tratando de detallar los aspectos teóricos del realismo moral defendido por John McDowell.) En relación con las reglas considero las aportaciones que pueden obtenerse de la teoría de juegos y de otro procedimiento de inferencia, la abducción, que permite establecer normas. Estos tres procedimientos de derivación de normas están en el centro de la lógica de los enunciados normativos y, por especificación, el análisis de las obligaciones morales se beneficia de su estudio. Dedico todavía una sección más -la quinta- a puntualizar otros aspectos de la relación entre la obligación moral y la noción de regla.

A pesar de que el concepto de regla es básicamente impugnabile, en el sentido de que es un concepto que se resiste a ser fijado en una definición, las reglas también son dispositivos lingüísticos que regulan la conducta de las personas que se involucran en las prácticas estructuradas por reglas. Con todo, se ha intentado distinguir a las reglas morales en dos grupos generales: las reglas flexibles y las inflexibles. Pero incluso dentro de cada uno de estos grandes apartados es difícil ofrecer una caracterización exhaustiva del tipo de regla en cuestión. Su estudio resulta así muy complejo, pero para mi gusto interesante: si nos interesa examinar a las reglas morales tenemos que proceder caso por caso y renunciar a caracterizaciones generales, ni pensar siquiera en contar con definiciones de las mismas. Las dificultades, por supuesto, son para la teoría, porque me parece que cotidianamente los agentes lidian con mucho éxito situaciones morales que les demandan mucha flexibilidad, así sea para llevar a cabo ciertas acciones, emitir ciertos juicios o que les despiertan diversas emociones morales. Si es el caso, los agentes aplican las reglas de manera discrecional y ponderan entre diferentes aspectos, manteniendo, creo, todo el tiempo especial atención a las condiciones reales que enfrentan y que demandan de ellos una respuesta apropiada. Teniendo presente esto, creo que una vía adecuada para presentar en la teoría esta situación es por medio del concepto *prima facie*. Sin embargo, a pesar del aparente poder de representación que tiene esta noción, su comprensión conlleva a diversas complejidades lógicas que ameritan elucidación. En la sección cuatro introduzco este concepto, indicando que es mejor reemplazar la distinción entre normas flexibles e inflexibles por la noción de obligación *prima facie*, aunque examino algunas posibles vías de elucidación lógica hasta la sexta sección. Con todo, me parece que esta situación es complementaria de la versión del realismo que intento sostener en este trabajo.

En efecto, si las obligaciones morales existen independientes de los agentes esto conduce a suponer que constantemente se modifican en función directa de las transformaciones de las situaciones que las contienen. Al mismo tiempo, las personas tienen que desarrollar facultades cognoscitivas y no-cognoscitivas para responder a estos cambios de una manera apropiada

-a veces con ciertas acciones, otras con ciertos juicios o valoraciones, otras con ciertas emociones. La sensibilidad moral (es decir, la percepción de realidades morales) abarca estas capacidades para responder apropiadamente a las diversas demandas morales y es una consecuencia del modo en que respondemos flexiblemente al adoptar y seguir reglas morales: a veces no es inapropiado mentir, a veces se disculpan ciertos robos, pero otras veces nos parece por completo inadmisibles la mentira o condenamos terminantemente otros robos. Nada de esto quiere decir que los agentes morales no sean racionales o que sean *moralmente* inconsistentes, por el contrario, creo que constituye una invitación a replantear nuestra comprensión de las demandas morales y de nuestras respuestas a ellas. Aunque por supuesto se pueden mencionar muchos ejemplos de inconsistencia o irracionalidad moral -y por supuesto, de franca inmoralidad- pero no es obvio que estas calificaciones se seguirán necesariamente de la manera discrecional en que cumplimos con las determinaciones de la moralidad. Esta discrecionalidad permite, hasta donde puedo apreciar, un factor de equilibrio entre el cultivo de intereses personales y la tendencia a actuar altruistamente a favor de otros. Los casos morales más interesantes reflejan cómo los agentes procuran balancear entre la promoción de sus propios intereses y los intereses de quienes se benefician de las obligaciones asumidas por ellos, Creo que las conductas moralmente más interesantes son aquellas que logran balancear apropiadamente los propios intereses y de los intereses de quienes quedan cubiertos por la obligación moral asumida por el agente. Con las profesiones sucede algo muy parecido.

Sin duda la docencia contiene un conjunto claro de obligaciones, algunas de ellas morales: respetar a los estudiantes, respetar sus tiempos y los de la institución donde se trabaja, promover el desarrollo de sus propias potencialidades sin que los maestros impongan su idea de desarrollo, estimular ciertas formas de pensamiento, promover la tolerancia y la diversidad, etc. Es posible que el balance adecuado para la vida moral dependa de la compatibilidad de los docentes con estas obligaciones; es decir, supongo que debería haber algo así como una cierta inclinación de parte de los docentes para asumir estas obligaciones y no sentirse profundamente insatisfechos, desgraciados o, incluso, angustiados con su trabajo. Si esto es correcto, entonces inclinaciones semejantes deberían apreciarse en el gremio de los trabajadores de la salud, los policías, los contadores, los carpinteros, los pilotos aéreos, los estudiantes, los taxistas, etc. Asumir ciertas obligaciones morales es parte de la forma de vida de un agente y, en muchos aspectos, constituye un factor de la propia identidad y de cómo los agentes se asumen como *ciertas* personas morales. Al mismo tiempo, si extendemos este planteamiento, podemos observar que las reglas y obligaciones que tenemos en tanto que ciudadanos demandan actitudes e inclinaciones morales semejantes. En última instancia, cabe decir que los agentes dan las



respuestas morales apropiadas a sus circunstancias porque reconocen que su identidad está inscrita dentro de ciertas instituciones y prácticas que, por decirlo así, contienen ya las instrucciones y las reglas de procedimiento moral. Sin embargo, hay problemas al respecto, p.e. ¿cómo se relacionan los agentes con estas instrucciones y reglas? ¿Hasta qué punto, por otra parte, podrían caracterizarse a las respuestas morales -en su compleja diversidad- como autónomas? A partir de la sección cuatro intento diversos enfoques sobre estos problemas. Otro aspecto de la complejidad de la moralidad es la manera en que, ocasionalmente, se suscita un conflicto moral, es decir, cuando un agente tiene que enfrentar, en un momento dado, dos demandas morales mutuamente excluyentes.

Creo que la mejor manera de abordar teóricamente estas situaciones de conflicto es con la noción de obligación *prima facie*, lo cual intenté desarrollar en la sexta sección. En algunos autores el tratamiento de esta cuestión está estrechamente relacionado con diversas afirmaciones sobre teoría de la acción, que, a su vez, desembocan en consideraciones de filosofía de la psicología moral -es decir, la reflexión filosófica sobre la intencionalidad de las respuestas morales a las situaciones morales. En particular, mi tratamiento de la cuestión sigue los análisis lógicos de John Searle y Donald Davidson sobre *prima facie*, y específicamente de teoría de la acción de este último. Así, el argumento de Davidson me funcionó como un pivote entre la elucidación lógica de *prima facie* y la presentación más detallada de la teoría de la acción que, finalmente, me permitió llegar a las consideraciones de John McDowell al respecto.

Creo que la versión del realismo de McDowell es de mucho interés, especialmente sus consideraciones sobre la percepción de las realidades morales por parte de los personajes morales más interesantes y su argumento para descartar el papel de las reglas en la deliberación moral. Sin embargo, no estoy seguro de si este último argumento tiene los alcances que sostiene McDowell, por lo que trato de señalar algunos puntos que, creo, invitan a reconsiderar el papel de algunas reglas, especialmente si éstas son comprendidas como instancias de *prima facie*. Me parece que el argumento de Davidson al respecto es muy útil y que el realismo de McDowell podría complementarse bien con él, lo que, por supuesto, equivale a incluir a esta regla en la manera en que se podría presentar la deliberación moral de los agentes desde un punto de vista realista. Supongo que un mcdowelliano ortodoxo no estaría conforme con esta versión última del realismo moral, principalmente porque la intromisión de las reglas invita a reconsiderar el papel que podrían tener factores no-cognoscitivos en dicha deliberación, los cuales McDowell ha tratado de mantener a raya. Algunas de las objeciones de Mark Platts al argumento de McDowell siguen esta línea y, con todo, creo que permiten redimensionar de manera muy interesante esta versión del realismo moral. Las objeciones de Mark Platts, por su

parte, invitan a detallar y precisar aquella demanda hecha por Anscombe de fortalecer a la filosofía de la moral con una buena psicología de la moral. Pretendo hacer un boceto de en qué sentido podría hacerse esto, pero creo que mi boceto es todavía muy precario. En el futuro me gustaría profundizar más al respecto.

## 1. El problema

Es posible que en el discurso filosófico moral no se cuente con una noción comprensible de la noción de obligación moral. Por contraste, el discurso teísta sobre esta noción otorgaba una fundamentación esencialmente clara para la misma: la ley divina o, una de sus variantes, la ley natural. Con la desacralización del discurso filosófico se minó este fundamento legalista-teísta y entonces algunos filósofos morales se dieron a la tarea de explicar una cierta práctica moral: la aparente obligación de actuar de acuerdo con una regla moral, un principio moral e, incluso, una cierta idea de la humanidad -la liberación de los pueblos, el progreso, el bien común, etc.<sup>1</sup> Con todo, la atención a la noción de obligación moral se mantuvo en su posición central en ambas perspectivas sobre el discurso moral -la teísta y la, digamos, 'post-darwiniana'- precisamente lo que David Wiggins presenta como "la necesidad de compromiso" [*commitment*]:

La otra cosa que alguien podría decir, acerca de una consideración crucial, es que nuestra situación no es distinta a la de la última Ilustración, porque hay una necesidad conceptualmente determinada en la cual permaneció el siglo XVIII y en la cual también permanecemos nosotros. Esta es, podría decirse, la necesidad de compromiso. En el caso del siglo dieciocho, este elemento extra era el compromiso a someterse a la voluntad de Dios.<sup>2</sup>

Pero, al menos desde el punto de vista filosófico predominante, laico, en la era post-darwiniana no cabe ya consuelo divino alguno. De modo que se emprende la búsqueda de otros candidatos y cuando no se encuentra uno el discurso sobre la moral suele centrarse en la angustia, el sinsentido o incluso el absurdo como posibles conceptos centrales. No obstante, también estos conceptos encuentran oposición y así se ha dado lugar a los siguientes conceptos centrales: la burla o el reto (Camus), la resignación o el abandono [*drift*] (posiciones con influencia oriental), diferentes concepciones de la obligación (R. M. Hare y Sartre) o la ironía (Nagel).<sup>3</sup> Wiggins sostiene que en su momento cualquiera de estos contenidos conceptuales ha adquirido la función de fundamentar a la moralidad y particularmente a la noción de adoptar una conducta moralmente significativa -i.e., actuar siguiendo una regla moral o una obligación moral o de acuerdo con el deber moral. Me parece que desde un punto de vista amplio sobre la moralidad, se podría apreciar en todo esto un examen de la noción de valor y cómo los agentes morales adoptan conductas de acuerdo con alguna o algunas nociones particulares de dicha noción. En otras

---

<sup>1</sup> Cfr., p.e., la nota sobre la desacralización del discurso filosófico de la moral en David Wiggins, "Truth, Invention and the Meaning of Life", § 2 en su *Needs, Values, Truth. Essays in the Philosophy of Value*. Oxford: Basil-Blackwell-The Aristotelian Society, 1987.

<sup>2</sup> Cfr. *ibid.*, p. 90.

<sup>3</sup> Cfr. *ibid.* p. 97.

palabras, actuar de acuerdo con una valoración, o con una obligación moral presupone en general una cierta idea de lo valioso. De este modo asociamos la noción de obligación moral con la de valor y, en consecuencia, invita a considerar los problemas presentes al respecto. La cuestión de la obligación moral, si se asume que este planteamiento es correcto, depende entonces de la comprensión de la noción de valor, de modo que creo que el camino obvio a partir de aquí es abordar el conjunto de preguntas sobre el valor.

Posiblemente la pregunta más amplia respecto del valor se refiera a su comprensión general. Su expresión sería entonces: ¿qué es en general el valor? o ¿cuál es una buena comprensión de la noción de valor? Después vendrían preguntas sobre la condición «ontológica» del valor. Aquí los filósofos se han regodeado planteando preguntas como ¿existen los valores por sí mismos o sólo son una mera convención humana o proyección de las preferencias humanas? Ya pertrechados con tales preguntas los filósofos se sienten en confianza para hacer preguntas sobre las condiciones cognoscitivas respecto del valor. Si creen que los valores existen por sí mismos entonces suponen que se pueden conocer «objetivamente», por medio de la intuición racional o de alguna otra facultad cognoscitiva. Además, estos filósofos sostendrían que sobre esta base se puede establecer objetivamente el sentido de los enunciados donde intervengan de modo relevante conceptos valorativos. Esta posición recibe el nombre de cognoscitividad o realismo. Creo que una buena caracterización de esta postura puede presentarse así, citando a uno de sus divulgadores:

Donde quiera que se le encuentre [...] el realismo implica abrazar no más de dos tesis: (1) las afirmaciones en cuestión, cuando son literalmente construidas, son literalmente verdaderas o falsas (cognoscitividad), y (2) algunas son literalmente verdaderas.<sup>4</sup>

Es decir que los enunciados morales apropiados sobre el valor o el deber o la obligación pueden ser literalmente verdaderos o falsos y, particularmente, que algunos enunciados sobre obligaciones morales son literalmente verdaderos. En otras palabras, de acuerdo con el realismo, *hay* obligaciones morales. La alternativa a esta posición recibe el nombre de no-cognoscitividad.

Suele caracterizarse al no-cognoscitividad en relación con su afirmación de que no hay valores intrínsecos. Un tipo de enunciado enarbolado desde esta perspectiva podría tener la siguiente forma general: los enunciados sobre las obligaciones nunca podrían ser literalmente verdaderos. Desde el punto de vista del cognoscitividad, creo que la siguiente cita ofrece una

---

<sup>4</sup> Cfr. Geoffrey Sayre-McCord, "Introduction: The Many Moral Realisms", p. 5, en Geoffrey Sayre-McCord (ed.), *Essays on Moral Realism*. N.Y.: Cornell University Press, 1988.

idea ejemplar de cómo se percibe al no-cognoscitismo en relación con este asunto de la verdad de los enunciados con conceptos valorativos:

Un modo [...] de enunciar la posición no-cognoscitivista es en términos de su relación con la verdad. Los juicios morales, se ha afirmado, carecen de condición de verdad -no son el tipo de expresión que sea falsa o verdadera- debido a que [según esta posición] no hay nada en el mundo que los *haga* verdaderos, en el sentido en que las condiciones físicas del mundo hacen verdaderas a las observaciones respecto de objetos materiales. Por supuesto que esta formulación ontológica del no-cognoscitismo está íntimamente relacionada con la formulación epistémico, dado que no podemos decir que *conozcamos* algo a menos que sea verdadero.<sup>5</sup>

Tal vez este punto de vista no sea del todo justo con muchas ideas no-cognoscitivistas. Sin embargo, por ahora creo que puede enfatizarse que al sostenerse, desde esta posición, que los valores son sólo proyecciones de preferencias humanas sobre el mundo el factor cognoscitivo pierde peso y, entonces, como los valores dependen exclusivamente de la vida mental de los sujetos, se afirma que no hay condiciones adecuadas para hablar del conocimiento de los valores o, correspondientemente, que los valores están meramente al nivel de la «opinión» personal, de modo que no califican como objetos de conocimiento, dado que no contamos con condiciones para establecer su verdad independientemente de los sujetos. Pero el matiz lo ofrecen otros filósofos no-cognoscitivistas, como John Mackie, quien sostiene que a pesar de que los valores no son cognoscitivos en el sentido presentado, pueden establecerse al menos intersubjetivamente y que esta condición es suficiente para establecer criterios compartidos sobre lo bueno, lo justo o el deber, por ejemplo y para establecer sus condiciones de verdad. El recurso no-cognoscitivista para hacer esto, siguiendo una estrategia familiar tanto a esta postura como a la cognoscitivista, consiste en apelar a los hechos de la realidad material para fijar las condiciones de verdad. El procedimiento es así:

Allí donde haya normas suficientemente definidas, la determinación de en qué medida un particular específico alcanza a dar la talla en relación con ellas se convertirá en una cuestión objetiva, en un asunto de verdad o falsedad que hay que dirimir. En particular, los juicios comparativos podrán zanjarse en términos de verdad o falsedad: decidir si un perro pastor ha cumplido su función mejor que otro no podrá constituir sino una cuestión de hecho.<sup>6</sup>

Las demandas de la moralidad parecen más fuertes o más importantes que las requeridas para conseguir un buen perro pastor, pero desde este punto de vista parece que el elemento importante en la determinación de los valores consiste en esa atención a los hechos materia-

---

<sup>5</sup> Cfr. p. 1 de Sabina Lovibond, *Realism and Imagination in Ethics*. Oxford: Basil Blackwell, 1983.

<sup>6</sup> V. Mackie, *Ética. La invención de lo bueno y lo malo*. (Tr. T. Fernández Aúz) Barcelona: Ed. Gedisa, 2000.

les. En efecto, de esta manera relativamente elemental cabe aceptar una estrecha relación entre las creencias fácticas y los valores. A partir de aquí vuelven a presentarse los problemas planteados arriba.

La explicación ofrecida hasta aquí no es suficiente para sostener que los valores son parte del conjunto de los hechos materiales, de modo que los agentes podrían reconocerlos al afinar algunos elementos normativos, algunas reglas, algunos criterios. Los no-cognoscitivistas mantienen esta posición y argumentan que los valores son meras proyecciones sobre la realidad que hacemos apoyados en un cierto tipo de inferencia. En esta inferencia se reúnen observaciones empíricas que luego se contrastan con un criterio normativo previamente establecido. Este criterio obedece a necesidades específicas -se requiere de un perro de tales y tales características para cierto tipo de trabajo- o quizá a ciertas condiciones más o menos arbitrarias y más o menos lúdicas -la manera elegante de atender una mesa es empleando los menores gestos posibles, la menor afectación posible, la máxima sencillez a nuestro alcance. Posiblemente las normas o reglas morales puedan explicarse desde este esquema argumentativo. Los no-cognoscitivistas no pretenden negar que haya normas o reglas morales, sólo tratan de enfatizar que son enteramente dependientes de las convenciones y preferencias humanas. Los cognoscitivistas, por su parte, mantienen la tesis contraria. Voy a enfocar ahora esta tesis en relación exclusivamente con la obligación moral.

Los cognoscitivistas dirían que hay obligaciones morales y que éstas fundamentalmente no son producto de convenciones -es cierto que determinadas formulas simbólicas para expresar obligaciones morales sí son productos de convenciones, como decir "te lo juro", "por este medio me comprometo a..." o realizar actos como besar una cruz, arrodillarse, recitar un juramento, etc; es la institución de la obligación la que los cognoscitivistas ponen fuera de las convenciones. De acuerdo con este punto de vista, las obligaciones morales serían parte de una realidad independiente de las preferencias y convenciones humanas. Formarían parte de las realidades morales. Adoptando una perspectiva amplia sobre la institución de la moralidad, sin embargo, es preciso reconocer que tanto los cognoscitivistas como los no-cognoscitivistas aceptan que hay valores y reglas morales, pero es necesario acotar que cada grupo les concede un rango ontológico diferente. Ahora bien, no parece obvio que pueda haber un método filosófico concluyente para favorecer una u otra posición, pero cabe un acercamiento tangencial enfocando un problema común a ambas posiciones.

Dado que ambas posiciones aceptan que hay valores morales, particularmente obligaciones morales, cabe ahora preguntarse: ¿de qué depende la fuerza o la capacidad que tienen tales entidades morales para guiar la conducta de los agentes en términos que resulten moral-

mente significativos? Conviene precisar que este problema es igualmente importante para el cognoscitivismo como para el no-cognoscitivismo. (El concepto de obligación moral podría bien estar en el centro de nuestras consideraciones generales sobre la moralidad.)

Los no-cognoscitivistas tienen que explicar cómo las convenciones sobre los conceptos normativos dotan a éstos de fuerza suficiente para regular conductas, además de cómo se encuentran los contenidos específicos de las convenciones morales: convenir en algo implica saber qué es aquello que se desea, como si la moralidad, entonces, fuera anterior a la propia institución que la origina. Tampoco la tienen fácil los cognoscitivistas porque el colocar a la tesis sobre las obligaciones morales más allá de la convención humana tienen que explicar relaciones como la siguiente. Del hecho de que haya una realidad moral como una obligación, en el sentido aceptado por el cognoscitivismo, no se sigue que cualquiera debería actuar conforme con ella o, al menos, no siempre. De un modo semejante, del hecho de que la soya sea un alimento probadamente sano no se sigue que todo el mundo debería comerla o, al menos, que cualquiera debería comerla siempre (a pesar de que haya fanáticos de la soya perspicuos para casi cualquiera). No obstante, tampoco es correcto suponer que así como es más o menos inocuo permanecer definitivamente alejados de la soya, podríamos igualmente permanecer alejados de nuestras obligaciones morales. Las demandas morales tienen un carácter eventualmente ineludible y al expresarlo así creo que se está ofreciendo una formulación aceptable del problema con el que abre este párrafo.

Si eventualmente debemos asumir y cumplir las demandas de la moralidad que nos corresponden por nuestra posición social, nuestras relaciones familiares, laborales o por los compromisos que hemos asumido, ¿de qué depende exactamente que éstas sean ineludibles? ¿Dónde encuentran su fuerza las obligaciones morales para movernos a actuar de acuerdo con ellas, así sea que lo hagan de vez en cuando? Creo que este es el problema central que debemos explorar en relación con las obligaciones morales. Además, hay que hacer una distinción más en relación con los alcances de este problema.

Valores morales como la justicia, la bondad o la generosidad carecen de la función coercitiva que encontramos en la obligación moral. Me parece que estos valores tienen, sí, una función directiva de acciones, la cual sólo logran cumplir cuando son el contenido de una obligación, incluso moral, por ejemplo, cuando un padre de familia asume la obligación de repartir con justicia cierta cantidad entre sus hijos o como cuando alguien asume la directiva de procurar ayudar a otros, etc. Esta combinación de valores -valores morales con obligaciones- muestra, por otra parte, un aspecto interesante de la obligación moral: parece que no tiene sentido hablar de obligación moral en general. Cuando esta noción es empleada en los discursos morales

habituales se refiere a algún contenido, el cual puede ser muy específico (la obligación de atender a tu tía enferma) o muy general (la obligación de ser veraz). En cambio, podemos hablar de la justicia o de la generosidad o de la bondad más o menos cómodamente abstraídos de contenidos específicos. Con todo, en lo que sigue voy a asumir que los enunciados que expresan obligaciones morales tienen la forma general  $\bigcirc p$  que puede leerse sencillamente como  $p$  es moralmente obligatorio, o, estrictamente, es el caso que es moralmente obligatorio que  $p$ . Esta formulación es particularmente útil para plantear el problema en cuestión.

El problema con las obligaciones morales puede encontrar varias paráfrasis, una obvia es: ¿de qué depende que sea el caso que sea moralmente obligatorio  $p$ ? pero caben varias otras ¿bajo qué condiciones es el caso que sea moralmente necesario... /que moralmente se tenga que hacer... /que sea un deber moral  $p$ ? Creo que se puede aceptar que el concepto de obligación moral encuentra varias formulaciones. Ahora bien, encuentro que en este punto la formulación más clara del problema es: ¿Bajo qué condiciones es el caso que sea moralmente obligatorio  $p$ ? Esta formulación tiene ese sabor kantiano que hace las delicias de los deontólogos.

En efecto, una de las formulaciones que ofreció Kant de este problema es la siguiente:

La cuestión que ahora surge es '¿Cómo son posibles estos imperativos [los categóricos]?' Esta cuestión no pide cómo podemos concebir la realización de una acción ordenada por un imperativo, sino sencillamente cómo podemos concebir la exigencia que se le presenta como necesaria [*necessitation*] a la voluntad expresada por el imperativo al asignarnos una tarea.<sup>7</sup>

El problema, para Kant, tiene un aspecto descomunal porque él creía que las acciones humanas debían ser compatibles con las determinaciones naturales, las cuales, por medio de las leyes de la naturaleza, determinaban las relaciones de todos los fenómenos. Kant consideró que en la naturaleza todo sucede en conformidad estricta con las leyes naturales, excepto las acciones de los seres racionales, "quienes tienen el poder de actuar *de acuerdo con su propia idea* de las leyes". No obstante, los seres racionales kantianos tienen que derivar sus acciones o sus ideas sobre las mismas de las leyes de la naturaleza, de modo que la voluntad no puede ser sino razón práctica, es decir, se trata de una racionalidad que procura determinar para sí misma bajo que normas o leyes actúa. Estas normas o leyes son expresadas mediante el deber, por el cual "marcan la relación de una ley objetiva de la razón a una voluntad que no está determinada necesariamente por esta ley en virtud de su constitución subjetiva". Los imperati-

---

<sup>7</sup> Cfr. p. 80 de Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*. (Ed. y tr. H. J. Paton). Londres: Hutchinson & Co., 1948.



vos señalan, informando a la voluntad, qué es lo bueno que hay que hacer o no hacer de manera universal.

*De manera práctica* lo bueno es lo que determina a la voluntad por medio de conceptos de razón, y por lo tanto no por medio de causas subjetivas, sino objetivas –esto es, sobre fundamentos válidos para todo ser racional como tal.<sup>8</sup>

Esta percepción de lo bueno por medio de la razón equivale, desde esta perspectiva kantiana, al contenido exacto de la obligación moral. La voluntad dirigida por la razón práctica no puede sino satisfacer la idea de lo bueno registrada o descubierta por la razón. El problema que trato de presentar, entonces, llega así a un punto donde lo bueno se identifica plenamente con la voluntad -pero *no* con el imperativo:

Una buena voluntad perfecta podría estar así completamente bajo las leyes objetivas (las leyes de lo bueno), pero según esta explicación no precisaría ser concebida como *requerida por necesidad (necessitated)* a actuar en conformidad con tal ley, dado que por sí misma, de acuerdo con su constitución subjetiva, sólo puede ser determinada por el concepto de lo bueno. De aquí que para la voluntad *divina*, y en general para la voluntad *santa*, no hay imperativos: el 'yo debo' está aquí fuera de lugar, porque el 'yo quiero' [*I will*] está ya por sí mismo necesariamente en armonía con la ley.<sup>9</sup>

En este punto, al que podría llamarse el grado cero de la obligación moral, el contenido mismo de las acciones moralmente valiosas es la propia idea de lo bueno. Esta ley objetiva de lo bueno, en consecuencia, es descubierta por la razón y en esto mismo la razón *práctica* encuentra las señales respecto de qué debe hacer. En general, claro, no tratar a otros seres racionales sólo como medios sino como fines. En el grado cero de la obligación moral, encarnado en los santos morales, el querer, los "apetitos" o los deseos de los agentes, coinciden plenamente con el deber, con lo bueno: un santo moral, según Kant, nunca querría tratar a otro ser racional como un medio para alcanzar algún fin, sino que siempre los percibe, además, como un fin de sus propias acciones. Por otra parte, es patente que a pesar del supuesto marco laico procurado por Kant para fundamentar a la obligación moral, finalmente la dejó inscrita en un marco teísta-legalista. En otras palabras, las demandas morales dependen, desde la visión kantiana, directamente de la concepción racional y divina de lo bueno.<sup>10</sup> Pero no todos somos santos morales y, más aún, quizá no todos *podemos* ser santos morales.

Un problema contingente tal vez anticipado por Kant es por qué no todos somos este tipo de santo moral. Dado que, presumiblemente, en todos los seres racionales la razón impera

---

<sup>8</sup> Cfr. *Ibid.*..., p. 77.

<sup>9</sup> Cfr. *Ibid.*..., p. 78.

<sup>10</sup> Parece todavía más clara la implicación teísta-legalista de la ética kantiana al comparar sus tesis con la noción de ley natural tomista.

del mismo modo, tendría que ser necesario que todos los agentes racionales actuaran como santos morales. Como no es el caso que la santidad moral sea un fenómeno corriente y ni siquiera medianamente constante, se sigue entonces que en muchos agentes morales (tal vez en la mayoría), el querer (los apetitos o los deseos) no coinciden con el deber o con la idea de lo bueno. En términos más o menos técnicos podría decirse que la brecha entre deseos y razones es real y que en muchas personas, por una cosa o por otra, las percepciones de la razón no alcanzan a satisfacer las demandas de la moral. Al parecer, los agentes morales corrientes están casi siempre alejados del grado cero de la obligación moral: a veces tienen que obligarse por medios heterogéneos a la propia obligación para cumplir con sus deberes. En efecto, la formulación del problema por parte de Kant implica que fuera del grado cero de la obligación moral el deseo es heterogéneo a la razón práctica. En otras palabras, si el deseo no encuentra el camino de la razón práctica y se somete a ella, entonces o no cumple con las demandas del imperativo categórico o las cumple de una manera parcial o coaccionado por factores externos al agente como el interés de conseguir algo, de mantener una reputación o por diferentes presiones sociales (la promesa de alcanzar una herencia, las coacciones legales, lograr algún tipo de promoción social o laboral, etc). Cuando se observa que muchos de estos rasgos heterogéneos son calificados como egoístas se aprecia por contraste la falla de un agente que no sigue las pautas de la razón práctica. En apariencia en estos casos el agente encuentra alguna forma de actuar para satisfacer sus intereses no morales, o, al menos, sus intereses sociales o laborales -aunque en su manifestación externa *coincida* con los moldes morales de conducta. ¿Cómo explicar que el deseo funcione en estos casos y que, al menos en lo que respecta a la apariencia externa de las acciones del agente, logre que actúe de acuerdo con pautas moralmente valiosas?

Creo que una respuesta directa a esta pregunta es que el deseo por sí mismo es incapaz de hacer tal cosa como contribuir a dirigir la conducta de maneras que puedan correctamente calificarse como socialmente meritorias, o laboralmente meritorias, o familiarmente meritorias, etc. Creo que para que los deseos intervengan adecuadamente en relación con estos tipos generales de actividades se requiere que el agente, además, perciba razones apropiadas en estrecha relación con tales tipos generales de conductas. Pero lejos de resolvernos el problema sobre la obligación moral estas observaciones lo complican introduciendo una fuerte duda respecto de cómo se relacionan las razones y los deseos. La perspectiva kantiana, para no ir más lejos, insistiría en poner a la razón, en su vertiente práctica, como la principal fuente de motivaciones para el agente racional moral. Y, si bien este es un punto que no compartirían todos los cognoscitivistas, invita a cuestionar si es el punto de vista correcto e, incluso, si no

podiera ser al contrario: que el deseo goce de ascendente sobre la razón. Sin ir más lejos, esta tesis pudiera parafrasear al lugar común humeano: la razón es esclava de las pasiones. La cuestión que me interesa destacar en este planteamiento es que encontrar una fuente apropiada para la fuerza que creemos presente en la obligación moral parece que tendrá que apoyarse en una buena explicación sobre cómo se relacionan deseos y razones. Creo que esta presentación más o menos ortodoxa sobre las obligaciones morales descansa en la idea de que la fuerza motivadora presente en las mismas se origina en algún aspecto más o menos íntimo de los agentes: la combinación que sea apropiada entre sus razones y sus deseos. Me parece que aquí coinciden cognoscitivas como no-cognoscitivistas; pero creo que ambos puntos de vista suponen con esto un agente moral más interesante de lo que, posiblemente, sea corriente encontrar.

En otras palabras, si los valores morales, particularmente la obligación moral, constituyen o no una realidad independiente o dependiente de la vida mental de los agentes, ambos puntos de vista al respecto suponen que finalmente lo que marca la diferencia en relación con la conducta elegida por el agente depende de que éste encuentre las razones apropiadas para actuar de un modo moralmente valioso. El agente moral cognoscitivista, digamos, percibe correctamente lo que moralmente debe hacerse en una situación dada y cuenta así con las razones para actuar de acuerdo con ello. No me parece muy distinto el punto de vista no-cognoscitivista al respecto: el agente moral sigue los deseos moralmente apropiados para actuar y con base en ello caracteriza las razones para actuar -quizá en términos de condiciones de deseabilidad. Si esta observación es correcta, creo que ambos puntos de vista suponen una curiosa metafísica sobre el sujeto que habría que examinar con detalle. Voy a desarrollar en alguna medida el punto de vista no-cognoscitivista al respecto.

Me parece que algunas teorías no-cognoscitivistas han tenido que recurrir a una fundamentación en la naturaleza humana para rellenar esta brecha entre razones y deseos. En otras palabras, dado que los no-cognoscitivistas no admiten que existan valores o realidades morales independientemente de la vida mental de los agentes morales, han tenido que dotar a la sensibilidad humana con una facultad natural moral que constituye una fuente natural de motivación moral. Hume pensaba que los deberes paternos hacia los hijos eran un buen ejemplo de este tipo de motivación natural:

¿Por qué censuramos al padre que no atiende a su hijo? Por carecer manifestamente de una afección natural, deber de todo padre. Si la afección natural no fuera un deber, tampoco lo podría ser el cuidado de los

hijos, y sería imposible entonces que pudiéramos tener el deber ante nuestros ojos en la atención que prestamos a nuestra prole.<sup>11</sup>

El deber paterno, para Hume, en realidad constituía una virtud natural. La noción de «afección natural» en el pasaje citado apunta al centro mismo de la teoría de la mente de Hume, dentro de la cual pretendía encontrar el fundamento de todos nuestros conceptos; sin embargo, conceptos como el de obligación moral, según esta visión, carecían de tal fundamentación, como se aprecia en el siguiente pasaje, donde discute la coerción presente en la institución de la promesa:

A menos que en la naturaleza humana se halle implantado algún motivo o pasión impulsora capaz de producir una acción, no puede obligárenos a que consideremos tal acción como nuestro deber. Y el motivo no puede ser el sentido del deber, ya que este sentido presupone una obligación antecedente; además, si una acción no viene exigida por una pasión natural, no puede ser exigida por una obligatoriedad natural, dado que esto puede omitirse sin que por ello pruebe ningún defecto e imperfección en la mente y el carácter y, por consiguiente, sin que implique vicio. [...] Si pensáramos que las promesas no implican obligación moral, nunca sentiríamos inclinación alguna a cumplirlas. No sucede esto en el caso de las virtudes naturales: aun cuando no existiera la obligación de ayudar al necesitado, nuestro humanitarismo nos llevaría a ello. [...] Un padre sabe que su deber es cuidar a sus hijos, pero siente también una inclinación natural hacia ello. Y si ninguna criatura humana tuviera esa inclinación nadie podría estar sujeto a tal obligación. Pero como en nuestro caso no existe inclinación natural alguna hacia el cumplimiento de las promesas que sea distinta del sentimiento de su obligatoriedad, se sigue que la fidelidad no es una virtud natural y que las promesas no tienen fuerza con anterioridad a las convenciones humanas.<sup>12</sup>

Así, la única alternativa que deja Hume para entender a las obligaciones morales no naturales, como la de cumplir nuestras promesas, depende de las convenciones humanas. La única realidad moral de la mayoría de los conceptos morales y valorativos, para Hume, depende de la convención humana. Ahora bien, desde el punto de vista no-cognoscitivista, la verdad de esta afirmación es independiente de la dudosa teoría de la mente de Hume. Sin embargo, el papel de la fundamentación de las consideraciones morales en la naturaleza humana o en la mera «humanidad» de los agentes no es ajena a algunos planteamientos no-cognoscitivistas contemporáneos, por ejemplo, en palabras de Mackie:

Una cierta disposición humana es parte vital del núcleo de la moral. [...] Semejante disposición, si existe, se manifiesta espontáneamente en forma de hostilidad y desagrado ante la crueldad y en compasión hacia el dolor y el sufrimiento siempre que se producen. Si somos personas del tipo que necesitamos ser, y eso es -por consiguiente, sin duda, pero es-

---

<sup>11</sup> V. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*. III, II, I. (P. 478-9). (Sigo la edición y traducción de Félix Duque. Madrid: Ed. Tecnos, 1988, pero la paginación corresponde a la reimpresión de Selby-Bigge de la edición original (v. prefacio del editor).

<sup>12</sup> Cfr. *Ibid.*, III, II, V. (P. 518-9).

pontáneamente y sin cálculo alguno- lo queremos ser, no podemos mostrarnos insensibles e indiferentes, menos aún activamente crueles, ni hacia los seres humanos permanentemente desvalidos ni hacia los animales irracionales.<sup>13</sup>

Creo que más allá de que sea necesario o no este recurso a la naturaleza humana, lo interesante ahora es constatar tanto en cognoscitivistas como en no-cognoscitivistas una cierta metafísica del sujeto moral que reúne factores que cumplen una función de fundamentación sospechosamente similar al esquema de fundamentación de la moralidad en visiones legalista-teístas de la ética. Es decir que para ambas visiones la fundamentación de valores como la obligación moral depende de una cierta idea del sujeto que, a su vez, deriva sus motivaciones morales o de la naturaleza humana, o de las convenciones sociales, o de la racionalidad (incluso en su explícita comprensión cuasi-divina de Kant) o de una mezcla de algunos de estos factores. Esta visión general tiene por centro a un agente racional que deriva normas particulares de un marco moral general. Me parece que esta visión encuentra su forma y crítica en una forma conocida de la argumentación ética, la *casuística*. Bernard Williams le ha dado la siguiente expresión, donde, además, se aprecia que este procedimiento es subsidiario de esquemas de argumentación teístas-legalistas:

Los argumentos de este estilo, son, dentro de la tradición católica, conocidos como casuísticos (el empleo poco amable de la palabra era reservado a los usos desviados de la técnica). El problema con la *casuística*, si es considerada en la base de los procesos básicos del pensamiento ético, no es tanto que sea mal empleada, sino el hecho obvio de que el repertorio de los conceptos éticos difiera entre culturas, cambie con el tiempo y que permanezca abierto al criticismo. Si la *casuística*, aplicada sólo a un conjunto local de conceptos éticos, pretende considerarse como el proceso central del pensamiento ético, requiere de más explicaciones. Tendría que afirmarse que hay categorías éticas preferidas que no son meramente locales. Podría decirse que éstas proceden de una teoría de la naturaleza humana; en esta forma, la explicación nos conduce de regreso a las preocupaciones... [sobre la fundamentación del bien común]. O podría decirse que han sido dadas por un mandamiento divino o una revelación divina; bajo esta forma, si no se combina con el fundamento de la naturaleza humana, la explicación no nos conducirá a ningún lugar sino a lo que Espinosa llamó "el asilo de la ignorancia".<sup>14</sup>

En efecto, al margen de las creencias sobre la naturaleza humana los agentes morales, como en Kant, pueden creerse libres, determinados por sí mismos, pero en realidad sólo permanecen *ignorantes* de las determinaciones de su propia naturaleza. Pero esta combinación de elementos, ley divina más naturaleza humana (que finalmente es la fundamentación de la moralidad ofrecida por Tomás de Aquino), se mantiene dentro de los marcos metafísicos que hacen tan

---

<sup>13</sup> V. Mackie, *op. cit.*, p. 221.

<sup>14</sup> V. p. 96 de Williams, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*. Glasgow: Fontana Press/Collins, 1985.

difícil la comprensión de la noción de obligación moral. Por supuesto, las dificultades no implican que sean incorrectos estos planteamientos, pero sí invitan a examinar alternativas más sencillas, rasuradas más estrechamente por la navaja de Occam.

Una alternativa a esta metafísica del sujeto moral podría integrar algunos aspectos sobre las situaciones morales de los agentes. Parece un hecho que los agentes tienen que lidiar constantemente con situaciones que les imponen constantemente demandas morales. Mencioné algunos párrafos arriba: su posición social, laboral, familiar, etc. Creo que es correcta la observación de que, respecto de ellas muchas veces los agentes sencillamente están bien «sintonizados» con tales situaciones y, digamos, realizan en automático lo que tienen que realizar. Bajo esta perspectiva no interesa mucho si el agente hecha mano de grandes recursos deliberativos para tomar una decisión. Parece más correcto observar esto como si el agente mismo fuera parte de las situaciones en las que se mueve y actúa. Como es patente, tampoco importa mucho para esta explicación si el agente tiene una percepción explícita y verbalizable de su situación «moral». Ocasionalmente podría tenerla, pero esto no parece esencial a la vida moral del agente. Creo que una buena explicación de estas situaciones puede descansar fundamentalmente en los conceptos de regla y seguir una regla. Con todo, también es cierto que muchas veces las personas enfrentan situaciones que demandan que tome una decisión en un sentido o en otro -los dilemas.

Sin embargo, ante un dilema moral, ¿intervienen realmente las obligaciones morales? ¿Qué valores morales toma en cuenta un agente para decidir respecto de un dilema moral? Sean los que sean, no parece, sin embargo, obvio que intervengan las obligaciones morales, precisamente debido a que éstas son un tipo de valor que por sí mismo carece de contenido. Supongamos un dilema relativamente común y, en apariencia, sencillo: ser veraz o no respecto de algo. En general creo que puede aceptarse que una condición necesaria para aceptar que se trata de un dilema moral es que no sea obvio que la situación represente un bien o un mal para la persona a quien podría mentírsele u ocultársele algo. En otras palabras, podría parecer que mentirle a alguien, por ejemplo, podría representar un bien mayor que decirle la verdad, en vista de tales o cuales consideraciones (también parece evidente que estas consideraciones deben fundamentarse lo más ampliamente posible en la situación real de la persona, sus posibilidades, su estado anímico, etc.). Las condiciones a favor de quien miente son semejantes, pero más difíciles de caracterizar, en vista de que para quien decide mentir u ocultar algo que sabe esta acción debe representar un claro bien -como conservar la vida o la de un ser querido, etc.- y entonces ya no parece haber lugar para el dilema. Pero si se llega a este punto tampoco parece obvio que intervenga obligación moral alguna al respecto, porque sencillamente escogemos lo

que sea lo mejor para la persona. A menos, claro, que se quiera hacer de la condición de procurar el mayor bienestar a las personas o de evitarles un daño una obligación moral. Pero si este criterio moral general se acepta como el contenido de una obligación moral entonces parece que volvemos al grado cero de la obligación moral.

Al plantear así a esta obligación moral se la hace depender de la idea metafísica de un valor moral, lo bueno, y habría que tomar en cuenta, nuevamente, cómo el agente que suscribiera una norma con este contenido encuentra las razones que lo motivan a actuar conforme una idea tan general y abstracta, las cuales deben funcionar en paralelo con los procedimientos casuísticos para derivar guías de conducta específicas de estas normas generales. Si la motivación del agente para actuar residiera sólo en esta idea de lo bueno tendríamos nuevamente instalado un marco metafísico kantiano para entender a la obligación moral. Por otra parte, si el agente echara mano de otras motivaciones para actuar de conformidad con su idea de lo bueno, entonces, nuevamente, tendríamos que tomar en cuenta qué son estas motivaciones extras y cómo encuentran el camino de la moralidad. Es decir, que estaríamos nuevamente en una situación de crítica a la visión kantiana y, como se ha presentado con el caso de las motivaciones del no-cognoscitivism, no muy alejados de un rechazo casi completo a la idea de obligación moral. Sin embargo, la conclusión que deseo alcanzar hasta aquí es parcial y sólo quiero enfatizar que no es nada claro que las obligaciones morales intervengan en la resolución de los dilemas morales. Con todo, en un tipo específico de dilema moral, en los conflictos entre obligaciones, hay lugar para otro tipo de consideraciones.

Los conflictos entre obligaciones se presentan, me parece, bajo dos formas generales. Siguiendo la notación introducida párrafos arriba, se pueden expresar esquemáticamente como  $(Op \text{ y } O \text{ no-}p)$  y como  $[O(p \text{ o } q) \text{ y } O \text{ no-}(p \text{ y } q)]$ , es decir, en el primer caso: es obligatorio hacer  $p$  y es obligatorio no hacer  $p$ ; mientras que, en el segundo caso: es obligatorio hacer  $p$  o  $q$ , pero no ambas. Pero sin el auxilio de consideraciones éticas adicionales estas formulaciones carecen prácticamente de sentido moral. Respecto de la primera formulación sólo cabe entenderla como un verdadero conflicto moral cuando no es obvio qué sea mejor en sí mismo o que beneficio o fin mayor produce un aspecto en vez del otro. El relativo «empate» entre  $Op$  y  $O \text{ no-}p$  es decisivo para establecer el dilema. Si no tenemos este relativo empate entonces el agente actúa moralmente y sigue la pauta apropiada o, simplemente, actúa inmoralmente. Consideraciones similares pueden hacerse respecto de la segunda expresión. A menos que realizar  $Op$  u  $Oq$  sea prácticamente equivalente bajo algún marco moral más amplio que  $Op$  u  $Oq$ , no tiene sentido hablar de un dilema. Ahora bien, como en la mayoría de los dilemas morales lo decisivo depende de la ponderación de diversos factores empíricos, de la condición de los agentes a quienes se

beneficia o perjudica con tales o cuales acciones, de las consideraciones sociales sobre el bien o el mal producido, entonces parece que el camino para destrabar el dilema sigue la vieja ruta de las consideraciones fácticas. El procedimiento reflexivo para derivar una solución no considera, entonces, lo señalado por el deber o la obligación, sino lo indicado por el bien o algún otro valor moral relevante. De modo que el sentido de lo bueno, lo justo o el valor moral que sea pertinente, en los casos en que su intervención sea decisiva para resolver el dilema entre obligaciones, termina por desplazar a la obligación moral del centro de las consideraciones morales. Se puede aceptar, me parece, como una conclusión parcial al respecto, que nuevamente no parece obvio que las obligaciones morales intervengan en las resoluciones entre conflictos entre ellas mismas. Pero conviene indagar un poco más respecto de si podría o no haber conflictos legítimos entre obligaciones y, particularmente, si es correcta la regla más o menos bien aceptada de que sólo una obligación puede vencer a otra obligación.

En las siguientes secciones examinaré algunas de las soluciones a los diversos aspectos presentados en esta problemática sobre las obligaciones morales.



## 2. El escepticismo sobre la obligación moral.

Siempre recordaré uno de sus axiomas: «Sea lo que fuere aquello que debas hacer, hazlo con buenos modales.» También me dijo que la dueña de una casa que recibe invitados jamás debe pedir excusas por las deficiencias que puedan observarse en la recepción, porque cuando hay una dueña de su casa, en tanto hay una dueña de su casa, no puede haber deficiencias.

Gertrude Stein, *Autobiografía de Alice B. Toklas*.

Quiero examinar las razones presentadas por G. E. M. Anscombe en "Modern Moral Philosophy"<sup>15</sup> para fundamentar un cierto escepticismo sobre la noción de obligación moral y cómo, bajo algunas interpretaciones de esta noción, este escepticismo conduce también a un escepticismo más amplio que abarca a la filosofía de la moralidad.

La forma general del escepticismo sobre la posibilidad de una filosofía de la moralidad expuesto por Anscombe consiste en una denuncia del origen legalista de las nociones de obligación y deber morales. De esta denuncia Anscombe pretende sostener que si en lugar de tener el tradicional discurso moral legalista se contara con una filosofía de la psicología adecuada, entonces podríamos deshacernos de las nociones morales centrales, las nociones de obligación moral y de lo moralmente correcto o lo moralmente incorrecto, debido a que han perdido sentido -la fuerza coercitiva que solían ejercer -al derrumbarse el sistema de creencias religiosas que los sostenían y en el cual se originaron.<sup>16</sup> El escepticismo de Anscombe sobre la filosofía moral, sin embargo, da pie a una alternativa para algunos conceptos morales menos abstractos que los mencionados arriba. Esta alternativa consiste en exiliar en la psicología a estos conceptos.

En MMPH se reconoce la importancia de algunos de estos conceptos normativos como directrices de conducta para los agentes morales. Esto abre la posibilidad para una especie de psicología de la moral. Sin embargo, me parece que el diseño de este discurso invita a considerar nuevamente a los conceptos morales centrales bajo condiciones similares a las de otros conceptos normativos. La psicología de la moral, o algo así, podría ser la vía para recuperar usos interesantes de estos conceptos. Inicio entonces mi análisis del escepticismo de MMPH.

Anscombe considera en primer lugar un criterio de verdad derivado de las ideas de David Hume, según el cual un enunciado es verdadero o bien cuando es una relación entre ideas (como en un icoságono es un polígono de 20 lados) o entre hechos (como en pedí helado de chocolate, me lo trajo un mesero y luego me dio la cuenta). Según esta comprensión, un enun-

---

<sup>15</sup> G. E. M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy" en *Philosophy* 33, 1958. En adelante sólo MMPH.

<sup>16</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 1.

ciado como *te debo* tal y tal cantidad no cae bajo tal criterio de verdad.<sup>17</sup> Antes de que se venga abajo la institución del comercio, hay que decir que precisamente que uno de los propósitos de Anscombe consiste en ampliar este criterio de verdad para los enunciados del tipo “te debo tal y tal...” Con su análisis Anscombe muestra que enunciados del tipo: le debo 50 pesos, es necesario que oxigenes la pecera, tienes que abrir la puerta, etc., bajo ciertas condiciones constituyen un tipo de enunciados verdaderos. Sin embargo, en MMPH se señala también que cuando enunciados como tienes que ayudar a tu cuñada viuda, o debes cumplir la promesa que le hiciste, no pueden ser enunciados verdaderos, a pesar de que, en apariencia, los incluiríamos en el mismo tipo de enunciados.

La diferencia reside en que el pretendido sentido moral de tales enunciados es incomprendible. Como se ha asentado, la única condición aceptable para que un enunciado sea moralmente significativo -si es que esta noción podría mantener algún sentido en MMPH- depende directamente de su posible relación directa con hechos materiales. Sin embargo, se excluye a la obligación moral (y a otros conceptos morales) de esta condición. En MMPH se supone que la noción de obligación moral es sobreviviente de una visión ya caduca de la ética y que, en consecuencia, goza “meramente de fuerza mesmeriana” (*mesmeric force*). A pesar de esta contundente apreciación, se concede que la noción de obligación moral y otros conceptos morales que tienen la función de guiar la conducta de los agentes, gozan de la posibilidad de formar parte de enunciados derivados de enunciados morales originados en ciertas condiciones psicológicas de los agentes. Con todo, Anscombe concluye que estos enunciados morales no pueden ser ciertos y que sólo son interesantes como ejemplos de instrumentos de control psicológicos ejercidos sobre los agentes.<sup>18</sup> De modo que esta posible interpretación de la obligación moral desemboca en un escepticismo sobre esta noción y sobre la moralidad misma. El argumento en cuestión es característico de MMPH.

De acuerdo con MMPH que un enunciado del tipo “debes hacer X” aparente tener algún sentido moral depende de que precisamente X parece un predicado legítimo, pero en realidad, cuando el verbo es normativo del tipo “debes” o “es obligatorio que”, sólo puede tratarse de predicado fingido (*a dummy predicate*). Si consideramos, con Anscombe la siguiente inferencia: Sócrates es un hombre, todos los hombres son X, por lo tanto, Sócrates es X, apreciaremos que si en este silogismo se reemplaza el predicado real X por uno fingido, entonces la inferencia no puede ser correcta. No hay que perder de vista que se está tratando con el concepto de obligación moral, de modo que el predicado buscado tendría que ser como en Sócrates tiene la

---

<sup>17</sup> MMPH, *op. cit.*, cfr. p. 3.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 8.

obligación moral de hacer tal. Es decir, lo que se busca es un predicado “que mantenga la sugestión de fuerza y que sea apto para tener un fuerte efecto psicológico”.<sup>19</sup> Una instancia de este predicado podría ser “tiene la obligación moral de mantener su promesa”, el cual no parece, a simple vista, un predicado ficticio y, por el contrario, uno que estaríamos dispuestos a aceptar como un predicado con sentido moral claro pero, ¿cuál es el origen de este predicado? Al intentar responder esta pregunta se descubre el carácter ficticio de este predicado.

La estrategia de Anscombe con esta pregunta, sin embargo, no suscribe la tesis de Hume sobre el origen de nuestras ideas- que implicaría sostener que el fundamento de nuestras ideas legítimas es, a grandes rasgos, las impresiones fuertes en la mente que justifican el sentido correcto de una idea; desde esta perspectiva no puede haber un fundamento para la idea de obligación moral. Anscombe prefiere examinar el uso de tal predicado para buscar su origen. Me parece que al seguirse esta estrategia se aporta sobre todo al carácter no-cognoscitivo de la moralidad. El uso, entonces, de un predicado como tiene la obligación de cumplir su promesa sólo puede ser, según Anscombe, el de dictaminar sobre las acciones del sujeto. Es decir, que este predicado despoja de sentido a la noción de obligación moral porque su sentido es externo a la supuesta fuerza que pudiera encontrarse en esta noción. El sentido externo reside en los usuarios interesados en dictaminar sobre las acciones de alguien y, posiblemente por este medio, motivar, persuadir o coaccionar al sujeto, Sócrates, a que actúe conforme a su dictamen. Estos usuarios externos estarían pidiendo que tal o cual acción sea obligatoria, pero entonces despojan de su supuesta fuerza interna a la noción de obligación. Pero se podría desplazar el sentido del predicado para que encuentre su sentido legítimo desde un punto de vista interno al usuario de la noción de obligación.

El juicio sería entonces de la forma tengo la obligación de cumplir mi promesa X. ¿Cuál podría ser el origen de un juicio así? Parece que la noción de obligación sería en todos los casos posterior a la noción de promesa. Los agentes suelen comprometerse con diferentes cosas y no suelen asumir obligaciones sin contenido alguno. No suelen aceptarse como correctas expresiones como “*tengo la obligación*” e, incluso, “*tengo una obligación*”. Aquí se aprecia la transitividad de la noción de obligación: siempre tenemos la obligación de algo, en este caso, de cumplir una promesa X. De modo que si Sócrates se sorprendiera diciendo tengo la obligación de cumplir mi promesa, cabe suponer que o la noción de obligación es accesoria (y quizá entonces trivial) a la noción de prometer o que surge de alguna relación entre ideas. Si es accesoria podríamos preguntar qué agrega su presencia al enunciado “tengo que cumplir mi promesa”.

---

<sup>19</sup> Ibidem.

En apariencia nada, por lo tanto es trivial. Queda entonces que surja de alguna relación entre ideas.

De este modo sólo podría originarse de una inferencia: la obligación moral no puede ser anterior a la promesa y si la promesa *X* implica a la obligación moral sería o trivial indicar la relación o una mera tautología, de modo que nuevamente sería accesoria. El esquema más sencillo de esta inferencia podría ser: Las promesas deben cumplirse, yo he prometido *X*, por lo tanto, debo cumplir mi promesa de *X*. No parece el ejemplo de deliberación práctica más atractiva y, en todo caso, desplaza también la fuerza del predicado "debo cumplir mi promesa de *X*" a la premisa menor y a la inferencia misma. Además, como se ha visto, la premisa menor está lejos de ser interesante. Sin embargo, es un hecho que los agentes experimentan este tipo de enunciados como dotados de una cierta fuerza que los compele a actuar de modos moralmente significativos. ¿De dónde podría entonces provenir esta fuerza, dado que no parece originarse en los supuestos conceptos de obligación o deber morales? La respuesta de Anscombe es que ejercen alguna fuerza psicológica sobre el agente. Bajo esta última consideración la designación de «fuerza moral» no agrega nada a la noción de prometer.

Si la coerción sobre el agente depende de que éste acepte el dictamen externo de obligatoriedad respecto de alguna acción suya, es decir, si acepta que lo importante para realizar una acción moralmente significativa depende exclusivamente de las sanciones que otros hacen sobre nuestras acciones, se podría llanamente decir: Sócrates tiene la obligación de cumplir su promesa o incluso una orden directa: ¡Sócrates, cumple tu promesa! El agente puede reconocer o no sobre él la fuerza del dictamen o de la orden y no hay ninguna necesidad de agregar la palabra moral. Hasta aquí el argumento de Anscombe respecto de entender a la obligación moral como derivada de otros enunciados morales. Se aprecia ya que esta interpretación constituye un escepticismo sobre ciertas áreas del discurso tradicional sobre la moralidad y, al mismo tiempo, el reconocimiento de que no puede haber buena filosofía de la moral sin buena psicología moral, en virtud de la importancia que tienen ciertos conceptos morales -como los examinados en el siguiente párrafo- y cuya comprensión depende de que se pueda ofrecer una buena explicación de cómo se asocian con la obligación moral.

La alternativa psicológica para los conceptos normativos reconocida en MMPH sostiene la importancia de algunos de estos conceptos para la vida social -por ejemplo conceptos como 'decente', 'justo' u 'honesto'. De manera indirecta, en efecto, se está defendiendo una cierta idea de la moralidad, si bien excluyendo precisamente las nociones de "moralmente correcto" o "deber moral". Anscombe está dispuesta a reconocer la importancia de la función de estos conceptos para la vida social, al mismo tiempo que rechaza que tengan algún sentido moral intere-

sante. Sin embargo, esta defensa indirecta de la moralidad también podría incluir a la obligación moral, debido a la utilidad social de que la gente actuara creyendo que cumple con su obligación, de manera que al hacerlo no incurra en acciones deshonestas, injustas o indecentes.

En la supuesta fuerza mesmeriana detrás de la noción de obligación moral residiría su capacidad para regular la vida de las personas, quienes actuarían motivadas por la creencia de que al cumplir con su obligación moral evitan ser sancionadas. Al actuar así las personas interiorizarían diversas formas psicológicas de sanción, como el sentimiento de culpa si fallan en cumplir con sus deberes o con un sentimiento de recompensa o satisfacción cuando cumplen cabalmente con sus obligaciones. Pero, como se ha dicho, a pesar de que pueda ser de utilidad emplear esta noción, realmente no agregaría nada sustancialmente peculiar a los conceptos normativos con los que se asociara. Una alternativa mucho más interesante es, por supuesto, renunciar por completo al significado moral de deber, pero no a sus otros significados. Estos significados son especialmente importantes por su contenido fáctico.

El significado fáctico de conceptos como “deber” o “necesario”, se aprecia en expresiones como las peceras tienen que oxigenarse o las peceras deben oxigenarse o es necesario que se oxigene la pecera. Al mismo tiempo, esta norma muestra el sentido fáctico que puede alcanzar el concepto de dañino o malo: es malo o dañino no oxigenar la pecera. En estas expresiones los conceptos normativos no se emplean con sentido moral. El significado de otros conceptos normativos se puede establecer sobre las mismas consideraciones fácticas sobre su uso, dejando de lado supuestos sentidos morales:

Sería una gran mejoría, dice Anscombe, si, en vez de lo ‘moralmente incorrecto’, uno siempre nombrara un género como ‘deshonesto’, ‘indecente’ o ‘injusto’, pasando directamente de una descripción de la acción a alguna de estas nociones; podríamos preguntar, e.g, si fue injusto; y muchas veces la respuesta de inmediato podría ser clara.<sup>20</sup>

Este pasaje muestra el alcance del escepticismo de MMPH. No se trata de un escepticismo que cierre toda posibilidad teórica al tratamiento de conceptos tradicionalmente aceptados como morales, pero sí pretende indicar que los usos interesantes de tales conceptos no son morales. Esta posición de Anscombe es de un gran valor metodológico para la filosofía en general y, particularmente, para la filosofía de la moral.

Como han reconocido D. Z. Phillips y H. O. Mounce, una de las lecciones más valiosas de MMPH consiste en mostrar “que no hay ninguna necesidad de apelar a nada más allá de los hechos cuando consideramos qué es lo moralmente importante”.<sup>21</sup> Con lo cual se reconoce explícitamente una tarea y un método para la filosofía moral. Sin embargo, como apunté arriba,

---

<sup>20</sup> Cfr. MMPH, *op. cit.*, p. 8-9.

<sup>21</sup> V. p. 119 de Phillips, D. Z. y H. O. Mounce, *Moral Practices*. London: Routledge & Kegan Paul, 1969.

podemos reconocer que este mismo escepticismo admite una cierta interpretación fáctica para algunos conceptos normativos. Tal vez no sea entonces impropio intentar ajustar el tono y la extensión de este escepticismo y admitir que con base en la petición de no ir más allá de los hechos se abre la posibilidad para una especie de psicología moral. Creo entonces que la mera posibilidad de este *tipo* de discurso moral adm...iría una revisión para el concepto de obligación moral. Por ejemplo, ¿qué tesis moralmente pertinentes se podrían derivar del mero hecho de que haya consensos detrás de las obligaciones morales presentes en códigos de ética profesional?<sup>22</sup>

La alternativa que se abre así consiste en la posibilidad de que la obligación moral no resulte de una inferencia sino que, al igual que los conceptos de decencia, honestidad o justicia, encuentre su camino hacia los hechos a través de la percepción -por parte de los agentes- de ciertas realidades presentes en las situaciones. De acuerdo con esta alternativa, cabría albergar el reconocimiento de que la apreciación de ciertos hechos podría incluir a la propia obligación moral. En otras palabras, en la comprensión de una cierta situación se reconocería una obligación moral, junto con otros hechos brutos, como, tal vez, la condición de ser médico en un hospital, examinar a una paciente, escuchar su reporte de algunos hábitos, etc. Este ejemplo no pretende ser exhaustivo, pero con él pretendo indicar que muchas personas pueden reconocer, como parte de esta situación, la obligación moral de mantener en secreto el contenido de la entrevista con el paciente o tal vez alguna otra, de acuerdo con las particularidades del caso. En conjunto, esta alternativa representa una opción para el examen de la obligación moral, muy semejante a la propuesta por Anscombe para otros conceptos normativos. No obstante, Anscombe parece tener razones de más peso para promover su escepticismo sobre la obligación moral. Después de considerar estas razones pretendo volver al examen de una interpretación de la obligación moral derivada directamente de situaciones como las presentadas en este párrafo.

Me parece que la razón principal para descartar al discurso filosófico sobre la moralidad, desde el punto de vista de MMPh, consiste en que los usos de conceptos como moralmente correcto o moralmente incorrecto u obligación moral sólo parecen tener sentido desde la posición legislativa del marco teísta-legalista o, por lo menos, muy semejante a ella. Cuando se valora una acción como moralmente incorrecta, según el análisis de Anscombe, se estaría ofreciendo un dictamen o un veredicto sobre dicha acción, es decir, se estaría recreando nuevamente el papel del legislador característico de la visión legalista de la ética. "Moralmente inco-

---

<sup>22</sup> V. p. 146 de Mark Platts, *Sobre usos y abusos de la moral. Ética, sida, sociedad*. México: Ed. Paidós-UNAM IIF, 1999.

recto”, nos recuerda Anscombe en *MMPH*, es un término heredero de la noción “ilícito” o de “sobre lo que hay una obligación de no hacer”, los cuales pertenecen a una teoría ética de la ley divina. Así, en esta visión legalista tiene sentido expresar “existe la obligación de no realizar acciones injustas”, porque la obligación viene directamente de la ley divina, tal como las reglas obligan en un juego.<sup>23</sup> Anscombe sostiene que podemos olvidarnos de jugar el papel de legislador y, por lo tanto, del uso de sus instrumentos: los conceptos morales normativos centrales, los mencionados en este párrafo. Sin embargo, creo que podemos encontrar alternativas al escepticismo anscombeano. En lo que sigue me concentro en dos vías distintas para abordar el concepto de obligación moral.

---

<sup>23</sup> *Ibid.* p. 17.

### 3. *Dos respuestas al escepticismo sobre la obligación moral*

#### a. «Evolución» del concepto de obligación moral

Según Anscombe, fuera de la concepción legalista de la ética el concepto de obligación moral sólo tiene fuerza mesmeriana que, de algún modo, se ejerce sobre los agentes desde sus propias determinantes mentales. En otras palabras, el concepto de obligación moral mantiene su poder coercitivo porque sus usuarios de alguna manera siguen recreando el contexto legalista original, a pesar de que la institución de la moralidad no dependa en absoluto de legisladores divinos que orden lo que debe hacerse. Los usuarios de la noción de obligación moral, según MMPH, viven como si detrás de esta noción estuviera un legislador listo para castigarlos por no cumplir con sus deberes. Desde el punto de vista general de MMPH, asegurar que es un deber moral cumplir las promesas o que existe la obligación moral de ayudar a los desvalidos son expresiones cuyo sentido es semejante a decir "salió el sol". Con todo, este análisis general no reconoce los usos específicos que dichas expresiones tienen entre nosotros.

Originalmente una expresión como "salió el sol" correspondió a una visión geocéntrica del mundo, pero su uso, hoy en día, no necesita comprometerse con dicha visión. Para nosotros sólo quiere decir que amaneció. Así, bajo una visión diferente del mundo, esta expresión tiene un uso específico, perfectamente inteligible. Cabe suponer algo semejante para el concepto de obligación moral.

Este concepto se emplea en situaciones concretas y específicas, destacadamente en muchas de las obligaciones características de posiciones laborales, en muchas de las posiciones sociales y en las relaciones interpersonales. En muchos de estos casos es fácil reconocer a las obligaciones morales. Las obligaciones profesionales de un médico o un contador -entre las que hay algunas morales, como la obligación de respetar la confidencialidad de sus pacientes o clientes- por mencionar dos casos interesantes, suelen estar perfectamente detalladas y enlistadas. Así, cuando un contador cumple con sus obligaciones no lo hace acosado por los fantasmas de decretos sobrenaturales.<sup>24</sup> En consecuencia, el análisis de MMPH es correcto al apreciar que la situación de origen del concepto de obligación moral ha desaparecido, pero falla en reconocer que ahora tiene un nuevo sentido. No son pesos muertos, son conceptos activos y presentes en infinidad de situaciones. Creo que este planteamiento por sí mismo invita a consi-

---

<sup>24</sup> Cfr. estas objeciones a MMPH en Peter Strawson, "Social Morality and Individual Ideal", p. 33 de su *Freedom and Resentment and Other Essays*. London: Methuen & Co., 1974.



derar nuevamente a la noción de obligación moral, asumiendo ahora el enfoque no metafísico de la metodología anscombeana.

Creo que caben dos aproximaciones generales al reconocimiento de que la noción de obligación moral, actualmente, ha encontrado un nuevo sentido al ubicarse dentro de situaciones como las presentadas en los párrafos anteriores. Por una parte, la obligación moral parece estrechamente relacionada con la manera en que un agente asume su posición laboral, social o familiar. De alguna manera la obligación moral contribuye a que un agente se perciba como padre de familia, médico, contador o lo que sea el caso. La percepción del conjunto de obligaciones asociadas con la práctica médica o con la paternidad, por citar dos casos notables, contribuyen a que el agente se identifique con el rol social asociadas con dichas prácticas y actúen de acuerdo con los estándares y expectativas morales del caso. Esta relación entre la posición social y la moralidad ha recibido cierta atención de Peter Strawson:

...una posición en una familia da lugar a que surjan ciertas demandas sobre el portador de dicha posición, las cuales son reconocidas tanto por la familia como por grupos más amplios o grupos a los que pertenece la familia. Lo mismo puede decirse de la afiliación a una profesión o incluso de una asociación profesional. Por otra parte, algunas de las demandas de cierta clase o de castas morales reciben poco o ningún reforzamiento ajeno de los grupos sociales más amplios a la cual también pertenecen los miembros de la clase más limitada. [...] Uno de los méritos que debería afirmar de este acercamiento a la moralidad consiste precisamente en que fácilmente da lugar a muchos de los conceptos que habitualmente empleamos, pero que tienden a ser rechazados de la filosofía moral. Así hablamos de ética médica, o del código de honor de una casta militar, o de la moralidad burguesa y de la moralidad de la clase trabajadora. Estas ideas ajustan más fácilmente en una explicación de la moralidad que esencial, o fundamentalmente en alguna medida, las ve como una función de agrupamientos sociales más que de los acercamientos individualistas comunes actualmente.<sup>25</sup>

Las observaciones de Strawson señalan que una tarea teórica sobre las obligaciones morales consiste en explicar la relación entre la obligación moral, los agentes y la posición social. Me parece que, desde este punto de vista, la formación de la identidad de los agentes morales podría derivarse de su posición social y de algunos rasgos morales presentes en ella, como las obligaciones morales. Posiblemente hay lugar aquí para admitir ciertas reservas metodológicas antes de adoptar el metafísico concepto de identidad de una persona, pero creo que parte de lo que puede buscarse con la elucidación del concepto de obligación moral es una comprensión no metafísica del mismo -en la siguiente sección abordo este tema. Otro elemento importante cubierto por las observaciones de Strawson y que, al mismo tiempo, constituye una segunda aproximación general al concepto de obligación moral es la noción de regularidad y, posible-

---

<sup>25</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 33.

mente, la de regla -admitiendo, por ahora, que no toda regularidad implica alguna regla, mientras que toda regla implica alguna regularidad.

Strawson admite que las posiciones sociales, como las presentadas en esta sección, incluyen demandas morales socialmente sancionadas, es decir, en virtud de las conexiones entre agentes morales al interior de una sociedad dada. Al respecto, Strawson afirma que considera que esta conexión constituye una regla, es decir, la generalización de este tipo de demandas.<sup>26</sup> Desde su perspectiva, la relación entre reglas, demandas sociales y moralidad es muy estrecha:

... es una condición de la existencia de cualquier forma de organización social, de cualquier comunidad humana, que cierta expectativa sobre la conducta de sus miembros deba ser satisfecha por completo: que deban ejecutarse, podría decirse, algunos deberes, admitirse algunas obligaciones, observarse algunas reglas. Podemos iniciar localizando aquí a la esfera de la moralidad.<sup>27</sup>

Sin embargo, todavía se tiene que examinar cómo esta explicación sobre la obligación moral es abordada por la filosofía de la moral: ¿se trata de una explicación susceptible de un análisis filosófico adicional interesante? Y, suponiendo que la filosofía de la moral pudiera aportar algo, ¿a qué posición beneficiaría este planteamiento, al cognoscitivismo o al no-cognoscitivismo? Por una parte, la explicación resulta familiar desde la perspectiva moral de David Hume; pero también los realistas podrían sacar provecho de la tesis.

Hume, en efecto, sostuvo que el origen de la obligación moral residía en la convención social; consideró que las virtudes naturales, por ejemplo las encarnadas en los deberes paternos hacia los hijos, no son suficientes para garantizar la vida social. La insuficiencia de estos supuestos deberes "naturales" muestran que el altruismo natural es limitado. La vida social demanda regulaciones sobre la conducta, particularmente sobre el fuerte egoísmo natural. En esta demanda Hume encontró el origen de las reglas que contienen al egoísmo natural humano: "La convención consiste únicamente en un sentimiento general de interés común: todos los miembros de la sociedad se comunican mutuamente este sentimiento, que les induce a regular su conducta mediante ciertas reglas."<sup>28</sup> Las obligaciones morales se derivan, entonces, de este sentimiento de interés común. Para Hume la primera necesidad "moral" de una sociedad es el respeto a la propiedad privada. La primera regla moral convenida consiste entonces en el respeto mutuo de los miembros de una sociedad a sus propiedades. Después, el procedimiento de convención seguido en esta regla se extendió hasta otras reglas morales:

Una vez implantada esta convención concerniente a la abstención de las posesiones ajenas, y cuando ya todo el mundo ha adquirido la estabilidad de sus

---

<sup>26</sup> Cfr. *Ibid.*, p., 34.

<sup>27</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 30.

<sup>28</sup> V. Hume, *op. cit.*, p. 490. [III, II, II].

posiciones, surgen inmediatamente las ideas de justicia e injusticia, como también las de *propiedad, derecho y obligación*.<sup>29</sup>

No hay en la explicación de Hume mucha metafísica y, con algunas modificaciones, es básicamente la misma que la defendida por un no-cognoscitivista contemporáneo, John L. Mackie.

Mackie comparte con Hume la idea de que los agentes morales son básicamente egoístas y que poseen una capacidad muy limitada para la conducta altruista. A pesar de esto tienen que vivir en condiciones sociales, es decir, en organizaciones donde no siempre pueden satisfacer a su antojo sus tendencias egoístas y, además, donde ocasionalmente actúan en beneficio de otros o de todo el grupo social. Así que se requiere de algún medio (por lo menos uno) que sea capaz de restringir los llamados del egoísmo y potenciar el incipiente altruismo de los miembros de una comunidad social. La moralidad es este medio. Mackie considera que en sentido *estricto*:

...una moral es un sistema que define un particular tipo de restricciones sobre la conducta, unas restricciones cuya tarea principal es proteger los intereses de personas distintas al propio agente y que se presentan ante el agente como desafíos para sus inclinaciones naturales o para sus tendencias espontáneas de acción.<sup>30</sup>

En esto consiste el fundamento de las diversas prácticas morales. Además, estas prácticas morales, orientadas en el sentido dicho, son establecidas por medio de acuerdos o convenciones, muchas veces bajo los complejos procedimientos caracterizados por la teoría de los juegos.<sup>31</sup> Este origen, sin embargo, le parece a Mackie que reduce a las prácticas morales a meras quimeras o fantasmas, en particular es así cómo presenta a la obligación moral. Según Mackie los estudios más importantes sobre la obligación moral han mostrado su exacto lugar en la vida práctica:

...el valor práctico de la noción de obligación, el valor de un lazo o ligadura invisible y en realidad ficticio. Y esto se aplica tanto si el lazo se presenta bajo la forma de un requisito general que impulse a mantener cualesquiera acuerdos que uno haga como si adopta el aspecto de varias obligaciones específicas como sucede en el caso del honor militar o de la lealtad a los camaradas o a una organización.<sup>32</sup>

Con esta caracterización Mackie no va mucho más lejos que Anscombe al establecer el origen de la fuerza presente en la obligación moral (Anscombe, en efecto, consideró que la obligación moral sólo tiene fuerza mesmeriana). La tesis final de Mackie al respecto podría presentarse como que no pueden explicarse a las obligaciones morales independientemente de estas necesidades morales de los grupos sociales. Es decir, que tanto para él como para Anscombe la

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 491. [III, II, II].

<sup>30</sup> V. Mackie, *op. cit.*, p. 120-1.

<sup>31</sup> Cfr. *ibid.*, p. 130 y ss.

<sup>32</sup> Cfr. *ibid.*, p. 135.

obligación moral sólo actúa como un instrumento psicológico de control impuesto sobre los individuos en virtud de ciertas demandas sociales. Creo que no es inapropiado caracterizar a estas demandas sencillamente como la restricción sobre las conductas egoístas y la ampliación de las potencialidades altruistas de los agentes. Los cognoscitivistas morales, como decía, también pueden sacar provecho de la tesis de que las obligaciones morales están fuertemente asociadas con ciertas situaciones sociales y que, en consecuencia, cumplen importantes funciones a favor de la vida social.

Al igual que los no-cognoscitivistas, los cognoscitivistas encuentran que ciertas prácticas morales cumplen una importante función social, pero a diferencia de aquellos consideran que algunos aspectos de la vida social invitan a considerar a las prácticas morales como fundamentos de los acuerdos morales específicos. Al parecer, la cuestión del acuerdo o convención de las prácticas morales es insoslayable, pero la explicación de su surgimiento es distinta desde una perspectiva cognoscitivista, desde la que se toma en cuenta la regularidad de los acuerdos y, al mismo tiempo, la capacidad para acordar elementos constantes para situaciones sociales inéditas. Quizá más importante sea la idea de que cualquier tipo de acuerdo necesita de criterios previos sobre qué cuenta como un contenido para él; es decir que un acuerdo con contenidos morales necesita que se establezca con anterioridad a su celebración qué es un contenido moral o, por lo menos, cuáles son los contenidos morales relevantes para la situación que demanda de él -los no-cognoscitivistas cuentan con un recurso para enfrentar esta cuestión en la teoría de los juegos, pero, como se vera en la sección 4.c, se necesita apelar a una visión metafísica del agente moral en la que éste es considerado eminentemente como racionalista. Por lo pronto, los cognoscitivistas pueden contar con una percepción inmediata de estos criterios morales por parte de los agentes racionales. Por ejemplo, en una defensa cognoscitivista de las realidades morales Mark Platts explica que

...los juicios morales son vistos como *fácticamente cognoscitivos*, que presentan tesis acerca del mundo que pueden evaluarse (tal como cualquier otra creencia fáctica) como verdaderas o falsas y cuya verdad o falsedad son objetos posibles del conocimiento humano, tal como cualquier otra tesis fáctica acerca del mundo.<sup>33</sup>

En esta percepción de la verdad de los juicios morales reside la posibilidad de los acuerdos morales particulares, es decir, los acuerdos específicos sobre ciertas normas o ciertas reglas. Los agentes morales pueden acordar entre ellos porque su comprensión de los juicios morales y de las situaciones morales es semejante y cumple la función de un criterio previo al acuerdo específico que importe alcanzar en virtud de tal o cual demanda presente en alguna situación.

---

<sup>33</sup> V. p. 350 de Platts, Mark, *Sendas del significado. Introducción a una filosofía del lenguaje*. (Tr. C. Hidalgo y E. A. Rabossi). México: UNAM-IIF y FCE, 1992.

Así, entonces, puede obtenerse una visión no-metafísica de la obligación moral que de cuenta de estos acuerdos en virtud de un criterio moral previo. Me parece que ésta es la tesis de Platts:

El pensamiento motivante detrás de la referencia a un acuerdo puede ahora ser este: si hay el grado supuesto de acuerdo respecto de las obligaciones morales surgiendo en nuevos casos y circunstancias, esto sugiere que, lejos de ser metafísicamente ininteligible, el concepto de obligación moral presta desde luego el servicio de señalar algunos fenómenos morales mundanos, a pesar de hacerlo de un modo hasta ahora resistente a la comprensión teórica.<sup>34</sup>

Característicamente, el supuesto fuerte sosteniendo a esta explicación es la noción de regularidad. Este grado de acuerdo detrás de las obligaciones morales da cuenta de que los fundamentos de la moralidad son, en efecto, ciertas regularidades codificadas por los agentes para mantener funcionando las diferentes estructuras sociales. En otras palabras, determinadas regularidades de la vida social, característicamente morales, se manifiestan por medio de diferentes expresiones verbales que tienen la función de servir como instrumentos con los cuales los agentes se comprometen a realizar ciertas actividades, asumen responsabilidades o adoptan ciertos puntos de vista sobre diversos aspectos de la vida social -p.e., "eres responsable de la alimentación de tus hijos", "deberías avergonzarte de llegar tarde al trabajo", "es mejor para mi ahorrar", etc. Se trata de una tesis realista precisamente porque las regularidades son previas a sus expresiones verbales morales características, así como porque, desde esta perspectiva, se reconoce que los agentes sencillamente perciben tales regularidades, es decir, las reconocen como parte integrante de las situaciones sociales consideradas por ellos. Estas regularidades morales previas a su expresión verbal, sin embargo, integran las situaciones sociales y, en conjunción con otras instituciones y prácticas, hacen posible a la vida social. Las regularidades morales, en este sentido, son semejantes a instituciones como el parentesco, la educación y el cuidado de los niños o de los jóvenes, la administración de los bienes, etc. Me parece que respecto de estas prácticas nuestro conocimiento y estudio de ellas es relativamente tardío en relación con su surgimiento y presencia en nuestras sociedades.

Los estudios sistemáticos y científicos sobre el parentesco, por ejemplo, sólo fueron posibles hasta el surgimiento de la antropología en el siglo XIX. Tampoco es obvio que nuestros esfuerzos por conocer estas realidades sean correctos ya en sus primeros intentos o incluso en sus últimos. Creo que es en este sentido que Platts sostiene que nuestro conocimiento teórico de las obligaciones morales es todavía insuficiente. Sin duda, creo que hay muchos aspectos de las mismas por identificar y explicar. En la siguiente sección me concentro en la relación entre obligación moral e identidad del agente moral y dejo para la sección cinco una discusión más

---

<sup>34</sup> Cfr. p. 186 de Platts, "Philosophical Scepticism About Moral Obligation", en *Proceedings of the Aristotelian Society*. (Supplementary vol. LXVII, 1993)

detallada del análisis iniciado en esta sección de la relación entre las nociones de regla y de obligación moral.

## b. Obligación moral e identidad práctica.

Christine M. Korsgaard sostiene que la fuente de la normatividad -terreno en el que se ubican las obligaciones morales- reside en la identidad práctica. Por esta noción entiende:

...una descripción según la cual uno mismo se valora, una descripción según la cual uno le encuentra sentido a la vida y considera que sus acciones merecen emprenderse. [...] La identidad práctica es un asunto complejo y para la persona común habrá una mescolanza (*sic*) de tales concepciones.<sup>35</sup>

De este conjunto de creencias y concepciones se originan, en general, las normas y obligaciones que rigen la conducta de los seres humanos: "Uno es un ser humano, mujer u hombre, seguidor de cierta religión, miembro de un grupo étnico, miembro de cierta profesión, pareja o amigo de alguien, etc., y todas estas identidades dan lugar a razones y obligaciones."<sup>36</sup> Korsgaard sostiene que podemos reconocer esta relación entre obligaciones e identidad en los usos habituales donde expresamos nuestras ideas sobre las obligaciones y las normas apropiadas de conducta para una situación dada. El siguiente pasaje da cuenta de esto:

Hace un siglo, un europeo podía conminar a otro a que llevara una conducta civilizada diciéndole que actuara como un cristiano. En muchos círculos sigue exhortándose a los hombres a ser valientes con el imperativo "¡Sé un hombre!" Desde luego, algunos deberes más claramente relacionados con las funciones sociales se hacen cumplir de esta manera. "Un psiquiatra no vulnera la confianza de sus pacientes." Aquí no se necesita ningún "debe" porque la normatividad es intrínseca a la función social; sin embargo, no sólo en lo referente a las funciones sociales la idea de la obligación invoca la idea de la identidad práctica. Piénsese en la asombrosa pero poco conocida expresión "Si hiciera eso no podría vivir en paz conmigo mismo [no podría tolerarme]." A todas luces hay aquí dos yos: yo y aquel con el que tengo que vivir así que no debo fallar. O piénsese en la queja contra la persona que ignora sus obligaciones: "Pero, ¿quién te crees que eres?"<sup>37</sup>

Se pueden derivar algunas consecuencias interesantes de este pasaje. Creo que, particularmente, vale la pena enfocar la relación entre aquellos estratos de la identidad práctica a los que los agentes conceden más importancia y las obligaciones que desprenden de ellas. Por supuesto, no es evidente cómo estas normas y obligaciones dan lugar a la forma más específica de la obligación moral. Si bien se deja ver ya la estrategia argumentativa seguida por Christine Korsgaard, es necesario señalar explícitamente el camino hasta la obligación moral. Por ahora es

---

<sup>35</sup> V. p. 130 de Christine M. Korsgaard, *Las fuentes de la normatividad*. (Tr. L. Lecuona y L. E. Manríquez). México: UNAM-IIF, 2000.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

necesario reconocer que no es obvio hasta aquí que haya lugar en los estratos profundos de su noción de identidad práctica para las obligaciones morales. En efecto, toda persona mantiene ciertas concepciones de sí misma que le parece más importante que otras. Y es fácil observar que estas diferencias son más chocantes desde un punto de vista más amplio, p.e., cuando enfocamos las relaciones entre culturas o épocas y las formas de vida particulares a ellas.

Muchas mexicanas seguramente tendrían menos reparos en abandonar su camiseta de los «pumas» que la “camiseta” de su trabajo o de mamá -también podría ser justo al contrario. La mayoría de las mujeres mexicanas de hoy en día no son las mujeres sumisas y abnegadas de hace unas décadas (aunque los machos mexicanos no parezcan haberlo notado). Estratos importantes de la identidad práctica se transforman y, de acuerdo con la tesis de Korsgaard, al hacerlo propician transformaciones en los conceptos correspondientes de lo bueno y lo correcto. La mayoría de las mujeres de hoy en día en México no ven ningún problema en tener una profesión y ser económicamente independientes; pero hace unas décadas esto era percibido como algo exótico y accesorio a las “necesidades” de una mujer de su hogar. Con todo, Christine Korsgaard encuentra que la alternativa moral para este relativismo generado en las identidades prácticas individuales se encuentra en los ideales universales de “la moralidad de la Ilustración”, particularmente en argumentos de Hume y Kant.

La tesis importante que Korsgaard deriva de dichos argumentos se puede presentar como sigue: cuando la identidad práctica e individual se identifica con la humanidad -en lugar de con una cultura particular o una determinada posición social- entonces la fuente misma de la normatividad residirá necesariamente en creencias universales, dado que el propio concepto de humanidad es universal o general. En otras palabras, la identidad personal será así, desde el propio punto de vista del sujeto, percibida como una instancia completa de la humanidad. En el reconocimiento de este punto de vista Christine Korsgaard cree encontrar una respuesta al problema que el relativismo plantea a la moralidad:

La afirmación básica a este respecto sería que para nosotros es mejor concebimos a nosotros mismos, y más fundamentalmente valoramos a nosotros mismos, tan sólo como seres humanos que, por ejemplo, como hombres o mujeres, como miembros de ciertas religiones o grupos étnicos, o como poseedores de ciertos talentos. O al menos es mejor si estas otras concepciones están regidas por un valor que uno se atribuya en tanto simplemente humano, como miembro del partido de la humanidad.<sup>38</sup>

El fundador del Partido de la Humanidad es el propio Hume: “En la cumbre de la Ilustración, Hume sostuvo que ser virtuoso consiste en concebirse a uno mismo como miembro del «partido

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 150.

de la humanidad, en contra del vicio y el desorden, su enemigo común».<sup>39</sup> Otra fuente importante de la misma idea de la humanidad como núcleo de la identidad práctica la rastrea Korsgaard hasta lo que llama el argumento de Kant a favor de la "Fórmula de la Humanidad". Esta fórmula consiste en la siguiente declaración de Kant:

... estamos discutiendo leyes objetivas prácticas y consecuentemente la relación de una voluntad consigo mismo como determinada solamente por la razón. [...] La voluntad se concibe como el poder de determinarse a sí mismo a actuar *de acuerdo con la idea de ciertas leyes*. Y tal poder sólo puede encontrarse en los seres racionales.<sup>40</sup>

Así, lo que en Hume es una adscripción al Partido de la Humanidad en Kant equivale a una membresía del club de los seres racionales. Así Christine Korsgaard ha reunido estas condiciones para arribar a dos afirmaciones importantes: 1. La fuente de la normatividad *en general* reside en la identidad práctica de cada individuo y 2. La fuente de la normatividad moral, *en particular*, reside en la identificación de la identidad práctica con la humanidad. Pero esto último, por supuesto, no supone una relación necesaria: ni cada individuo tiene que identificarse con la humanidad ni la identidad del individuo puede reducirse por completo a la identidad moral. Sin embargo, Korsgaard considera que eventualmente se dan ciertos hechos que hacen *necesaria* a la moralidad como condición de posibilidad de la identidad práctica. Según ella esta afirmación se deriva del siguiente argumento trascendental.

En un argumento trascendental se trata de establecer la necesidad de una cierta condición de la experiencia, del lenguaje o del conocimiento con base o bien en la presentación de un hecho indudable o bien en alguna verdad incontrovertible. En el argumento de Christine Korsgaard se trata de establecer la condición necesaria de la normatividad moral sobre un hecho indudable. En este sentido no es un argumento trascendental típico, porque ella no pretende derivar un enunciado de alguno de los tres temas mencionados arriba; sin embargo, este esquema de argumentación es característico de Kant y Christine Korsgaard quiere proponer un argumento que además de cuenta de su filiación con el filósofo de Königsberg. Ahora bien, su argumento trascendental pretende explicar el hecho de que hay acción racional. Sabemos que esta acción existe, de modo que es posible, pero, ¿cómo es posible? La respuesta de Korsgaard es "que la acción racional es posible solo si los seres humanos consideran valiosa su propia humanidad".<sup>41</sup> Evidentemente, su conclusión es un enunciado necesario. Pero esta formulación por sí misma no puede sostener a la normatividad moral; ésta, en el argumento de

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>40</sup> Cfr. Kant, *op. cit.* p. 427-8 [de la edición alemana]. La traducción es mía.

<sup>41</sup> Korsgaard, *op. cit.*, p. 157.



Korsgaard, proviene del imperativo categórico de Kant. Una presentación completa de su argumento trascendental, si bien de manera esquemática, sería entonces como sigue:

La acción racional existe.

Si los seres humanos no consideraran valiosa su propia humanidad y la directriz universal sobre lo correcto contenida en el imperativo categórico, entonces no existiría la acción racional.

*Por lo tanto*

Es necesario que los seres humanos consideren valiosa su propia humanidad y la directriz universal sobre lo correcto contenida en el imperativo categórico.

El primer enunciado no representa mayor problema. Su formulación es casi descaradamente clara y es una presentación correcta de un tipo de hecho general que es bastante familiar como para ameritar mayores presentaciones. Podrá haber alguna reticencia para aceptar el concepto de acción racional, pero en todo caso se tratará de una petición sobre la inteligibilidad del concepto de racionalidad, no respecto de si de hecho hay tal tipo de acción, por lo que creo que no es necesario detenerse más en este enunciado. La segunda premisa requiere de más desarrollo.

La primera idea, "que los seres humanos consideran valiosa su propia humanidad", equivale a aceptar que a los seres humanos no nos da todo igual, que tenemos preferencias y que al satisfacerlas, en general, procuramos hacerle justicia a la idea que tenemos de nosotros mismos y de nuestra valía. La segunda idea es más compleja y demanda un compromiso teórico específico: suscribir el imperativo categórico kantiano.

Christine Korsgaard quiere insistir en la identificación de la identidad práctica con la humanidad para establecer la fundamentación de las normas morales, particularmente la obligación moral. La acción racional, como se ha establecido en la cita anterior de Kant, depende directamente de una cierta comprensión del principio de autonomía. Lo que mueve a actuar al agente kantiano es un cierto poder -la voluntad- que es una autodeterminación a actuar de acuerdo con la idea de ciertas leyes, las cuales, desde esta perspectiva, no pueden sino reducirse al imperativo categórico, bajo cualquiera de sus formas. Ahora bien, el imperativo categórico le aporta al agente una directriz absoluta con la que enfrentar situaciones que le demandan hacer una elección y tomar una decisión. El agente ahora, pertrechado con el imperativo categórico, está en condiciones de enfrentar eficazmente tal demanda y resolverla mediante una decisión racional. Christine Korsgaard sostiene que tales demandas surgen directamente de la facultad reflexiva de la conciencia humana, que constantemente nos plantea problemas normativos, es decir, que nos confronta con elecciones y decisiones que tenemos que tomar sobre nuestras creencias sobre lo correcto, lo bueno, etc. En efecto, sin cesar cada agente tiene que tomar decisiones y elegir entre diferentes opciones. Lo que le aporta el imperativo categórico es

una concepción general de lo correcto -que abarca a la humanidad entera- y es esto precisamente lo que valora el agente.

Al valorar el papel del imperativo categórico como directriz general para la conciencia reflexiva, el agente *valora* al mismo tiempo la extensión formal del mismo: la idea de humanidad contenida en él. Además, el agente parece que no puede valorar esto sin, *necesariamente*, valorar su propia individualidad humana -desde su punto de vista (el *único* accesible a él, por supuesto), se percibe como el depositario absoluto de la idea de humanidad. Me parece que llegado a este punto el agente *percibe* que es *responsable* de cumplir, en general, con las demandas del imperativo categórico, pero creo que para hacer inteligible este salto es preciso mantener presente que esta segunda premisa constituye una conjunción.

Del primer enunciado se obtiene la idea de que el agente actúa de acuerdo con la idea que tiene de sí mismo y de su valla, mientras que del segundo se deriva que la idea de sí mismo coincide plenamente -según Kant y Korsgaard- con la idea de la humanidad que tiene el mismo agente. Inevitablemente al satisfacer sus preferencias el agente cumple con las demandas de la humanidad. Me parece que una consecuencia interesante de esto, además de la derivada por Christine Korsgaard, es que no tiene importancia qué forma adopta el imperativo categórico seguido por el agente como directiva. Creo que lo único que importa considerar es esta idea de la humanidad en cuanto tal. Un agente que ha llegado tan lejos en sus empatías con el género humano parece que tendría que actuar de acuerdo con principios universales, con normas que considera correctas en todos los casos y que por esto encarnaría un tipo de *fundamentalista moral*. Incluso cuando semejante criatura pudiera detestar profundamente a la humanidad.

Supongo que bajo ciertas descripciones un misántropo podría verse como un tipo de *fundamentalista moral*: como una persona que actúa sólo bajo un principio moral fijo o bajo un número muy reducido de principios morales, ninguno de los cuales contendría la noción de procurar el bien de la humanidad, ni en general ni en la particularidad de su propia humanidad. Ahora bien, si este caso es efectivamente plausible y dado que su descripción no contradice en absoluto al primer enunciado de la segunda premisa del argumento trascendental de Christine Korsgaard, parece entonces que bajo esta comprensión de la segunda premisa la conclusión se sigue sosteniendo, pero ahora agregando el siguiente ajuste: Es necesario que los seres humanos consideren valiosa su propia humanidad y la directriz universal sobre lo correcto contenida en su *idea de humanidad*. Pero esta reformulación, teniendo en el mismo cuarto al misántropo, no resulta nada cómoda. Quizá se pueda objetar que esta comprensión general de la premisa dos no constituye una interpretación correcta del imperativo categórico kantiano.

En efecto, si se confronta esta comprensión con la formulación literal del imperativo, "obra de tal modo que la máxima de tu voluntad siempre pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal", parecería entonces que el misántropo no puede ofrecernos un buen modelo de interpretación: su deseo de que la humanidad desaparezca también lo incluye y entonces, si es coherente con la norma que adopta, estaría aprobando su propia aniquilación. Pero ocasionalmente el misántropo y el cínico coinciden en un mismo cuerpo. ¿Por qué no podría un misántropo-cínico proceder con la máxima indiferencia hacia la humanidad y al mismo tiempo admitir que también a él podrían borrarlo del mapa o que al menos le es perfectamente igual seguir que no seguir? Después de todo considerar valiosa a la propia humanidad no implica que se la deba considerar *muy* valiosa, además hay valores negativos: el misántropo-cínico podría considerar tan valiosa su vida como cinco corcholatas o una deuda con la mafia local. Y podría suponer que esta valoración incluye a la humanidad entera. Posiblemente esta interpretación no sea del todo incompatible con el imperativo categórico mismo,<sup>42</sup> pero por ahora quiero concentrar mi atención sólo en la premisa dos del argumento trascendental de Christine Korsgaard.

Creo que la defensa más plausible a favor de la interpretación que presento descansa en el primer enunciado de la premisa dos, es decir, la idea de que el agente actúa de acuerdo con la idea que tiene de sí mismo y de su valía. Así que más allá de si el misántropo-cínico es o no compatible con el imperativo categórico (me parece que no es fácil descartar esta posibilidad), lo decisivo es que este primer enunciado permite que el misántropo-cínico entre a la fiesta. Es decir, en la premisa dos de Korsgaard no se trata sólo del imperativo categórico, sino, además, de esta idea que el agente tiene de sí mismo y de su valor. Hasta donde puedo apreciar no hay nada esencialmente irracional en la forma en que el misántropo-cínico interpreta al imperativo categórico, de acuerdo precisamente en la idea que tiene de sí mismo como miembro de *cierto* partido de la humanidad: el de los misántropos. De modo que, entonces, en su aspecto formal el imperativo categórico incluido en la conjunción de la premisa dos parece compatible con la inquietante racionalidad del misántropo-cínico. La dificultad reside en que el argumento de Christine Korsgaard es compatible con una comprensión de la moralidad descon-

---

<sup>42</sup> Ralph Walker muestra que el argumento de Kant para responder al suicida o al mentiroso no ofrece una respuesta plausible. En ambos casos Walker cree el argumento de Kant no es suficiente para probar que hay una incoherencia al adoptar una máxima como buscar la muerte por amor propio o mentir para sacar provecho. De acuerdo con él, para que pudiera funcionar el argumento de Kant se necesitaría que el agente sostuviera simultáneamente dos ideas universales incompatibles, por ejemplo, preferir la mayor felicidad posible y buscar realizar una acción que en general no conduce a la felicidad, por ejemplo el suicidio. V. especialmente p. 46 y 47 de Ralph Walker, *Kant. Kant y la ley moral*, (Tr. A. Lema H.) Bogotá: Ed. Norma, 1999.

certante: supongo que la radicalidad del misántropo-clínico no hace plausible a una ética que lo tenga como modelo a seguir. Creo que la ética debería intentar dar respuesta a la postura o actitud encarnada por el misántropo-clínico: no se trata simplemente de suscribir cualquier valor respecto de nuestras acciones y bienes, se trata además de suscribir los valores *apropiados*. Quiero dejar aquí esta línea de análisis sobre la premisa dos del argumento trascendental de Christine Korsgaard. Ahora me propongo abordar la posibilidad de contar con una premisa dos diferente que permitiera explicar el hecho de la acción racional. Es obvio que si tal alternativa es plausible entonces la conclusión del argumento de Korsgaard no resulta necesaria. Sin embargo, creo que es preciso aclarar en alguna medida la noción de plausibilidad en relación con un argumento trascendental.<sup>43</sup>

Bajo esta comprensión de la ética, donde la cuestión parece ser explicar con base en una idea general una realidad ética importante, los requisitos de plausibilidad se dirigen a esta noción de explicación general. Se pretende que esta explicación tenga además un carácter necesario, es decir, que se exprese bajo la forma de una verdad *a priori*. El encanto de los argumentos trascendentales reside, en efecto, en la certeza apodíctica que ofrecen a favor de la explicación de una realidad que nos interesa, en este caso la acción racional. Asumiendo este requisito, entonces, es claro que una buena explicación de la acción racional no puede ser ni dios ni la ley divina. No podemos tener certeza apodíctica a favor de ninguna comprensión de estos conceptos. Es decir, no cabe explicar a la acción racional con base en nuestras ideas sobre los designios o diseños divinos. Sin embargo, si lo que interesa por ahora es explicar a la acción racional es evidente que el primer enunciado de la conjunción de la segunda premisa es suficiente para lograrlo.

En efecto, el sentido del primer enunciado, que los seres humanos consideran valiosa su propia humanidad, equivale a decir que los seres humanos, con base en la idea que tienen de sí mismos y del valor otorgado a esta idea, hacen diferencias respecto de lo que eligen. La diferencia a favor de alguna u otra alternativa muchas veces estará dirigida por deliberaciones racionales. No tiene que ser siempre así -ni siquiera de manera preponderante- pero si algunas veces es así entonces esto es suficiente para asegurar que *hay* conducta racional. Me parece que esta explicación trascendental es suficiente para establecer el punto en cuestión. Con todo, no funciona para el argumento de Korsgaard, porque con ella no se establece en absoluto la moralidad de las preferencias y, por lo tanto, no se establece la fuente de la normatividad *moral*.

---

<sup>43</sup> En relación precisamente con la valoración de este tipo de premisas en los argumentos trascendentales Isabel Cabrera plantea que el problema consistió en "¿cómo distinguir condiciones de posibilidad de meras explicaciones plausibles?", en su introducción a su compilación *Argumentos trascendentales*. México: UNAM-IIF, 1999. V. p. 15.

Tener preferencias y satisfacerlas racionalmente no implica moralidad. Podría ser eficiente o egoísta más claramente que moral, en virtud de la suposición de que en la elección moral está presente un factor altruista o, al menos, no centrado directamente sobre los propios intereses del agente. De modo que si el agente actúa, como señala la tesis de Christine Korsgaard, de acuerdo con la idea que tiene de sí mismo (aunque esta idea coincida con una cierta idea de la humanidad) es muy factible que sus directrices racionales para tomar decisiones estén directamente en función de tal idea de sí mismo y que procure entonces actuar con la máxima eficiencia para conseguir satisfacer *sus* preferencias. No es obvio cómo se puede derivar de aquí la acción con sentido moral y por lo visto parece que la ruta a través del imperativo categórico no está libre de obstáculos. Pero entonces no hemos ido muy lejos en la explicación sobre la normatividad moral.

Hasta aquí se cuenta con una buena explicación sobre el origen de la normatividad, pero al parecer esta explicación no da lugar necesariamente a la normatividad moral. Sin embargo, tal como se asentó en la sección anterior, parece innegable que *hay* obligaciones morales, asociadas a posiciones sociales o presentes en instituciones humanas como la familia, la educación, etc. El examen de la noción de obligación moral, ahora, creo que puede continuar por el siguiente camino: las obligaciones morales surgen en determinadas posiciones sociales, *independientemente* de los individuos particulares que las ocupan. La tesis no implica que determinados individuos puedan influir en las determinaciones sobre la conducta contenidas en alguna obligación moral y que, a la larga, dicha obligación moral «evolucione» de acuerdo con esta influencia. Pero sí implica que la comprensión práctica de un individuo dado, al menos como entiende esta noción Christine Korsgaard, no es suficiente para explicar el origen de la obligación moral. Incluso si se acepta que la identidad práctica es la fuente de la normatividad y se admite que contiene normas morales, creo que sólo podría aceptarse que el origen de éstas es heterónomo al individuo, es decir, que el individuo las acepta en la medida en que acepta ocupar alguna posición social o seguir las reglas de una cierta institución humana. Pero, ¿realmente no hay lugar para una explicación de la obligación moral que descansa en la autonomía del agente? Creo que tampoco es cómodo aceptar una respuesta positiva para esta pregunta.

#### 4. Realidad de las obligaciones morales

El concepto 'ordenar una comida en un restaurante' suscita dificultades de comprensión semejantes a los presentes en ciertos usos de las nociones de 'deber' o de 'adquirir una obligación'. Bajo la perspectiva de MMPH la explicación para 'ordenar una comida' en un restaurante depende de la noción de "hechos brutos". Esta es una noción oscura en el trabajo mencionado, sin embargo, se puede precisar del siguiente modo:

...un hecho empírico bruto es el carácter irreflexivo del uso del lenguaje natural. Las personas sencillamente dicen cosas, en general, sin desarrollar qué es lo que están diciendo y cómo es que lo dicen; los otros, y ellas por sí mismas, simplemente comprenden lo que se ha dicho sin, en general, desarrollar lo que se ha dicho ni cómo se ha dicho. La competencia lingüística ordinaria es mostrada por la apropiada (irreflexivamente apropiada) conducta verbal y por la apropiada (irreflexivamente apropiada) respuesta, verbal o no-verbal, a la conducta de otros.<sup>44</sup>

Un conjunto de hechos brutos que podemos reconocer asociados con la noción de 'ordenar una comida en un restaurante' puede ser el siguiente: "Sostener un menú", "llamar a un mesero", "indicar a un mesero leyéndole algunos de los nombres del menú" y, por supuesto, las respuestas apropiadas del mesero: "tomar una orden", "preguntar qué se va a beber", "poner en la mesa lo que corresponde a lo solicitado", etc. Supongamos, por ahora, que *usualmente* este conjunto es necesario y suficiente para que se establezca la norma ordenar una comida en el contexto de comer en un restaurante. Esta norma, así como la obligación que genera, tiene peculiaridades lógicas que vale la pena elucidar.

Creo que la norma posee al menos tres rasgos que vale la pena examinar. Primero, la obligación presente no es una obligación moral. Segundo, no es obvio qué tipo de relación hay entre la norma y un cierto conjunto de hechos brutos. Tercero, se trata de una norma *prima facie*. (En la sección 6 examino este aspecto).

En primer lugar, la obligación presente no es moral, aunque es una obligación laboral o profesional. Esta obligación es una instancia del concepto de deber o de necesidad (que tampoco se refiere a la necesidad lógica), cuyas propiedades son las mismas que en las expresiones: las peceras tienen que oxigenarse o las peceras deben oxigenarse.

En segundo lugar, no es obvio cuál pueda ser la relación entre las condiciones fácticas y alguna norma dada. Me parece que básicamente hay dos formas de entender esta relación: 1. O la norma forma parte del conjunto de factores de la situación, de tal manera que cabría percibirlo como un factor más o 2. La norma se deriva del conjunto de factores que integran a la si-

---

<sup>44</sup> Cfr. Mark Platts, *Reference, Truth and Reality. Essays on the Philosophy of Language*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1980, v. p. 9 de la "introducción".

tuación, pero estaría fuera de ella, posiblemente como un estado más del propio agente que la considera. Ésta es la tesis de Anscombe en MMPH. Para ella, este proceso explica la transición de "es" a "debe". En el primero de estos disyuntos la norma estaría alojada en una determinada circunstancia, a la par con hechos como las peceras contienen agua y peces, los peces respiran el oxígeno del agua y éste se agota después de un tiempo, etc. Se podría expresar esta circunstancia como una conjunción, donde la norma sería uno más de los enunciados de la conjunción. Respecto de la perspectiva anscombeana la tarea consiste en caracterizar la inferencia de la que se deriva la norma. A pesar de que hay problemas interesantes en cada presentación de la relación de la norma y los hechos con los que se asocia, creo que bajo condiciones diferentes ambas comprensiones son correctas. Me parece que algunas veces las normas están presentes en ciertos contextos, mientras que otras veces es necesario realizar un cierto proceso inferencial para determinarlas. Tal vez haya dificultades para identificar la situación concreta para cada interpretación de las normas, pero creo que la principal dificultad estriba en determinar la importancia de esta discusión.

Me parece que una revisión de esta discusión aportaría algo interesante sobre la realidad de los conceptos morales y, particularmente, de la realidad de las normas morales. Si es correcto que las normas pueden ser tanto derivaciones de procesos inferenciales como enunciados que en conjunción presentan alguna situación y que ambas presentaciones son fundamentalmente correctas, entonces esto sugiere que podría ampliarse la teoría del realismo moral. La teoría tendría que incluir una cierta teoría de la argumentación, la cual establecería los criterios para validar ciertas inferencias, aquellas de las que se derivarían normas morales. Pero como al mismo tiempo esta cuestión atañe a ciertas acciones -precisamente las ordenadas por las normas derivadas- la ampliación afecta también a las concepciones sobre el razonamiento práctico. Es necesario entonces desarrollar los elementos de dicho proceso inferencial.

Usualmente se acepta que la forma del razonamiento práctico es la de un silogismo, donde la premisa mayor expresa un principio o norma general. La premisa menor contiene el reconocimiento de una situación particular y, tal como señaló el propio Aristóteles, la conclusión se refiere a una acción particular. Según esta comprensión, la inferencia del razonamiento práctico es, entonces, deductiva. Hay muchas dificultades de comprensión en torno a este proceso, pero sólo quiero detenerme en dos consideraciones generales. La primera es sobre la ubicación de este tipo de razonamientos: creo que fuera de la esfera de la teoría no tienen aplicación alguna. En la vida cotidiana la posibilidad misma del tipo de deliberación que presupone un silogismo de esta naturaleza choca de entrada con la cuestión de qué podría estar buscando un agente que reuniera ciertas condiciones para derivar luego una norma. Así que la segunda ob-

jección que deseo plantear es que este tipo de razonamiento es trivial, dado que la búsqueda de las premisas misma presupone ya la norma, de otro modo sería por completo ininteligible. De antemano el agente tiene que saber qué premissas son las adecuadas para concluir la norma que necesita, por lo que él sabría ya que norma busca... Sin embargo, creo que es necesario contar con esquemas inferenciales que en la teoría moral permitan modelar el proceso de toma de decisiones. ¿Cuándo es necesaria la inferencia en la moral? Me parece que hay básicamente dos situaciones generales. La primera, en relación con el establecimiento de normas y, la segunda, como un proceso para resolver conflictos entre obligaciones (esta última da lugar a las consideraciones sobre las obligaciones *prima facie*). Voy a considerar ahora el primer caso.

Se puede ampliar la forma del razonamiento práctico tradicional para que otras formas de inferencia deductiva puedan capturar los procesos inferenciales por medio de los cuales establecemos normas. También se podrían buscar otro tipo de inferencias. Creo que la decisión depende de cómo se logren caracterizar los procesos naturales de razonamiento práctico y, entonces, determinar su mejor expresión lógica. Me parece que una visión completa del razonamiento práctico debe ocuparse de ambos aspectos. Anscombe, como he dicho, sostiene una ampliación del primer procedimiento. Creo que todavía se puede ir más lejos y es lo que voy a intentar en las siguientes secciones.

### **a. Derivación lógica de enunciados normativos**

Se puede ver el análisis de Anscombe de los enunciados con conceptos normativos como un intento de ampliar la comprensión de "verdad" sostenida por Hume, de tal manera que incluya ciertos usos de conceptos normativos. El análisis de Anscombe no se limita a aceptar que la verdad sea o una relación de ideas de la forma  $3^2 = 9$  o una cuestión de hechos. Así, el reporte de los hechos: "tomé el menú, le indiqué al mesero mis platillos, después me trajo la cuenta y le entregué x cantidad de dinero", podría ser verdadero (todo depende de los hechos). Pero incluso si tal reporte fuera verdadero desde la comprensión humeana no podría aceptarse que también sea verdadero el enunciado "ordené una comida en el restaurante" como otro enunciado asociado con tal descripción. ¿Dónde está, preguntaría un humeano tradicional, el hecho que corresponde a "ordené"? Sin embargo, con la ampliación que propone Elizabeth Anscombe se hace lugar para una interpretación complementaria que permite asegurar, bajo las condiciones apropiadas, que dicho enunciado es efectivamente verdadero.

Arriba indiqué que la noción "ordenar una comida..." está inscrita en la práctica general "comer en un restaurante", a la par que con el uso de determinadas instituciones (restaurante, mesero, lenguaje, etc) y los enunciados presentados aquí. De modo que apelar a estos usos,



tanto de las instituciones como de ciertos enunciados, equivale a indicar las condiciones que hacen verdadero el enunciado "ordenar una comida". Algo semejante sucede con "se necesitan calor y presión abundantes para que el carbono cristalice con la estructura del diamante". En estos casos es claro que tenemos enunciados con conceptos valorativos cumpliendo una función descriptiva y contamos con un recurso -apelar a una situación- que permite interpretarlos como verdaderos. Sin embargo, según el análisis de Anscombe este recurso no está disponible para conceptos como 'debe' en sentido moral, 'tiene que' (o también "es necesario que") en algún supuesto sentido moral, así como "tengo la obligación de". Voy a considerar ahora los dos últimos.

El enunciado "es necesario que le diga a A la verdad sobre z" es una instancia más o menos común de necesidad en sentido moral -como instancia plausible de nociones morales como honestidad, solidaridad, respeto, etc. No es preciso esclarecer z: puede referirse a cualquier cosa vinculada, tal vez, con un robo, un hijo, una herencia, una mentira, etc. Lo que interesa ahora es decidir cómo podríamos, con base en la elaboración de situación definida, interpretar adecuadamente como verdaderos a tales enunciados. El conjunto de descripciones generales que integrarían tal situación podría ser: "A ignora z", "Todavía nadie le dice nada a A sobre z", "A no está al tanto de lo que paso con z", "Tú sabes algo sobre z que A ignora". Como se aprecia, nada de esto hace inteligible el sentido de "es necesario que". El análisis de MMPH se detiene aquí. Pero con esto sólo se ha conseguido ir un poco más lejos que el propio Hume. Sin embargo, nuevamente podemos ampliar las condiciones que integran a la situación donde se presenta el uso del concepto de necesidad incluyendo una cláusula sobre el *bien* del agente en quien recae el uso de dicha noción. No viola esto el análisis de Anscombe porque, finalmente, hacer esto equivale a promover la importante enseñanza metodológica de MMPH.

La construcción del contexto adecuado se complementa con aquellas situaciones, donde, por ejemplo, z apunta directamente a algún bien o interés de A. La verdad de los enunciados en cuestión surge por sí misma, por decirlo así, en virtud de que se requiere reconocer la presencia de tal bien o interés en A, gracias a esto no se trata de una construcción arbitraria de la verdad de tales enunciados. Tal vez fundada en esta condición o cláusula sea posible introducir el sentido moral que interesa ahora rescatar y que MMPH parece dejar fuera. Voy a argumentar que al realizarse esta ampliación se hace posible interpretar como verdaderos a los enunciados con "es necesario que..." o "tengo que..." los cuales tienen un determinado sentido moral y que, por supuesto, sean verdaderos. (Insisto que para el análisis no extendido de MMPH cualquiera de estos enunciados sencillamente no es significativo). Por supuesto, esta afirmación no es general y en muchos casos todavía será relevante apelar a la noción de *prima*

*facie* discutida en la sección 6. En este punto se podría objetar que en MMPH se discute y rechaza una alternativa para lograr una derivación como la buscada aquí, es decir, aquella donde con base en un conjunto de condiciones fácticas (o hechos brutos) podríamos derivar la verdad de un enunciado moral prescriptivo con el modal “es necesario que” o “tienes que”.

Al respecto, Anscombe considera la posibilidad de que la verdad de tales enunciados podría inferirse de otro enunciado moral.<sup>45</sup> Sin embargo, esta alternativa resulta inaceptable, según el argumento ofrecido en MMPH, debido a que tal inferencia sólo podría efectuarse de un predicado moral real, no de un predicado de juguete (*dummy*). EN MMPH, sólo se admite un esquema inferencial que recuerda demasiado a los silogismos, donde el concepto normativo tendría la posición de término mayor. Bajo este esquema se comprende entonces cómo se puede concebir que tales conceptos sean predicados de juguete. Anscombe parece estar pensando en inferencias como la siguiente: “Las promesas son expresiones lingüísticas. Omar hizo una promesa, por lo tanto, Omar hizo una expresión lingüística”, donde hay una inferencia correcta y, además, si las premisas fueran verdaderas (particularmente la menor), la inferencia sería válida. Ahora bien, la siguiente inferencia, aunque comparte la misma estructura que la anterior, no es en absoluto correcta: “Las promesas deben cumplirse. Omar hizo una promesa, por lo tanto, Omar debe cumplir [su promesa]”. La razón de esto es que, en efecto, la premisa mayor es falsa: No se puede establecer cómo podría llegar a constituir un deber real -dado que hay infinidad de disculpas para ella. El predicado de esta premisa, en efecto, es un juguete: “...deben cumplirse” es una expresión ambigua y, en la medida en que constituye un predicado general, sólo podría estar presente en enunciados falsos. De modo que la inferencia no se sostiene. Por esta razón la derivación de enunciados morales prescriptivos no podría ser correcta. Anscombe rechaza de este modo la derivación de enunciados con “debe” de enunciados con “es”. Por lo demás, el rechazo de Anscombe cae exclusivamente sobre los usos en los que esperamos que “debe” tenga algún sentido moral, supongo que predominantemente prescriptivo y, al mismo tiempo, insiste en señalar que el único sentido de tales enunciados reside en su fuerza mesmeriana: no son inteligibles de otro modo que no sea como herederos de una vieja concepción legalista de la ética y, dado que no encuentran ahora su lugar lógico, no podrían ser verdaderos. Pero este análisis puede enmendarse.

---

<sup>45</sup> Anscombe discute esto en términos de “deber” (*ought*), pero es fácil notar que se trata de la misma discusión. En efecto, en la p. 8 de MMPH dice: “...ought ...could be inferred from other “morally ought” sentences: but that cannot be true».

## b. Condiciones fácticas y derivación de normas morales.

...it was evident that she had seen numbers of officers in her day, that she was in no humour for them now, and if she invited them to her house and apologized for not doing more, it was only because her breeding and position in society required it of her.

Chéjov, "The Kiss"

En MMPH Anscombe ofrece también una comprensión del modal de necesidad que se apoya fundamentalmente en el término cuasi-aristotélico de 'florecimiento'. Esta comprensión del modal de necesidad puede extenderse de tal modo que cubra al bien moral y, además, que pueda ser así inteligible como un enunciado verdadero. Philippa Foot, siguiendo muy de cerca los textos de Anscombe, propone precisamente esta interpretación complementaria, la cual sigo en varios de sus puntos.<sup>46</sup> Por otra parte, como también Philippa Foot reconoce, en trabajos posteriores a MMPH Anscombe ofrece una visión del modal de necesidad donde éste es interpretado incluso en enunciados morales calificados como verdaderos. No obstante, respecto de este tema la diferencia importante entre Anscombe y Philippa Foot consiste en que para la primera estos enunciados son verdaderos como un tipo de enunciados semejantes a otras aplicaciones del mismo modal constituyente de reglas (de juegos, de etiqueta, de moda, etc); por contraste, Philippa Foot cree tener un recurso para distinguir entre estos tipos de enunciados. Sigo ahora con la puntualización de situaciones donde se integra la noción de 'bien moral', cuyo reconocimiento por parte de los agentes morales permite interpretar al modal de necesidad como verdadero -es necesario advertir que esta tarea no puede realizarse sin desarrollar en alguna medida el argumento de Philippa Foot en torno al procedimiento para derivar enunciados valorativos verdaderos de enunciados descriptivos.

En MMPH Anscombe examina cómo podría derivarse "necesita" de un "es", por medio de hacer inteligible el sentido de que dado aquello que un organismo es, *necesite* un determinado medio ambiente.<sup>47</sup> Lo decisivo para lograr esta comprensión reside en que aquello que el organismo necesita sea independiente de cualquier cosa que podamos desear o para él o para nosotros en relación con él. Es decir, la aclaración señala que el organismo necesita de un determinado ambiente para prosperar, más allá de cualesquiera que puedan ser nuestros intereses al respecto. Esto suena aceptablemente bien, pero desde una perspectiva humeana, como la adoptada por Anscombe en su análisis, se pueden plantear algunas objeciones.

---

<sup>46</sup> Cfr. Philippa Foot, *Natural Goodness*. Oxford: OUP, 2001. Las citas entre comillas de esta obra son traducciones mías.

<sup>47</sup> Cfr. *ibid.*, p. 7-8.

Con la alusión a los deseos humanos se pretende señalar la *propensión* a observar una cierta conexión necesaria entre un organismo y su medio ambiente. Pero aquí el humeano impertinente preguntaría, ¿podemos apreciar realmente tal conexión? A lo largo de este texto, Anscombe ha defendido que la verdad de un enunciado depende de una cierta relación de ideas, entonces, si suponemos que aquí está presente dicha conexión, ¿dónde podemos apreciarla efectivamente como tal? ¿Dónde o cómo se observa que el organismo prospere o florezca? Como Anscombe observa, casi al final de MMPH, este concepto, en relación con la virtud humana, aparece como el más dudoso.<sup>48</sup> El contexto de discusión es otro, pero muestra que en la elaboración del concepto florecer (o alcanzar la plenitud) están presentes dificultades interpretativas que no podrían resolverse apelando a descripciones de hechos: diferentes agentes ofrecerán diferentes construcciones del mismo según su comprensión. En otras palabras, en relación con este concepto hay condiciones favorables para que florezca el escepticismo humeano -y anscombeano.

Por una parte, se tiene que explicar la fuerte propensión a observar una conexión necesaria entre la planta y su ambiente, y en Hume hay una explicación escéptica: todo depende de que queramos que la planta florezca. Es decir, es preciso reconocer en la noción de florecer una fuerte proyección de los intereses y perspectivas humanas. Este punto de vista parece decisivo para Anscombe cuando se trata de la comprensión moral de “se necesita que...” o “debes hacer tal...” o, incluso “se debe hacer tal...”. Aparentemente, en ninguno de estos casos, ni en otros semejantes, encontramos una comprensión independiente de las proyecciones humanas. Según Anscombe esto es decisivo en relación con los bienes humanos.

En relación con este grupo de evaluaciones, la propia Anscombe ha observado que hay una gran diversidad de comprensiones, de actitudes y de prácticas que dan cuenta de la, en apariencia, irresoluble dificultad para establecer el conjunto de los bienes necesarios, característicos de la especie. Da la impresión que la diversidad de actitudes y prácticas morales no permite establecer, con base en el propio modal aristotélico, en qué consiste lo distintivo de la necesidad humana. Esta diversidad, por otra parte, hace trivial profundizar en aspectos relacionados con la alimentación o la salud: probablemente los ascetas o, en general, los casos donde apreciamos que los deseos dominan sobre lo racional -fijémonos en quienes se entregan a deportes de muy alto riesgo, por ejemplo- reflejen por qué el conjunto de los bienes humanos no es fijo. Anscombe captura esta diversidad y confusión respecto del florecimiento humano con el siguiente pequeño teatro del mundo:

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 18.

...alguien podría decir que se necesita permanecer vivo para 'florecer' [*flourishing*]. Otro hombre, no impresionado por nada de esto, dirá de un caso difícil: 'Necesitamos tal y tal, lo que no conseguiremos sin hacer esto (que es injusto) —de modo que esto es lo que debemos hacer'. Otro hombre, que no sigue los más bien complejos razonamientos de los filósofos, simplemente dirá: 'Sé que en todo caso es una desgracia decir que uno estaría mejor si comete esa acción injusta'. El hombre que cree en las leyes divinas dirá quizá: 'Está prohibido, y no obstante parece que no representa ninguna ganancia para nadie cometer injusticia'; él, como los filósofos griegos, puede pensar en términos de 'floreCIMIENTO'. Si es un estoico, está listo para tener una noción decididamente tirante de qué es el florecimiento; si él es judío o cristiano, no necesitará de una noción claramente delimitada; el modo en que él sacará provecho al abstenerse de la injusticia es algo que deja que Dios determine, para sí mismo sólo dice: 'No puede hacerme ningún bien ir en contra de la ley.' (Pero al mismo tiempo espera una gran recompensa en una nueva vida, e.g. en la llegada del Mesías; para esto, sin embargo, confía en promesas especiales.)<sup>49</sup>

No es en absoluto claro qué está probando Anscombe con esto, excepto la diversidad de la comprensión de florecimiento en términos humanos —aunque podría estar haciendo observaciones de otra índole para establecer críticas relevantes a determinadas visiones de la moralidad. Creo que Anscombe podría enfatizar con base en estas observaciones que en relación con las necesidades humanas no hay ninguna conexión necesaria entre lo que pudiera consistir su satisfacción y algún o algunos hechos brutos. A diferencia, por supuesto, de lo que sucede con los animales o las plantas. Ni siquiera estar vivo parece ser decisivo o, por lo menos, no es claro en qué sentido.<sup>50</sup> Me parece que Anscombe enfatiza que en relación con los bienes humanos existe una fuerte indeterminación que, por supuesto, socava cualquier comprensión de los mismos en términos de estar relacionados necesariamente con ciertos hechos del mundo. Vale la pena detenerse un momento en la comprensión de ciertas visiones generales sobre la moralidad que se desprenden de este pasaje.

Anscombe, por supuesto, también está criticando con este pasaje a las éticas consecuencialistas, pero su argumento no ofrece una alternativa viable que pueda rescatar alguna noción de bien humano que sea de utilidad en relación con la moralidad o, al menos, para señalar qué podría enmendar dicha visión consecuencialista. Al mismo tiempo, Anscombe señala cuáles sistemas de creencias podrían favorecer una comprensión de florecimiento, y cuáles no, pero esta diversidad sólo parece importante en términos que no van más allá de meramente

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>50</sup> Bernard Williams podría explicar en qué sentido no es decisivo estar vivo, en relación con lo que él llama "deseos categóricos", que, como los defiende él, son independientes del hecho de estar vivo en relación con una vida plena o, en otros casos, en relación con una vida moralmente plena. Los deseos categóricos ofrecen razones, incluso, para seguir con vida. Cfr., especialmente, "El caso Makropulos: reflexiones sobre el tedio y la inmortalidad", en *Problemas del yo*, pero también, "Personas, carácter y moralidad", en *La fortuna moral*. [V. bibliografía para la referencia de estas dos obras.]

reportarla. Como sea, Anscombe parece confundir a lo humano con sistemas de creencias, como si esto último determinara a lo primero de manera obvia. Me parece que Anscombe acepta demasiado fácilmente que somos lo que pensamos de nosotros mismos. Tampoco estoy pronunciándome a favor de la existencia contundente de una naturaleza humana, pero si quisiera enfatizar la oscuridad que hay en todo esto, especialmente cuando, por contraste, nos fijamos en cómo Anscombe sí podría aceptar que en relación con las plantas (y los animales) se pueden abstraer los deseos humanos para fijarlos en relación con un determinado ambiente. ¿Cómo, entonces, se puede entender como necesaria la relación que una planta guarda con ciertos hechos brutos del mundo, independientemente de cualquier proyección de los bienes o intereses humanos?

En MMPH es patente que Anscombe está dispuesta a aceptar que es posible retirar los intereses humanos al considerar los intereses de una planta o un animal. Esta relación depende de cómo ciertas condiciones integren una situación definida sostenida por un determinado conjunto de hechos brutos, sobre los cuales se podría levantar una noción como: "la planta necesita de tal medio ambiente (dicho conjunto de hechos brutos)". Probablemente Philippa Foot ha ido más lejos en esta caracterización, pero lo hace, precisamente, sobre la base de varios trabajos de Anscombe posteriores a MMPH, en donde se amplía la noción de necesidad, de acuerdo con una comprensión que la propia Philippa Foot llama la "necesidad aristotélica". Según esto, en términos generales es necesario aquello sin lo cual un bien no se conseguiría. Foot se apoya en esta noción y precisa que la necesidad aristotélica

...depende de qué necesitan las plantas y animales en su hábitat natural, así como de los medios para sacar lo que tienen en su repertorio. Juntas, estas cosas determinan qué es para los miembros de una especie natural ser como deberían ser y hacer lo que deberían hacer.<sup>51</sup>

No es difícil suponer que Anscombe podría compartir esta doble condición, pero realmente en MMPH ella no ayuda mucho a precisar cómo podría aplicarse si interesa considerar los bienes de las plantas o los animales. Además, siguiendo la lógica de este planteamiento, parece un error tratar la cuestión de los intereses de una planta o un animal en términos muy generales —que es en general el tono del tratamiento de Anscombe sobre los bienes de los seres vivos. Me parece que aquí es más interesante atender a las particularidades en el examen lógico de este modal.

---

<sup>51</sup> En Foot, *op. cit.*, p. 15. La cita de Anscombe, precisamente en relación con esta comprensión de necesidad, es de "Rules, Rights and Promises", en Anscombe, *Ethics, Religion And Politics*, Oxford: OUP, 1981. p. 100. La referencia de Aristóteles es de *Lambda 3*, 1070. Páginas adelante discuto con detalle estas observaciones de Anscombe.

La tesis de Philippa Foot al respecto es que podemos establecer evaluaciones sobre los seres vivos, independientemente de los deseos e intereses humanos, siempre y cuando se cumpla la siguiente doble condición: por una parte, descripciones de formas de vida asociadas con las especies (que Foot llama categorías aristotélicas) y, afirmaciones respecto de los individuos particulares que son los sujetos de evaluación.<sup>52</sup> Ahora podríamos intentar evaluar aspectos particulares de un animal, como las rayas de un tigre.

Es posible que a primera vista, si aceptáramos el juicio general de que todo lo que favorece a la vida es necesario para el animal, nos veamos tentados a decir que las rayas de un tigre no constituyen en absoluto ningún bien para él o, en virtud de la equivalencia, que no son en absoluto necesarias -sobre todo si nos detenemos a observar otras especies de félidos que no son en absoluto rayadas o tienen manchas, etc., u observando las diversas subespecies de tigres, de distintos colores en sus pelajes. Pero si tomamos en cuenta la precisión de Philippa Foot no resulta obvio que podamos descartar la necesidad de las rayas de los tigres. De acuerdo con la creencia más común, es posible que las rayas les facilitan camuflarse en las noches selváticas y que resulten así más mortíferos. Pero nadie está muy seguro de tener una buena respuesta a la pregunta por la necesidad de las rayas de los tigres; incluso es posible que la variedad de colores sólo sea un epifenómeno de la latitud y el clima donde habitan.<sup>53</sup> Lo interesante, en todo caso, consiste en la posibilidad derivada del análisis de Philippa Foot de establecer la necesidad de las rayas de los tigres en virtud de las condiciones de la especie o de la subespecie -lo que explicaría la diversidad de colores, incluso tomando en cuenta las situaciones peculiares del hábitat de la subespecie- o la necesidad de cazar del modo más eficaz posible -en relación con los tigres individuales y su necesidad de alimentarse. Nada de esto, por otra parte, parece decisivo, pero quiero señalar la posibilidad de tales enunciados que, si bien implícitos en la comprensión de Anscombe del modal aristotélico, no está desarrollada extensamente.

Las condiciones lógicas que Philippa Foot ha señalado hacen posible considerar, entonces, la verdad de tales enunciados en relación con las plantas y los animales. Por lo demás, todo esto está cubierto por el proceso de derivación propuesto en MMPH, (el cual he explorado en secciones anteriores) y que es revisado y completado por Philippa Foot. Encontramos el mismo procedimiento de derivación en las plantas y en los animales y, según Philippa Foot, también en los humanos -lo que distingue su análisis del propio de Anscombe. En las plantas es

---

<sup>52</sup> Cfr. *ibid.*, p. 33.

<sup>53</sup> Se conocen reportes de tigres negros, sin ninguna raya, pero no hay evidencia sustentada por especímenes o por fotografías.

fácil de reconocer este procedimiento. Lo presento ahora de manera esquemática para enfatizar la derivación presente.

Si reconocemos u observamos los siguientes hechos:

- Las cactáceas suelen vivir en condiciones de poca lluvia, p.e., en los desiertos.
- Sus hojas son reducidas y están muy pegadas al tallo.
- Sus tallos son espinosos, de apariencia hinchada y carnosa.
- Algunos tallos de las cactáceas conducen el agua directamente a las raíces.
- Las raíces son extensas y superficiales para absorber la mayor cantidad de lluvia.

Podemos ahora derivar:

La forma peculiar de las raíces y tallos de las cactáceas es necesaria para que la planta pueda absorber y retener la mayor cantidad de lluvia.

Este último enunciado, dada la verdad de las descripciones anteriores, es verdadero. Básicamente en esto consiste el procedimiento de derivación propuesto por Anscombe, tal como lo he presentado desde las primeras secciones de este trabajo. Para abreviar me referiré a este procedimiento inferencial como *Da*. De acuerdo con la ampliación que Foot hace al mismo, al determinar la verdad de ciertos enunciados derivados por el método de Anscombe todo depende de la forma particular de vida de la especie que se considere.<sup>54</sup> El procedimiento lógico de derivación es el mismo siempre, pero, nuevamente, la dependencia de la situación -o contexto en el esquema anterior- es imprescindible. En otras palabras, este proceso de derivación sostiene las dos condiciones apuntadas arriba sobre la verdad de las evaluaciones. Ahora bien, Philippa Foot reconoce que este procedimiento opera igual con los tallos de una cactácea o con una acción humana.

Los ejemplos preferidos por ella son el respeto, las promesas y la confianza. Sin embargo, en relación con estos ejemplos no es obvio cómo podría operar este tipo de inferencia. ¿Cuál podría ser el esquema de derivación, por ejemplo, para un enunciado como "es necesario que las promesas se cumplan"?

Ofrecer un esquema de derivación para este tipo de enunciado equivalente al presentado arriba podría resultar temerariamente inútil. Sobre todo si, como la propia Philippa Foot reconocería, se trata de una norma *prima facie*: "...romper una promesa es, *en ausencia de circunstancias especiales*, actuar mal."<sup>55</sup> A pesar de esto, en términos generales Philippa Foot cree que la solución a esta búsqueda de las condiciones básicas depende de las respuestas generales a los casos donde fallamos en satisfacer expectativas sociales. En otras palabras, los hechos

---

<sup>54</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 32.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 46 (énfasis añadido). Naturalmente, algunos de los enunciados de necesidad derivados sobre plantas, animales también pueden ser derrotables, como desarrollo algunos párrafos abajo. Todo depende de qué enunciado deseemos derivar.



básicos en los que descansa la moralidad son la racionalidad intrínseca a la especie, cuyas operaciones consisten en evaluar situaciones (reconocer hechos y cursos posibles de acción), y en anticipar respuestas de otros agentes. Este último aspecto es decisivo para fundamentar la necesidad moral.

La capacidad para anticipar respuestas apunta directamente al origen de ciertas emociones que, como en el caso del remordimiento, no son ajenas al discurso de la moralidad. Así, las respuestas a las expectativas sostenidas por el grupo social explica la relación necesaria entre ciertos hechos y el aspecto valorativo asociado con ellos. Si se examina con más detalle este aspecto de la necesidad aristotélica sostenida por Foot observamos problemas que, precisamente en atención a la presencia de las emociones morales, minan su visión cognoscitiva de la moralidad.

Posiblemente con base en esto se puedan establecer dos claras diferencias con la comprensión de necesidad de Anscombe. El primer punto divergente reside en el reconocimiento de que los individuos de una especie poseen ciertas cualidades o rasgos que deben desarrollarse. Naturalmente rechazaríamos que el desarrollo de un animal en un zoológico o en una reserva podría ser pleno. Sin duda reconocemos como imperfecto a un espléndido tigre que por lo demás fuera incapaz de cazar, tampoco nos parecería tan magnífico un delfín que, habiendo vivido en cautiverio, es incapaz de valerse por sí mismo una vez liberado. La segunda diferencia entre Foot y Anscombe, consiste en que la primera extiende esta comprensión de la necesidad hasta los seres humanos: "...podemos ver que los defectos y excelencias humanas están vinculadas de un modo similar con lo que son y con lo que hacen los seres humanos".<sup>56</sup> A lo largo de su texto, Foot reconoce que somos animales sociales y que, como tales, dependemos unos de otros, "como hacen los lobos para cazar" y, como muchos animales, "hacemos cosas que beneficiarán a otros antes que a nosotros mismos", a partir de lo cual no es difícil apreciar, que hay algo intrínsecamente moral en el hecho de que seamos animales organizados para conseguir ciertos logros sostenidos socialmente. En otras palabras, Philippa Foot defiende la idea de que para los seres humanos actuar de maneras moralmente significativas es *necesario* en términos tanto de beneficios individuales como sociales. La expresión completa de esta visión se desarrolla en lo que Philippa Foot llama "teoría unificada de la racionalidad".

En el origen de esta teoría yace la comprensión de la necesidad aristotélica presentada arriba, a la cual se añade el reconocimiento del carácter intrínseco a la sociedad de pautas de conducta moralmente significativas. La red que une ambos puntos pasa por un fuerte nudo *cognoscitivo* que, de acuerdo con Foot, constituye el núcleo racional de su teoría unificada. Este

---

<sup>56</sup> *Ibidem*.

elemento racional opera estableciendo guías de conducta, mediante las cuales se diseñan estrategias para alcanzar fines, se valoran posibilidades, se toman decisiones, etc. En otras palabras, Philippa Foot está delimitando a la racionalidad práctica. Al mismo tiempo, con todo esto le pone pleito nuevamente a las visiones no-cognoscitivas de la ética, de corte humeano, es decir, una visión para la que, en pocas palabras, la racionalidad no juega papel alguno o juega uno muy limitado. En la teoría unificada de la racionalidad de Philippa Foot el énfasis en el papel de la racionalidad práctica no niega otros factores presentes en la conducta humana, pero sí establece que la racionalidad es indispensable para la realización de cualquier fin particular y, en general, para lograr la satisfacción de los apetitos y los deseos. Foot señala que esta comprensión se levanta sobre algunas de las tesis de Anscombe. Particularmente significativa es su apelación al recurso de establecer derivaciones con base en determinado conjunto de hechos, concretamente, hechos de la vida humana. Este conjunto de hechos está conectado, en la teoría unificada, necesariamente con juicios morales y la acción individual de los agentes morales.

Cuando se observa que los agentes morales se comprometen entre sí mediante promesas, o que ayudan a otros en apuros, o que promuevan y respetan relaciones vecinales o que se comprometan en amarrar lazos familiares, o de amistad (para Philippa Foot este conjunto cuenta como buena instancia de prácticas moralmente significativas), resalta que los agentes *también* toman en cuenta factores centrados en sus intereses personales o, de otro modo, en una preocupación por cómo vincular ciertos medios con ciertos fines. La constancia en estos compromisos justifica, según el argumento de Foot, aceptar como necesaria la relación entre preocupaciones morales racionales y ciertas acciones. Al participar en estas acciones los agentes dan cuenta de cómo la racionalidad opera en aras de la obtención de ciertos fines y, particularmente, de cómo, en ciertos casos, posponer temporalmente los intereses personales en atención de los intereses de otros o de todo el grupo, trae consigo, a la larga, una posición social más segura para la satisfacción de los intereses personales.<sup>57</sup> Por supuesto, este planteamiento puede ser explicado también por las teorías no-cognoscitivas de la moralidad, pero hay algunas diferencias.

Para Philippa Foot esta búsqueda racional de la mejor estrategia o del mejor medio para decidir qué hacer es la norma o lo distintivo de nuestra humanidad y, por lo tanto, pedir mayores explicaciones al respecto resulta casi impertinente. Por contraste, lo que debe preocuparnos y amerita explicaciones son los casos donde la norma no se cumple o donde no se satisfacen los estándares de racionalidad. En otras palabras, los esfuerzos explicativos deben dirigirse particularmente hacia las anomalías morales. Tal vez, entonces, aquellos casos donde los agentes

---

<sup>57</sup> Cfr. *ibid.* p. 18.

morales atentan contra sus intereses atentando contra la vida social, o donde a los agentes no les importa procurar su bienestar, su futuro, etc., son los que representan excepciones aberrantes a la norma. Dentro del discurso de las explicaciones morales de Philippa Foot estos casos caerían en la división "vicios".

Ejemplos de éstos podrían ser aquellas situaciones donde los agentes encuentren extraño que se deba retribuir a quien nos ayuda o hace algo por nosotros, o donde no ven mal que las promesas no se cumplan, o, en los términos más generales de Philippa Foot, cuando fallan en reconocer el papel necesario que tienen las virtudes para la vida social: cuando se falla en el cumplimiento de las promesas, cuando en general el altruismo es menos fuerte que el egoísmo, o cuando la mentira domina sobre la honestidad, etc. Desde la perspectiva de Philippa Foot, estos tipos de casos deben preocuparnos por dos razones generales. La primera porque son ejemplos de acciones inmorales y, segundo, porque esto implica que los grupos humanos donde se observan tales vicios peligran. Si la inmoralidad prevalece, podría decir Philippa Foot, la humanidad se pone en vías de extinción. Por contraste, "las virtudes -dice Philippa Foot- juegan un papel necesario en la vida de los seres humanos, como los agujonazos en la vida de las abejas".<sup>58</sup> El dominio de los vicios, si atendemos a su condición humana fundamental, señala el fracaso de la racionalidad en su cometido moral. Identificar esta falla *funcional* de la racionalidad en relación con los bienes humanos, equivale a señalar las fallas presentes en un lobo que se ha vuelto un cazador solitario y que, por tanto, tiene menos expectativas de vida que aquellos que perseveran dentro del "rebaño" o que hay una falla en un ave en migración si pierde la ruta por algún trastorno en sus capacidades biológicas de orientación: algo falló en su naturaleza y esto sin duda le acarrearía consecuencias funestas. Las fallas en la racionalidad práctica, en la esfera de la acción humana, representan para la visión de Philippa Foot, el mismo tipo de falla funcional y cabe esperar que traigan consigo el mismo tipo de falla funesta. Pero, ¿realmente todo esto complementa la visión de Anscombe sobre la necesidad moral? En realidad estos ya son los terrenos de Foot, los cuales, más atrás, colindaban con los de Anscombe. Me parece difícil aceptar que Anscombe suscribiera un papel tan decisivo para la racionalidad.

Desde mi punto de vista, el rasgo más notorio de la teoría racionalista de Philippa Foot consiste en el papel que juega la racionalidad en el reconocimiento moral de ciertos hechos y conceptos.<sup>59</sup> Según ella, una comprensión que descansa exclusivamente en la satisfacción de deseos y fines no podría explicar cabalmente porque los agentes eligen una estrategia determi-

---

<sup>58</sup> V. *Ibid.*, p. 35. A lo largo del texto se da el nombre de "necesidades aristotélicas", en el sentido reconocido por Anscombe (v. *supra* nota 50), a las llamadas virtudes morales. Cfr., p.e., la pág. 17.

<sup>59</sup> Cfr. *ibid.* p. 23.

nada o ciertas rutas en vez de otras. Se requiere, además, que los agentes sean capaces de discernir las peculiaridades de las diversas situaciones en las que se involucran. Ni las demandas de las reglas ni la satisfacción de deseos pueden llevarse a cabo de manera general, independientemente de consideraciones sobre las particularidades de los hechos y las circunstancias. Philippa Foot sugiere que discernir las particularidades de las situaciones y de los hechos es, en cada caso, tarea de la racionalidad práctica. Sin embargo, es controvertible que la racionalidad tenga este sentido moral. De las teorías éticas no-cognoscitivas podrían levantarse objeciones en este sentido. Además hay una teoría particularmente interesante que, por lo demás, ella misma introduce en su texto y que tiene la misma extensión explicativa que Foot busca para su teoría unificada de la racionalidad, pero un significado global diferente, en la medida en que desde esta teoría alternativa no es obvio en absoluto que la racionalidad caracterice inevitablemente a la esfera de la moralidad. Esta alternativa la ofrece la llamada teoría del juego.

Foot introduce esta comprensión alternativa de la racionalidad en relación con ciertas fallas que cabe reconocer en la conducta de los agentes cuando, digamos, se esperaba que tuvieran un desempeño reflexivo eficiente.<sup>60</sup> Antes de desarrollar las respuestas de Philippa Foot a esta alternativa reviso los términos generales de la teoría del juego —en la que se inscribe el dilema del prisionero, citado por Philippa Foot.<sup>61</sup>

La objeción más fuerte que cabe reconocer en esta teoría para la propia teoría unificada de la racionalidad es el papel que juega el lenguaje en una y en otra. La teoría del juego permite, en general, explicar acuerdos alcanzados por diferentes “jugadores” que no tienen forma de comunicarse unos con otros. Esta teoría, por ejemplo, suma entre sus encantos el de ofrecer una explicación interesante del origen general del lenguaje -asumiendo, por supuesto, que no surgió de ningún otro lenguaje previo. Este problema, supongo, no es importante para las observaciones que le interesan a Philippa Foot en *Natural Goodness*: ella reconoce enfáticamente que las acciones humanas, en general, se efectúan dentro de los marcos de los lenguajes humanos. Por lo demás, ambas teorías se levantan sobre el supuesto fuerte de la “racionalidad” de los agentes o jugadores involucrados en prácticas comunes, lo que justifica de modos diferentes (desde la perspectiva de cada teoría) ciertas competencias de los agentes para involucrarse en asuntos morales -como quiere Foot- o, más ampliamente, en situaciones diversas donde deben coordinarse (sin que necesariamente se comuniquen) los esfuerzos de dos o más personas para conseguir un fin dado. Esta diferencia en la comprensión de racionalidad es de-

---

<sup>60</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 43 y ss.

<sup>61</sup> Para esta presentación sigo muy cerca el texto de David K. Lewis, *Convention. A Philosophical Study*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1969.

cisiva, estimo, para establecer una alternativa aceptable a la visión de Philippa Foot y, creo, muestra por lo menos algún resquicio en la supuesta teoría unificada.

### c. Teoría de los juegos y el establecimiento de normas morales

Las situaciones generales cubiertas por la teoría de los juegos son aquellas donde dos o más agentes deben escoger por lo menos una entre varias alternativas de acción para conseguir un fin esperado por ellos. Con frecuencia, en estas situaciones los agentes tienen el mismo grupo de alternativas a su disposición, aunque esto no es necesario. Los resultados totales que los agentes quieren producir o prevenir están determinados en conjunto por las acciones del resto de los agentes. Por ello, en cada situación cada uno debe escoger qué hacer de acuerdo con las expectativas que tiene acerca de lo que hará el otro o los otros. El punto más eficaz de los resultados posibles para las acciones combinadas de los agentes recibe el nombre de *equilibria*, que representa aquella combinación de elecciones en la cual cada agente ha hecho lo mejor que podía hacer dadas las acciones de los otros agentes. La combinación de equilibrio produce lo mejor para cada uno de los agentes. Un ejemplo relativamente sencillo es el siguiente.

Supongamos que Oliveira y La Maga desean encontrarse nuevamente por las calles del París de *Rayuela*, pero, naturalmente, no han acordado dónde reunirse. Tampoco tienen forma de ponerse de acuerdo (tal vez hacerlo resulte, de alguna manera, indigno de ellos) y, aunque obvio, reconocen que la única forma de satisfacer su deseo es coincidiendo en el mismo lugar. Por supuesto, de maneras que dependen de las expectativas compartidas ante la situación, saben que desean encontrarse. La situación así esbozada puede describirse como un "problema de coordinación", es decir, una situación en la cual dos o más agentes tratan de lograr uniformidad de acción haciendo cada cual lo que los otros harán -en este caso, coincidir en un lugar. Así que la búsqueda de la combinación de *equilibria* es una descripción adecuada para la tarea común que emprenden, la cual logrará, a la larga, la satisfacción eficaz del deseo compartido, aunque, quizá, no sea la única opción a su alcance. Es posible, sin duda, que Oliveira y La Maga tengan éxito sólo por suerte, pero este factor por sí mismo y por diseño, no podría explicarnos los múltiples encuentros de Oliveira y La Maga a lo largo de *Rayuela* -sean cuales sean las preferencias explicativas de Julio Cortazar. A Oliveira y a La Maga les iría mucho mejor (como, al parecer, les va) si, digamos, se involucran en un "sistema viable de expectativas mutuas concordantes". Este rimbombante nombre sólo describe el estado mental desde el cual cada uno de ellos puede hacer su parte en uno de los posibles equilibrios de coordinación debido a que tiene la expectativa de que el otro realizará las jugadas correspondientes, de tal manera que, a la larga, alcanzan la combinación exitosa de equilibrio y así, una vez más, se encuen-

tran por ahí. Todo esto parece muy abstracto, pero gracias a ello se logra explicar conductas complejas con los pocos elementos teóricos señalados.

En relación con la situación donde dos personas desean coincidir en un punto es suficiente con señalar cómo los agentes mantienen ciertas expectativas sobre la conducta del otro. Lo que cada agente participante tiene que hacer, de acuerdo con una expresión David K. Lewis, es, sencillamente, “ponerse en los zapatos del otro”, lo que ofrece una idea relativamente clara del estado mental que se desea representar. Este estado mental permite que los agentes coordinen sus acciones de una manera eficaz para lograr un propósito compartido. Pero esta situación tiene su contraparte o su reflejo: al mismo tiempo, para que la actividad en la que se está involucrado tenga éxito, es preciso que la otra persona también se represente lo que la otra espera que haga. Esto produce una iteración de expectativas que, de acuerdo con Lewis, suministra la eficacia causal necesaria para que los agentes coincidan en la consecución de sus propósitos comunes. Es fácil imaginarse que, en un punto determinado, ambos agentes están tratando de representarse qué hará el otro como respuesta a su deliberación y, recíprocamente, tratando de responder a tales respuestas. Así, aunque de cierto modo ambos agentes sean como «monadas sin ventanas», tratan constantemente de hacer su mejor esfuerzo por reflejarse mutuamente, una y otra vez.<sup>62</sup> Sosteniendo todo el proceso está inequívocamente presente una fuerte condición deliberativa, la cual, tal como puede observarse, constituye una clara instancia de racionalidad práctica que guía elecciones específicas. Eventualmente, sostiene Lewis, este proceso deliberativo e iterativo genera los estados mentales apropiados que suscitan las respuestas apropiadas para que los agentes satisfagan sus deseos. Este proceso explica los encuentros de Oliveira y La Maga, o, en otros contextos, que dos personas remen sincronizadamente sin necesidad de explicitar una estrategia ni dicho fin; o que dos prisioneros (estando aislados) emitan declaraciones apropiadas para no traicionarse mutuamente y, al mismo tiempo, conseguir *cubrirse* uno al otro; o que en una partida de “dominó de parejas” un par de compañeros establezca tácitamente las estrategias necesarias para ganar apoyándose mutuamente o cediéndose la iniciativa según convenga, de acuerdo a sus expectativas y evaluación del juego del compañero y de los otros, cumpliendo, además, la clara norma de que el dominó es un juego silencioso -lo cual es particularmente interesante de observar cuando la pareja de jugadores no se conocían previamente a la partida y deciden participar «en caliente», como suele decirse. Como es patente, explicar apelando a la teoría de los juegos este tipo de acciones reúne elementos que son familiares en algunos de los análisis de Anscombe y de Philippa Foot.

---

<sup>62</sup> Cfr. *ibid.*, p. 32.

Destacadamente, el factor deliberativo, que puede ser presentado como una operación de racionalidad práctica que, a su vez, descansa en diversas consideraciones sobre hechos, expectativas (que pueden incluir tanto beneficios individuales como colectivos) y futuros posibles. Este proceso deliberativo o de racionalidad práctica tiene, evidentemente, eficacia causal para producir determinadas acciones, tales como la satisfacción de deseos, que se cumplan ciertas reglas, o alcancen ciertos propósitos. Por ahora no me detengo en examinar qué quiere decir "eficacia causal", pero sostengo, sencillamente, que la evidencia a favor de este fenómeno está al alcance de todos, gracias a procesos elementales de introspección que no deberían ser ajenos ni siquiera a los más escépticos de entre nosotros. Una cierta atención a los contextos constituye otro elemento que la teoría de los juegos comparte con los análisis anscombeanos y footneanos.

No violenta a ninguna de estas visiones admitir que los agentes deliberan apreciando particularidades, reconociendo hechos, observando relaciones, considerando disculpas y excepciones (en general, condiciones de derrotabilidad) y efectuando derivaciones de los hechos y estableciendo así situaciones -como deber dinero u ordenar una comida. En virtud de esto es obvio que los agentes no deliberan, por decirlo así, suspendidos en el aire, sino siempre en atención a situaciones concretas. Además (y esto representa otro elemento compartido) en muchos casos, estos procesos son dirigidos por ciertos "recortes" conceptuales que los agentes operan sobre los hechos. Asociar ciertos hechos brutos con otros y derivar de esto una situación se explica con base en que el agente cuenta con los marcos conceptuales apropiados para hacer precisamente los recortes que efectúa y no cualquier otro. Todo esto integra elementos en un conjunto que puede ser llamado, sin ambición alguna, razonamientos derivados de un contexto. Hay ahora dos aspectos divergentes entre las concepciones de Anscombe y Philippa Foot que me interesa explorar ahora, con base en esta presentación de la teoría de juegos.

Primero, no es evidente que estos procesos deliberativos o racionales sean necesariamente morales -este rasgo proviene claramente de los planteamientos de la teoría de los juegos y, a diferencia de Anscombe, Philippa Foot lo rechazaría. Cualquiera que alguna vez (nadie tiene por qué avergonzarse de comprender los alcances de este ejemplo) se haya involucrado en una partida de dominó de parejas sabrá que se requieren dosis altas de confianza, en ocasiones "sacrificio" del propio juego por el juego del compañero, constancia, prudencia, y otras pocas "virtudes" que, eventualmente, premian con el triunfo a las parejas disciplinadas. Ahora bien, es francamente excesivo calificar como "morales" a estas virtudes en esta situación. Tam-

poco la práctica misma de jugar dominó parece ejemplo alguno de práctica moral.<sup>63</sup> ¿Qué es, entonces, lo específicamente moral? Sea lo que sea no parece que dependa exclusivamente de la racionalidad. La esfera de la moralidad necesita otra caracterización: para lograrla, la racionalidad es necesaria, pero no suficiente. Por contraste, me parece que Philippa Foot aceptaría, con su teoría unificada de la moralidad, que la racionalidad es suficiente para caracterizar a la moralidad:

Consideraciones respecto de cosas tales como el prometer, la vecindad y la ayuda a aquellos en peligro, tienen, sostengo, el mismo tipo de conexión con las razones para la acción como las consideraciones sobre el interés propio o sobre los medios para nuestros fines: en cada caso la conexión va a través del concepto de racionalidad práctica y los hechos de la vida humana. De modo que podemos ver como esperanzador el proyecto de producir una alternativa cognoscitiva a teorías como el emotivismo, el prescriptivismo y el expresivismo: una alternativa que cuide precisamente lo que trataban de cuidar, en el sentido de una conexión necesaria entre los juicios morales y la acción.<sup>64</sup>

Creo que lo decisivo viene de que Foot sostiene la presencia del mismo tipo de conexión entre las consideraciones morales y cualquier otra consideración.

En segundo lugar, aun reconociendo la importancia de la explicación derivada de la teoría de los juegos, no parece que ésta sea decisiva para explicar muchas de las prácticas que sí son claramente morales, como hacer una promesa o ayudar a otros, etc. Este no es el punto de Philippa Foot, pero podría ser el de Anscombe. En efecto, si existe el interés por fortalecer la teoría unificada de la racionalidad, esto puede conducir a que se busque una vía para incluir los esquemas de racionalidad de la teoría de los juegos. Los resultados de tal esfuerzo, de tener éxito, serían incorporados a la teoría unificada de la racionalidad como otra expresión de las preocupaciones morales básicas de la humanidad. Más abajo, en el "argumento en torno a seguir una regla", exploro la posibilidad de que la tesis de Anscombe sobre seguir una regla tenga algunas implicaciones conativas, por contraste con la posición cognoscitiva de Philippa Foot, para quien el papel que tiene el lenguaje hace que cualquier práctica humana sea permeable a recibir una interpretación moral de la misma. Pero incluso esta posición amerita de una revisión minuciosa.

Philippa Foot acepta que las acciones humanas están inscritas dentro de los marcos característicos del lenguaje y que este hecho es decisivo cuando participamos en actividades sociales. Con base en esto los agentes individuales reconocen y aceptan ciertas posiciones socia-

---

<sup>63</sup> Lo cual no quiere decir, por otra parte, que podría haber casos donde jugar dominó fuera inmoral o no, por ejemplo, cuando por jugar una partida más alguien descuida sus deberes laborales, etcétera. Pero en estos casos es obvio que no hablamos del dominó.

<sup>64</sup> Philippa Foot, *ibid.*, p. 18.



les. Philippa Foot sugiere que el papel del lenguaje es decisivo para este proceso de asimilación a una posición social determinada, así como los aspectos más notables de ella. Pero al mismo tiempo, según observa Foot, es parte de la vida social que ciertas personas tengan talentos propios para ciertas tareas, de modo que desde una perspectiva amplia es necesario reconocer que las sociedades humanas cuenten, entre otros, con “líderes, exploradores y artistas”, tal como, por analogía, una manada de elefantes necesita de un elefante líder que la conduzca.<sup>65</sup> Más allá de los meritos o deméritos de la analogía, Philippa Foot parece sugerir que en ciertas condiciones -cuando se trata de un liderazgo talentosa, de una elefanta rotunda y plena- las condiciones usuales de equilibrio y de moralidad sencillamente no aplican o aplican de manera diferente. Si no aplican entonces pierde mucha fuerza el argumento general a favor de las condiciones necesarias de florecimiento de los bienes humanos; pero puede ser que aplique de manera diferente, debido sin duda a que la genialidad o a que la condición de ser artista dependa en cada caso de relaciones necesarias específicas con cierto medio o estímulo o lo que sea el caso y, por definición necesariamente irrepetibles para cualquier otra persona. Bajo este enfoque tiene sentido decir, por ejemplo, que no importa qué estímulos se den a miles de niños, si carecen del talento de un Mozart nunca desarrollarán la genialidad de aquél y, al mismo tiempo, que la genialidad de un Mozart no se hubiera desarrollado de manera alguna sin los estímulos adecuados. Pero entonces no es claro de qué modo podemos hablar de bienes humanos, en general, que puedan o no florecer. Esto constituye por supuesto una objeción a la posición de Philippa Foot. Cabe preguntar, entonces, ¿cuáles son las condiciones necesarias que deben estar presentes para que florezcan los bienes propios de la humanidad? Además, en todo este proceso el lenguaje parece distorsionar las condiciones naturales de equilibrio y de regulación social supuesta por la teoría, debido sencillamente a que los esfuerzos para coordinar estímulos y asignar privilegios a los genios o artistas depende de prácticas dirigidas por el lenguaje y, por extensión, muchas veces hechas posibles en virtud de que se cuenta con determinados lenguajes -como las ampliaciones recientes en los suburbios de la psicología con construcciones como “estimulación temprana”, “síndrome de atención dispersa”, y otros afines. Supongo que la implicación es molesta, pero está presente en la respuesta de Philippa Foot a la teoría de los juegos. Una tercera posibilidad en relación con los líderes, los exploradores o los artistas consiste en suponer que las sociedades humanas, independientemente de los individuos que las conforman, requieran de ciertos bienes (presumiblemente las personas talentosas) que, estos sí, necesitan prosperar de una manera más o menos constante, sobre la base de que se satisfagan aquellas condiciones que propician la convivencia, el amor, los lazos familiares, etc. -es decir,

---

<sup>65</sup> Cfr. Philippa Foot, *ibid.*, p. 44.

los “factores” de la moralidad en los amplios espacios sociales. Como sea, en relación con estos tres casos, parece que Philippa Foot no está diciendo mucho más acerca del florecimiento humano que lo dicho por Anscombe, de un modo que suscita de nuevo reservas sobre este concepto: no parece que se puedan reducir eficazmente las diversas comprensiones de florecimiento o plenitud humanas. En vista de esto, Philippa Foot tiene que replantear su tesis principal sobre la racionalidad.

El reconocimiento de la diversidad de los bienes humanos y la aparente imposibilidad de reducirlos a una base estable, conduce a Philippa Foot a aceptar que las virtudes deben estar determinadas por hechos muy generales acerca de los seres humanos.<sup>66</sup> Pero, ¿cuáles podrían ser estos hechos tan generales? La respuesta que busca Philippa Foot a esta pregunta está muy cercana, nuevamente, a la propia respuesta de Anscombe. El tipo de hecho general que ejemplifica esta respuesta lo ofrece un contrato o una promesa. Mantener una promesa exige de parte de los agentes responder ante una serie de acuerdos tácitos y de expectativas socialmente sostenidas. (Muchas personas, sin embargo, experimentan este sistema de expectativas como verdaderas instancias de coerción que se ejerce sobre ellas.) Esta institución y los beneficios que reporta penden, según esta visión, de la confiabilidad que unas personas depositan en otras y viceversa. Este tipo de prácticas son aquellas en las que los padres ponen tanto empeño que sus hijos aprendan. Aparentemente, tanto Elizabeth Anscombe como Philippa Foot están de acuerdo en esto. Pero, además, en la educación de las crías humanas sus genitores ponen especial cuidado en que reconozcan los males presentes en las fallas a estas instituciones humanas.

Los niños, en efecto, rápidamente son aleccionados a sentirse terriblemente mal (incluso, en los peores casos, malvados o pecadores) cuando no cumplen los acuerdos o defraudan los diversos compromisos sociales contraídos en nombre de la confiabilidad. Según Philippa Foot estas respuestas y el esmero que se pone en despertarlas en los miembros de la especie, constituyen una muestra del reconocimiento de los bienes propios de la especie y de aquello que los humanos pueden o no hacer. Ahora bien, dada la amplia base que sostiene este reconocimiento –especialmente la figura básica de la confiabilidad, que garantiza, en efecto, que cualquier grupo humano responda adecuadamente a las expectativas del propio grupo– tiene sentido reconocer ahora que la descripción adecuada de su desarrollo social implica a la noción de necesidad aristotélica defendida por Anscombe. Así, la presencia de estas respuestas a las expectativas sostenidas por el grupo social explica la relación necesaria entre ciertos hechos y el aspecto valorativo derivado de ellos. Si se examina con más detalle este aspecto de la nece-

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 45.

sidad aristotélica sostenida por Foot (siguiendo la comprensión de Anscombe) observamos problemas que, precisamente en atención a la presencia de las emociones morales, minan su visión cognoscitiva de la moralidad.

Philippa Foot entiende esta respuesta de tal manera que en ella se puede reconocer el examen de Anscombe en torno a las promesas y, en general, otros tipos de contratos. Como se aprecia, con esto Foot orienta su propia teoría de la moralidad hacia los planteamientos en torno a actuar siguiendo una regla. Los grupos humanos, nos asegura, "[n]ecesitan también códigos de conducta".<sup>67</sup> La esmerada atención que pone al argumento de Anscombe en relación con este tema la conducen, a partir de este punto, a aproximarse más y más a considerar el papel que juega en todo esto el *stopping modal*. Vale la pena detenerse un momento en este modal.

Anscombe lo introduce del siguiente modo: "Si digo «¡No puedes ponerte eso!» y no porque, e.g., tú seas muy gordo para conseguirlo esto es lo que llamo un *stopping modal*." Desarrollando el ejemplo explica además que en el *stopping modal* "lo negativo surge no por una imposibilidad física o porque sea una prenda especial, investida de alguna cualidad sacra, etc."<sup>68</sup> De modo que hay que considerar al *stopping modal* como una especie de dispositivo lingüístico que restringe la conducta de los agentes al modificar el sentido de una expresión. Alguien podría considerar la expresión relacionada con la acción de vestir aquella prenda, pero el modal afectaría esta expresión indicando una prohibición derivada de alguna observación adicional: la ocasión la hace inapropiada, no está de acuerdo con la tiranía benévola de la moda, etc. La aplicación de este modal rebasa el ámbito moral y, al distinguirse de las imposibilidades físicas o de las condiciones externas al agente se le tiene que considerar como un dispositivo restrictivo que funge como una razón interna para no realizar cierta cosa. El agente, digamos, se somete a las restricciones del *stopping modal* en atención a ciertas consideraciones difíciles de caracterizar pero que constituyen, precisamente, el tema de la psicología moral cuyo análisis requiere la filosofía de la moral. Además, es posible que de este análisis de la psicología moral se pueda derivar puntos destacados a favor del entendimiento de la obligación moral. Si se considera, al respecto, las reglas de los juegos como una instancia del *stopping modal* se aprecia de qué manera ciertas restricciones sobre la conducta de las personas operan en la determinación

---

<sup>67</sup> V. *ibid.*, p. 44. Para el argumento de Philippa Foot en torno a seguir una regla cfr. p. 45 y ss., hasta la página 50, donde introduce al *stopping modal*.

<sup>68</sup> Cfr. p. 101 de "Rules, Rights and Promises", en Gertrude E. Anscombe, *Ethics, Religion And Politics*, Oxford, 1981.

de prácticas extremadamente complejas. Creo que ahora no es impertinente preguntar ¿qué, en última instancia, obliga a seguir cualquier regla del juego que interese practicar? En casos extremos podría decirse que algún factor coercitivo externo al jugador -pienso p.e., en un caso de chantaje: si no juegas para el equipo del patrón *eliminamos* a tu hámster- pero fuera de estos casos creo que tiene que atenderse a los factores psicológicos que llevan a las personas a comprometerse activamente con prácticas reguladas por reglas. Así que son precisamente las consideraciones del agente para someterse a la regla lo que tiene que explicarse y, tal como están las cosas en la filosofía de la moral, las respuestas al respecto polarizan al discurso de la moral.

Por una parte, hay una cierta ortodoxia en las explicaciones de las acciones del agente que se remonta hasta David Hume, la cual establece que en el origen de toda acción está un deseo. Así que bajo este punto de vista el agente se somete al *stopping modal* porque tiene algún deseo que lo motiva a hacerlo. La alternativa es suponer que ciertas creencias, por sí mismas, constituyen razones para actuar. Por ahora, creo que puede seguirse esta polémica desde la perspectiva de la noción de 'seguir una regla'. En efecto, siguiendo la argumentación de Philippa Foot, la cuestión consiste en explicar cómo ciertas conductas que pueden tener algún significado moral pueden explicarse con la noción de seguir una regla -como instancia del *stopping modal*. Para Philippa Foot la tarea consiste en resolver si el recurso explicativo de actuar siguiendo reglas es compatible con la teoría unificada de la racionalidad. Me parece que no puede haber una respuesta general satisfactoria para este problema: supongo que algunas veces observaciones sobre ciertas reglas son perfectamente compatibles con esta teoría, pero muchas otras sin duda no, como, por ejemplo, las reglas de urbanidad o las que operan en niveles sociales casi inaccesibles para los individuos, como las que están atrás de los tabúes.<sup>69</sup> En éstas, precisamente, es donde parecen más sobresalientes los rasgos conativos presentes en las reglas. La atención de Philippa Foot se concentra en explicar cómo se puede explicar que no cumplir una promesa, por ejemplo de romper un código de conducta, equivale a actuar moralmente mal.

En primer lugar Foot reconoce que muchos bienes humanos dependen del hecho de que las personas se puedan comprometer unas con otras, lo cual, destacadamente, está presente

---

<sup>69</sup> Me parece que en la obra del antropólogo Marvin Harris, por ejemplo en *Vacas, cerdos, guerras y brujas* (según el título en español de la traducción de Juan O. Sánchez, publicada en Madrid por Alianza editorial en 1980), hay impresionantes ejemplos de cómo ciertas reglas —no comer cerdo, p.e.—son interiorizadas por los individuos de un grupo que, siguiéndolas fielmente al punto de convertirlas en "cultura", consigue bienes sociales importantes. En la visión de Harris, destacadamente la obtención de proteínas. Por lo demás, posiblemente haya que admitir con reservas la obra de Marvin Harris, porque es decididamente controvertida, incluso para los propios antropólogos.

en las promesas o en los contratos. Como se ha dicho, detrás del reconocimiento de estos bienes están presentes sistemas de expectativas que guían la conducta de los agentes y que pueden ser muy demandantes. Philippa Foot acepta que el reconocimiento por parte de los agentes de tales sistemas puede ser explícito o tácito, pero que, en cualquiera de ambos casos, la participación de los agentes en ellos no puede depender exclusivamente de la fuerza o de coerciones externas a los agentes, sean éstas del tipo que sean. Es obvio que muchas veces los individuos actúan sujetos a demandas que les son impuestas por medios diversos, desde la coerción directa -cuando son empujados o desplazados contra sus deseos- hasta la coerción indirecta -desde formas agresivas de chantaje hasta formas más sutiles de manipulación, por ejemplo por parte de los medios de comunicación o sistemas religiosos, etc.- pero, siguiendo a Anscombe, Foot advierte que estas fuerzas externas son insuficientes para explicar infinidad de conductas donde los agentes, en general, se comprometen con otros.

La gama de estas conductas cubre prácticas de respeto hacia los otros, ayuda a otros, cumplimiento de contratos o promesas, cuidado de los niños huérfanos, y muchas otras. Como se observa, en muchas de éstas la coerción externa o sencillamente no explica nada (como en los estados mentales asociados con el respeto) o, en otras, no es obvio cómo se ejerce y experimenta por los agentes particulares, por ejemplo en las promesas. Por lo menos, este planteamiento explica cómo los estados mentales asociados con las promesas favorecen ciertas acciones.

Muchos agentes sienten una fuerte compulsión a cumplir sus promesas, incluso cuando los beneficiarios de las mismas han muerto y nadie podría constatar que se ha cumplido lo prometido. Philippa Foot presenta el caso del antropólogo ruso Mikluko-Maklay, quien prometió a uno de sus ayudantes no fotografiarlo y, en efecto, cumplió su promesa a pesar de gozar de varias oportunidades donde pudo romperla impunemente -como cuando su ayudante dormía (al parecer Maklay revelaría sus fotografías en un continente distinto a aquel de donde era originario su ayudante...)<sup>70</sup>. En todo caso, parece que en relación con las promesas los agentes actúan en consonancia con las pautas de las expectativas en torno a ellas. Muchos agentes no necesitan explicar por qué las promesas deben cumplirse: sencillamente actúan cumpliendo sus promesas porque, dicen, es una promesa, o así tiene que ser. (Preguntar por qué deberían cumplirse en varios contextos es perfectamente irrespetuoso e impertinente). El argumento de Foot descansa casi exclusivamente en la comprensión de necesidad aristotélica que se ha examinado en esta sección. Así, el hecho de que las personas se puedan comprometer entre sí es una condición necesaria básica para la vida social. Este compromiso determina conductas y

---

<sup>70</sup> Cfr. este ejemplo en Foot, *ibid.*, p. 47 y ss.

posibilita, según el proceso de derivación presentado arriba, que los agentes puedan evaluar diferentes cursos de acción y, con tales evaluaciones, comprometerse con determinadas acciones. Por ejemplo, con base en el reconocimiento de la necesidad de que las promesas se cumplan los agentes pueden enfatizar que entonces es verdad que está mal (incluso en términos morales) que los agentes no cumplan sus promesas. Este recurso puede extenderse a todos los casos que caen, dentro de la visión de Foot, como instancias de las virtudes morales. Por contraste, los agentes reconocen que es verdad que las promesas en general tienen que cumplirse o, más ampliamente, que es verdad que las promesas son *buenas* o *meritorias* o casi cualquier enunciado valorativo que sea moralmente pertinente. Esta vaguedad, sin embargo, es significativa y puede ser un indicador de que esta versión cognoscitiva de la moral necesita aclararse en relación con este punto.

Por lo pronto, si los agentes individuales reconocen explícita o tácitamente la necesidad de comprometerse con otros agentes, en términos para los cuales pueden tener alguna respuesta valorativa o ninguna, muestra que la necesidad depende, en todo caso, de factores que rebasan al agente. Como si la necesidad correspondiera más a la vida social, por sí misma, que a los agentes individuales que la recrean. Según esta visión el papel de los agentes morales en la vida social es desolador, pues parece que actúan según programas racionales que los rebasan y a los cuales no controlan -la visión que se deriva de aquí sobre la moralidad no parece la más interesante. En la esfera de la moralidad se reconocen efectos más apegados a las elecciones de los agentes y, por supuesto, cierta capacidad para realizar acciones significativas de acuerdo con las propias elecciones y las propias preferencias. Esto es lo que muestra, me parece, el ejemplo del antropólogo Mikluko-Maklay. Aceptar esto, por lo demás, no es tampoco decisivo a favor del cognoscitivismo, pero marca un cierto requisito que debe ser tomado en cuenta por las teorías sobre la moralidad. Si en efecto hay normas de conducta (o reglas) operando detrás de las promesas, entonces tiene sentido aceptar que hay normas de conducta detrás de las áreas sociales de la confianza y el respeto entre individuos. Según Foot esto explica el respeto de Maklay a su ayudante, cumpliendo su promesa a pesar de lo aparentemente fácil e inofensivo que hubiera sido no hacerlo. Pero, al mismo tiempo, esta conducta muestra quién es Maklay: El respeto que los seres humanos nos debemos y damos unos a otros, asegura Foot, "importa no precisamente por lo que la gente hace, sino por lo que la gente es".<sup>71</sup> O, de otro modo, parece claro que con esta afirmación se acepta que las disposiciones morales, con toda su carga de reconocimiento de las situaciones y de las evaluaciones derivadas de ellas, son intrínsecas a la condición humana. Si se me permite acuñar otro lema, se podría decir que

---

<sup>71</sup> Cfr. p. 48.

actuamos moralmente porque así es como somos. Vale la pena destacar el paralelismo que hay entre estas ideas de Philippa Foot y las de Christine Korsgaard al respecto. La construcción de la identidad humana, desde ambas perspectivas, se levanta sobre las respuestas a las demandas morales. Parece correcto señalarse que, desde este punto de vista, el origen de la normatividad moral pende precisamente de esta condición que tiene como factor ineludible de la vida social. Creo, sin embargo, que tienen que considerarse todavía algunas objeciones a las ideas de Foot.

Por un lado, se podría objetar que la condición humana *determina* la vida moral de los individuos, los agentes morales. Pero, aunque esto fuera verdadero, no anula nuestras respuestas morales a muchos hechos y a varias conductas humanas. Por ejemplo, si esta forma de determinismo fuera verdadera, aún así podríamos reconocer que quien no cumple sus promesas actúa mal y que es, al menos, responsable de no cumplir lo que ha prometido.<sup>72</sup> Tampoco impide que, en presencia de condiciones relevantes, podamos disculpar o no su omisión. Una objeción más interesante tiene que ver con la falta de *contraste* del planteamiento de Philippa Foot.

Si ser lo que somos es lo que nos hace morales, entonces, ¿cómo se puede establecer la conducta inmoral? Bajo este planteamiento la respuesta obvia apunta a lo que no somos, a lo que nos niega. Philippa Foot ha establecido las condiciones de la moralidad en el desarrollo de la plenitud humana y ésta, a su vez, en el ejercicio amplio de la racionalidad práctica. De modo que aquellas situaciones que atenten contra la racionalidad práctica o la plenitud humana serían inmorales. No es difícil presentar ejemplos de esto. La falta de bienes básicos, como acceso a servicios de salud o de educación en nuestro país, es una fuente incesante de inmoralidades - impidiendo, de muchas maneras, la realización plena de casi la mitad de la población. En planos más inmediatos, como en las relaciones interpersonales, abundan también los ejemplos. Engañar, defraudar, mentir, ocultar información relevante, etc., señalan acciones que dañan de infinidad de maneras la plenitud de otros, provocando (a parte del obvio acto de padecer un fraude, un engaño, etc) tristeza, frustración, depresión, y cualquier lista interminable de emociones afines. Así, entonces se tiene una idea relativamente completa de cómo deslindar lo inmoral de lo moral. Pero, insisto, el criterio descansa exclusivamente en la noción de frustración de la plenitud humana y esto impide contrastar adecuadamente con situaciones similares donde se observa este tipo de frustraciones. Un ejemplo sencillo lo ofrecen los deportes o los juegos o ciertos trabajos.

---

<sup>72</sup> Peter Strawson, en "Freedom and Resentment", ha desarrollado extensamente observaciones en torno a esta situación.

Mucha gente que práctica intensamente algún deporte ocasionalmente experimentara una viva frustración o tristeza u otras emociones afines -no siempre se puede ganar. Se puede observar que experimentar tales emociones no es precisamente un buen ejemplo de vida no plena, sino de una mala actitud ante el deporte y, tal vez, el significado de ciertos éxitos particulares en la vida. Supongo que la gente que ha perdido un campeonato municipal o nacional o aun mundial no encontrara mucho consuelo en esto. Como sea, no veo ningún problema en reconocer este desconsuelo y estos estados de frustración o tristeza como expresiones habituales y apropiadas de estados de ánimo humanos y, al mismo tiempo, reconocer que para muchas personas esto puede ser decisivo para vivir vidas miserables o que dependen demasiado del reconocimiento externo o de ciertas ideas del triunfo. Pero señalar que esto es también ejemplo de actitudes o prácticas inmorales me parece excesivo. Algo similar se puede observar en relación con ciertas actitudes ante la apariencia personal.

Mucha gente se siente aburrida o frustrada o decepcionada con su corte de cabello. A veces tener un corte determinado puede ser la consecuencia de sufrir alguna injusticia; pero cuando nuestros propios errores o descuidos o nuestra falta de imaginación nos han conseguido esos peinados aburridos, frustrantes, etc., parece excesivo señalar que estamos padeciendo una inmoralidad. En estos, y en otros casos afines, supongo que es correcto señalar que hay alguna merma de la posible plenitud humana a nuestro alcance, pero ¿esto nos pone necesariamente en una situación inmoral? Supongo que Philippa Foot aceptaría con ciertas reservas una respuesta favorable a esta pregunta. En vista de que entregarse a tales estados de ánimo constituye -justificada o injustificadamente- una fuente importante de infelicidad para muchas personas, cobra sentido, entonces, aceptar ahora que este tipo de defecto descubierto en una vida individual que se aprecia así como menos plena *equivale* a un tipo de defecto moral.<sup>73</sup> Supongo que, finalmente, la cuestión se puede resolver estipulando qué queremos aceptar como moral o inmoral, en términos amplios y externos: a las prácticas morales efectivas. Sin embargo, creo que es mejor una visión que establece más claramente las diferencias entre lo inmoral y lo moral o que, al menos, no da tantas facilidades a estas suspicacias. Por ello quiero enfatizar que el principal defecto de esta visión de la moral consiste en la falta de contraste entre lo moral y lo inmoral, el cual destaca en las acciones reguladas por normas de conducta y, en particular, por aquellas que Anscombe ha descrito con la noción de *stopping modal*.

---

<sup>73</sup> Cfr. Foot, *op. cit.*, p. 27. Insisto en que el agente puede estar justificado o no para experimentar esta infelicidad: puede ser que, en realidad, tenga una vida infeliz en vista de su tipo de cabello (sean las que sean sus preferencias), ¿hace esto que sea inmoral tener tal tipo de cabello o es la propia representación del cabello la que resulta inmoral? Como sea, ninguna de las opciones es buena, debido precisamente, a la falta de contraste en el argumento de Philippa Foot.



Al referirse a este modal, Philippa Foot parece sugerir que representa una respuesta no-cognoscitiva a la pregunta: ¿Qué daño estaría presente si Maklay no hubiera cumplido su promesa a su ayudante, especialmente si consideramos los beneficios científicos que la fotografía podría traer al lograrse con ella un registro completo de la expedición de Maklay? La respuesta de Philippa Foot a esta cuestión descansa en la afirmación de que las promesas -como la hecha por Maklay -constituyen un tipo de dispositivo lingüístico (*linguistic device*). Este dispositivo es importante en virtud de su utilidad social y su manifestación ordinaria sería la de un *stopping modal*, como en “debes cumplir tu promesa a A”. Con él la gente sabe qué puede esperar de otras personas, de manera que, “podría decirse -afirma Foot- que un ‘bien depende de él’ y suponerse que la gente actuará en términos predecibles”.<sup>74</sup> Así, es correcto que las promesas nos permiten conducir mejor nuestras vidas, en términos sociales, gracias a que con ellas se crean obligaciones, las cuales se asumen personalmente y por las cuales, finalmente, la gente sabe a qué atenerse, en relación con su propia conducta y con la de los otros. Parte de los méritos de este dispositivo lingüístico de creación de obligaciones es su flexibilidad o, al menos, su capacidad de enfrentar condiciones *prima facie* o de disculpa -las promesas no constituyen obligaciones absolutas. Lamentablemente Philippa Foot no explora en qué sentido las obligaciones no son absolutas ni cómo es interiorizado este dispositivo de creación de obligaciones. A partir de esto creo que pueden resaltarse las diferencias entre las concepciones de Elizabeth Anscombe y Philippa Foot en cuanto a cómo aplican las restricciones del *stopping modal*.

Me parece que la diferencia principal en su comprensión de este modal invita a mirar en niveles diferentes. Philippa Foot favorece constantemente una comprensión *ontológica* de las relaciones necesarias derivadas del modal de necesidad, especialmente cuando atiende a su origen aristotélico. Por su parte, en Anscombe domina sobre todo un cierto esfuerzo por *interpretar* ciertos enunciados en los que hacemos uso de conceptos valorativos como “se necesita...” o “se debe hacer...”, etc. La visión de Anscombe persigue un propósito *lógico*. En principio, ambas visiones podrían ser complementarias, dado que capturarían aspectos diferentes (desde niveles diferentes de análisis) de las mismas relaciones. Pero creo que el escepticismo de Anscombe, particularmente en relación con la comprensión moral del modal y del concepto de florecimiento, le quita peso a esta posible conciliación. Se puede asegurar que Philippa Foot ha puesto mucho empeño en desentrañar los aspectos ontológicos detrás del argumento de Anscombe, afianzando la comprensión de la necesidad en la naturaleza humana, es decir, en la supuesta racionalidad y moralidad intrínsecas a los seres humanos. Pero para Anscombe la

---

<sup>74</sup> Cfr. *ibid.*, p. 50.

extensión de la necesidad no cubre los bienes humanos, al menos no en el sentido que dependen, precisamente, de una supuesta naturaleza humana. En su teatro del mundo, por ejemplo, enfatiza la diversidad de tales bienes. Me parece que Anscombe está más dispuesta a admitir un fundamento básico no-cognoscitivo para aquellas conductas que se efectúan de acuerdo con reglas -a la manera de Hume- y, por otra parte, que dicha conducta no descansa en absoluto en la naturaleza humana, sino en demandas específicas, propias de contextos específicos, como son los juegos, las normas de etiqueta, las reglas morales y los correspondientes estados conativos asociados con ellos, lo que se aprecia, p.e., en el caso de la moda o los juegos: la gente se somete a los dictados de la moda por su deseo de verse de cierta manera o de no hacer el ridículo o de ser aceptado, etc. En el caso de los juegos es el deseo de pertenecer al equipo, de ganar, de probarse ante cierto tipo de dificultad, etc. ¿Puede extenderse el análisis lógico de Anscombe hasta la obligación moral, a través del sentido moral presente en "es necesario que..."? Voy a explorar la posibilidad de ampliar la comprensión de Anscombe sobre la base de identificar bienes o daños *propios* de los agentes a quienes se refieren los enunciados con el concepto de necesidad o de obligación.

Esta ampliación se debe, en parte, al par de condiciones lógicas establecidas por Philippa Foot para la derivación de los enunciados normativos. Sobre todo, voy a considerar su segunda condición, que se refiere a las afirmaciones respecto de los individuos particulares en quienes recaen las evaluaciones. Asumo, en efecto, que la noción de *bienes propios* de los agentes se apoya en esta condición. La primera condición de Foot -el requisito sobre descripciones de formas de vida asociadas con las especies- la acepto en los términos sugeridos arriba sobre la extensión del *stopping modal*, es decir, restringiendo su aplicación a contextos específicos y, de ninguna manera, suponiendo que en relación con los bienes humanos se refieran a algo así como la naturaleza humana, en general. Reuniendo estos elementos, entonces, esta primera condición se transforma en la siguiente: la derivación de enunciados normativos depende de afirmaciones sobre formas de vida asociadas a contextos específicos que, en varios casos, regulan prácticas como los juegos, en otros casos, las normas de urbanidad, en otros las reglas morales, etc. En otras palabras, intento presentar como segunda condición una cierta ampliación del *stopping modal*. Esto también equivale a un fortalecimiento del modal aristotélico, que forma parte del proceso de derivación *Da* introducido por Anscombe.

La idea detrás es que los bienes que dependen de la necesidad -según reza dicho modal- se alojan en situaciones específicas, en las cuales están presentes enunciados como "no debes enrocar si tu rey está en jaque" o "es necesario que lo ayudemos..." (entre otros), que podrían ser interpretados tanto como enunciados verdaderos, así como directrices o reportes de

prácticas *buenas* o correctas, o como ambos. La precisión que busco pretende obtener estos resultados apelando exclusivamente a la forma de vida de la situación en cuestión, a diferencia, por ejemplo, de la apelación a la naturaleza humana por parte de Philippa Foot.

El proceso de derivación de enunciados normativos propuesto por Anscombe (*Da*) se complementa con las dos condiciones que presenté arriba. Reuniendo estos tres elementos se podría esquematizar el procedimiento de derivación del siguiente modo: Los enunciados normativos de la forma "es necesario que *A* tenga una relación apropiada con *z*", que en adelante simbolizo como  $\Box A z$ , son verdaderos si se derivan de:

- Un procedimiento lógico de derivación de la forma *Da*.
- Descripciones *verdaderas* de formas de vida asociadas con los contextos, dentro de los cuales cobra sentido la formulación del modal de necesidad aristotélico en términos de un bien dado dentro de un contexto y
- Afirmaciones *verdaderas* respecto de los individuos particulares cuyas acciones o situaciones son los sujetos de evaluación.

En adelante me referiré a este procedimiento completo de derivación como *Dc*. En relación con él la relación  $\Box A z$  sencillamente captura diversos sentidos que podrían satisfacer la tercera condición: *z* podría ser el componente transitivo decisivo en predicados con, por mencionar sólo unos pocos, los verbos "robar...", "saber que...", "ayudar a...", pero prácticamente cualquier otro. Los enunciados donde la relación valorativa apropiada entre un agente, *A*, y *z*, podría ser cualquiera de las siguientes: "Es necesario que *A* sepa que le robaron", o "es necesario que *A* sepa que lo buscan para matarlo" o "es necesario que *A* ayude a su cuñada viuda" y muchos otros. Cualquiera de estos enunciados podría expresarse como:  $\Box A z$ . Para el análisis de este procedimiento de derivación no se requiere de mayor expresividad lógica. El propósito de esta ampliación es, sencillamente, contar con una base lógica que permita sostener que enunciados de la forma general  $\Box A z$  puedan ser interpretados como verdaderos. Sin embargo, la limitada expresividad de todo el procedimiento de derivación enfrenta algunos problemas, quizá el más grave sea que, por sí mismo, el procedimiento no captura el sentido del enunciado derivado, aunque tampoco sea por completo indiferente a él.

La principal limitante es que  $\Box A z$  no permite distinguir entre diferentes enunciados normativos, incluyendo, en general, reglas. Pero, tal como intento caracterizarlos, se refieren a enunciados normativos relacionados estrictamente con agentes morales. La forma esquemática *z* se refiere, como es fácil apreciar, a cualquier acción que pueda ser realizada, considerada, analizada, etc., según la fuerza del modal de necesidad. Así,  $\Box A z$  captura reglas como "A está obligado a quitar a su rey del jaque", o "el director tiene que vestir el suéter del equipo durante el partido", o "A debe resolver la ecuación que está en el pizarrón" e, incluso "las claras se batan

a punto de turrón” -que se podría parafrasear como “*cualquier persona* que desee hacer un delicioso pastel, tiene que realizar z (batir las claras...)”. Todos estos enunciados, como es claro, son instancias del *stopping modal*. Ahora bien, no todos los enunciados normativos con el modal de necesidad se pueden cobijar con  $\Box A z$ .

“Se necesitan calor y presión abundantes para que el carbón se transforme en diamante” o “estrictamente el agua es un compuesto de dos partes de hidrógeno por una de oxígeno”, son dos instancias de enunciados con el modal de necesidad que no captura  $\Box A z$ . A pesar de esto me parece que Philippa Foot podría aceptar que “es necesario que los tigres de bengala sean rayados” o “es necesario que los tallos de las cactáceas sean de forma carnosa e hinchada” sí podrían ser expresadas como  $\Box A z$ . Pero los problemas que surgen por la falta de contraste examinados en la sección anterior son suficientes para rechazar tanta amplitud. Una razón más de fondo para rechazar este uso consiste en la distinción entre reglas y regularidades.  $\Box A z$  sólo captura reglas, no regularidades. Con todo, Philippa Foot también rechaza, en general, que los enunciados valorativos expresen regularidades o, como dice ella, “meras proposiciones estadísticas”.

La distinción entre los bienes propios o intrínsecos de una especie -que ella llama la “teleología de la especie”, reúne rasgos específicos de la especie, como la forma de los tallos para las cactáceas- y los bienes que sirven a una especie, aquellos de los que, por ejemplo, se nutren, como el agua o la tierra a una planta. Foot establece que el modal aristotélico de necesidad no es adecuado para describir a los bienes secundarios, por lo que el uso de dicho modal debe reservarse para los enunciados normativos, las reglas. Es fácil apreciar el punto de esta distinción. Las cactáceas no son ni podrían ser lo que son sin la forma peculiar de sus tallos, que por ello constituye uno de sus bienes intrínsecos; sin embargo, su ser no se vería disminuido si se ven privadas de cierta tierra o, incluso, podrían recibir los nutrientes que obtienen del agua directamente, no necesariamente bajo la forma de lluvia, etc.<sup>75</sup> Por lo demás, parece que Foot enfatiza esta distinción y sus derivaciones mediante la segunda condición apuntada al inicio de esta sección, en relación con la atención a la forma de vida característica de la especie. De modo que tenemos, en conjunto, buenas razones para seguir la delimitación señalada para  $\Box A z$ .

Como sea, si atendemos a las dificultades del análisis lógico dicha distinción no representa un problema mayor, porque el sentido específico de estos enunciados -i.e, si son reglas de un juego, reglas de etiqueta, deberes profesionales o lo que sean- dependerá en cada caso

---

<sup>75</sup> Philippa Foot, *Natural Goodness*, cfr. p. 33.

de la comprensión que tengamos de la segunda condición, es decir, en relación con las formas de vida específicas.

La comprensión de los contextos está fuertemente asociada con la habilidad para reconocer e involucrarse con éxito en diversas prácticas sociales. De esto depende que pueda interpretarse y participarse adecuadamente en prácticas morales, lúdicas, jurídicas, laborales, actos de habla como bautizar, declarar, jurar, y una lista interminable. El reconocimiento de la situación, por ejemplo, hace inteligible una expresión como "es necesario que levantes la mano derecha y que digas, «protesto»" o como "es necesario que bajes la velocidad enfrente de este edificio", etc. El procedimiento de derivación *Dc* permite, en efecto, aceptar que en las situaciones apropiadas estos enunciados podrían ser verdaderos.

En efecto, los enunciados derivados de *Dc*, podrían ser verdaderos y, además, podrían ser instancias de prácticamente cualquier enunciado normativo, de modo que algunas veces podríamos capturar con él normas morales o reglas de juegos, buenos modales -o los casos más interesantes de conducta decente- que, en relación con un contexto específico, podrían ser verdaderos. El procedimiento de derivación es, por decirlo así, indiferente al contexto de uso. Tal vez valga la pena enfatizar una vez más que esto representa una clara ampliación del procedimiento presentado por Anscombe en *MMPH*, al que, para abreviar, he designado aquí como *Da*. De este modo, enunciados como "tienes que ayudar a tu cuñada viuda" pueden ser verdaderos, si se cumplen las dos primeras condiciones y si, como señala la tercera condición, "...ayudar a tu cuñada" constituye una obligación *propia* del agente en cuestión. Sin embargo, la importancia de este análisis va más allá de la posibilidad de hacer lógicamente inteligibles a los enunciados normativos.

Creo que este análisis lógico beneficia a la teoría sobre la normatividad, incluida la moral, porque ofrece un modelo de derivación que permite establecer, con corrección lógica, como se pueden derivar enunciados normativos de enunciados descriptivos. De modo que la teoría moral contaría así con un recurso lógico para analizar procedimientos inferenciales, que, si son correctos, contendría las condiciones de la deliberación práctica correcta. Este punto es de especial interés si se consideran los conflictos morales, particularmente aquellas situaciones en las que un agente tiene que decidir si realiza o no cierta acción. Los casos de este tipo requieren, muchas veces, de una esmerada atención a los factores empíricos que recibirán la influencia de la acción que se elija realizar. Con todo, quiero desarrollar ahora otro procedimiento de derivación de enunciados normativos, pero ahora con base en la inferencia abductiva.

#### d. La inferencia abductiva

La inferencia abductiva se emplea con alguna frecuencia en el establecimiento de hipótesis y por ello se apoya directamente sobre descripciones de hechos brutos.<sup>76</sup> El proceso de la inferencia abductiva inicia con ciertas descripciones de hechos brutos relativamente desconcertantes y trata de formular una explicación hipotética para ellos. Derivar esta explicación es el propósito de este tipo de inferencia. Supóngase que el pececito de vivos colores de mi sobrina de diez años amanece muerto en la pecera. Esto es desconcertante porque ha cuidado que no le falte alimento, que el agua esté limpia, que el pez no parezca enfermo, etc. Trata de explicarse qué sucedió, pero no sabe qué decir. Consigue un nuevo pez en un estanque cercano a su casa, pero a poco también muere. Sucede igual algunas veces más. Ha probado de todo y por último decide renovar el agua de la pecera. El pez sobrevive, aproximadamente, al tiempo en que solían morir los anteriores inquilinos de la pecera. Ella, entonces, decide renovar el agua periódicamente. Es posible que ahora esté en condiciones de formular la siguiente "explicación": es *necesario* renovar el agua de la pecera para evitar que mueran los peces. Es fácil ver que esta hipótesis es, por otra parte, una norma -no es difícil verla como un imperativo hipotético: si quieres que tus peces no mueran tienes que renovar su agua. Concedo que el ejemplo podría resultar un tanto artificial, pero si se acepta que al menos de algún modo refleja el proceso por el cual se establecen hipótesis (o normas) con la inferencia abductiva, entonces permite echar un nuevo vistazo a este asunto.

Esquemáticamente, la inferencia abductiva tiene la forma lógica de un *modus ponens* inverso, razonando del consecuente al antecedente, del siguiente modo: "Se observa el hecho *c*, entonces, si *a* es verdadero, entonces *c* es el caso, por lo tanto, *a* es verosímil" (verosímil, pues no se trata de una inferencia deductiva y *a* podría no ser el caso). Haciendo los ajustes con el ejemplo anterior, una interpretación de la misma podría ser: "El pez sobrevive a cierto tiempo, entonces, si se renueva el agua, el pez sobrevive, de modo que tiene que renovarse el agua". Donde la conclusión de este silogismo tiene que aceptarse como verosímil. Ahora bien, el enunciado inferido, "tiene que renovarse el agua", es también una norma: "Es necesario renovar el agua de las peceras". Vale la pena observar que en este ejemplo el desarrollo de la inferencia abductiva descansa en elementos motivadores de diversa índole, por un lado, la atención a ciertos hechos brutos y sus posibles relaciones; por otro lado, a elementos que sue-

---

<sup>76</sup> La historia de la ciencia está llena de ejemplos de inferencias abductivas. Considérense las varias explicaciones, muchas de ellas buenas, sobre la extinción de los dinosaurios... Se puede consultar, en relación con la inferencia abductiva, la siguiente página en internet: *What is Abductive Inference?* En el siguiente URL: <http://www.rz.uni-frankfurt.de/~wirth/inferenc.htm> (con fecha del 31/05/2002 al consultarla).

len presentarse como no-cognoscitivos, como el deseo de mi sobrina por mantener con vida a sus peces, su curiosidad y tenacidad hacia el enigma de la muerte de los peces, etc. Me parece que esta combinación hace de la inferencia abductiva un modelo plausible de inferencia práctica -en el sentido más o menos amplio de que permite derivar normas. Es posible que también la reconstrucción de una inferencia deductiva en un silogismo práctico pueda descansar en consideraciones semejantes sobre la motivación de los agentes, pero, si así fuera el caso, se tendría que conceder a los agentes el conocimiento de principios generales -y muchas veces principios morales generales. La inferencia abductiva puede evitar esta demanda, porque para ella sólo es necesaria una cierta atención a hechos brutos y algún tipo de interés en explicarlos. Estos dos requisitos son, como es fácil reconocer, muy comunes. Por lo demás, si lo dicho anteriormente sobre las normas derivadas de la inferencia abductiva es correcto, supongo que también podemos apreciar construcciones inferenciales semejantes para normas con un claro sentido moral.

Supongamos que es un hecho consumado que *A* ha actuado responsablemente en su posición laboral ante la situación *b* (no es necesario que *A* lo exprese siquiera de este modo). *A* es mesero y yo le he indicado, una vez más, mi veneno, por favor. Poco después él me trae una cerveza. No es inusual en *A* está conducta y cumple con una de las obligaciones de su empleo y, al aceptar mi tonta broma, favorece que yo asista regularmente al bar. Pero aquel día está fastidiado y examina si vale la pena seguirme la corriente, en particular, si vale la pena atender con esmero a sus clientes, en general. Considera los hechos que he mencionado arriba y quizá alguno más. Entonces, podría llegar a aceptar algo como: vale la pena aceptar este fastidio por la paga, la propina y el beneficio que mis compañeros obtienen, además, algunos clientes también se benefician con mi trabajo, olvidándose de su propia rutina, relajándose, etc... Pero *A* puede ir un poco más allá y exprese una afirmación general más o menos de la forma: quienes trabajamos tenemos que cumplir con nuestras obligaciones... todos podemos sacar algún provecho de hacerlo. Dejo por ahora las circunstancias en las que *A* tiene que aconsejar a un colega. Quiero hablar de las condiciones que lo llevan a formular este imperativo hipotético.

Las condiciones de *A* antes de formular este imperativo hipotético no tienen que incluir una esmerada formación moral. Basta con que siga un poco la tradición familiar o normas interiorizadas desde la infancia, o incluso una cierta preocupación por establecer qué cuenta como lo correcto, etc. En estas circunstancias el fastidio experimentado un día puede ser un buen detonante para iniciar la búsqueda de razones o que permitan enfrentar la situación (encarándola, aceptándola, modificándola, etc). El fastidio sencillamente busca alivio. Así que podemos aceptar que la inferencia considerada es meramente un accidente en la búsqueda de alivio por parte del agente. ¿Sería un defecto moral si el agente busca aliviar este fastidio, o alguno se-

mejante, más allá de la esfera de la moralidad, por ejemplo, eligiendo unas largas vacaciones, o tomándose una tarde libre...? En muchos casos seguramente no hay ningún problema, pero en otros sí hay, digamos cuando el fastidio es por los hijos, o por un trabajo donde la responsabilidad es tal que de ella depende la seguridad de otras personas, etc. En estos dos últimos casos, sin duda, los agentes no pueden sencillamente tomar sus cosas e irse unos días a la playa. Por lo demás no es difícil para la mayoría de los agentes identificar los rasgos pertinentes a sus circunstancias y hacer las consideraciones adecuadas a ellos. Puede ser, entonces que formular una hipótesis no dependa de antecedentes morales en posesión del agente, sin embargo, si el imperativo ha de tener sentido moral esta demanda no es indiferente. Vuelvo ahora con A.

A experimenta un vivo fastidio ante su rutina de trabajo y la obligación de atender a algún cliente impertinente. Me parece que aquí el principal factor es que se dibuje al agente común desde una perspectiva demasiado filosófica. Quizá el principal riesgo es que esta visión sea parcial a la racionalidad y, por ello, limitada. El fastidio de un oficinista irlandés, descrito por James Joyce en el cuento *Duplicados* [*Counterparts*], me parece que tiene una forma desconcertante para el discurso filosófico sobre la moralidad: termina con el oficinista "golpeando salvajemente con el bastón" a su hijo. A pesar de todo, Farrington, el nombre de este oficinista, no podrá jamás aliviar su fastidio, posiblemente, en efecto, porque él no busca razones. A pesar de esto creo que esta visión limitada de la filosofía tiene una ventaja sobre otras visiones: destaca la condición moral de los agentes. No es un problema considerar ahora que sigue estando presente un elemento distorsionador en favor de las consideraciones morales. Trato de presentar la idea de que parte de la visión completa de las personas tiene que incluir necesariamente consideraciones sobre la moralidad de los agentes, precisamente en el sentido de que no prestar atención a ciertos hechos es una forma de miopía moral. Este planteamiento permite, en consecuencia, asegurar que el señor Farrington, del cuento de Joyce, es una especie de atrofiado moral, de "ciego" moral. No estoy seguro de a quién podría interesarle una visión completa de las personas o de alguna persona en particular, pero creo que quien tenga este interés puede sacar algo más o menos limpio de la visión moral proporcionada por la filosofía. Por lo demás, supongo que, de entrada, cualquier pretensión de tener una visión completa de las personas será incompleta en un sentido o en otro. Como sea, las consideraciones sobre la inferencia abductiva se han delimitado en el siguiente sentido: Ante una situación de fastidio, el agente moral *toma en cuenta* los hechos -es decir, continuando con el caso del fastidio, pero muchos otros estados pueden suscitar este tipo de búsquedas: el enojo, la desesperación, la duda, la angustia, la curiosidad, entre muchos otros. Creo que se puede asegurar que es inherente a las consideraciones de los agentes morales una cierta atención a los hechos.



Como es sabido, la percepción de los hechos depende de varios factores, el desarrollo de los cuales no es igual en los diversos agentes (lo cual no necesariamente es un defecto). Esto determina que la percepción entre los agentes sea desigual y que, por otra parte, sea posible desarrollarse. Del desarrollo de esta capacidad dependen varias cosas, por ejemplo, el éxito de un especialista para interpretar una placa de rayos X o el de un geólogo para interpretar un mapa, etc. De un modo no muy diferente puede desarrollarse la percepción moral de un agente, es decir, es posible que la sensibilidad moral de los agentes mejore, se perfeccione o se agudice. Correspondientemente, la selección y la comprensión de los hechos que se han de tomar en cuenta para proponer una hipótesis dependen de diversos factores, y cuando el sentido de la hipótesis es moral, interviene decididamente la sensibilidad moral del agente involucrado en la tarea deliberativa. Esta afirmación, por otra parte, no implica que la sensibilidad sea una condición metafísica en la *psique* de los agentes. El desarrollo de ella, como el desarrollo de prácticamente cualquier especialización, estriba en la educación, el medio cultural, la tradición, el dominio del lenguaje, la imaginación, etc. Hay, además, una buena parte que depende de las propias capacidades del agente. El sacerdote que atendía las necesidades espirituales de la familia de Pascual Duarte aseguró que éste era como una rosa nacida en medio de un estercolero. Su punto de vista es externo al contexto de los Duarte, de modo que su juicio sobre la sensibilidad e inteligencia de Pascual Duarte es incomprensible para éste, quien, incluso, lo toma como un insulto. (No obstante, a lo largo de la novela de Camilo José Cela, Pascual Duarte no deja de aquejarnos con la idea de que él pudo ser una mejor persona, si su familia y vecinos no hubieran padecido, en general, de pobreza e ignorancia extremas). Pero aceptemos que por tales o cuales factores algunas personas están mejor dotadas que otras para la sensibilidad moral. Los niveles más excelsos, quizá lo que llamaríamos los "artistas" o los "genios" de la moralidad, posiblemente están reservados para aquellos que nacen con talento natural para ella, tal vez como otros nacen con talentos para la música o el ajedrez. Sin embargo, una persona común, enfrentando una situación demandante como el fastidio ante la monotonía o el aparente absurdo de un trabajo, muchas veces busca alivio intentando responder una pregunta del tipo ¿por qué debo hacer esto...? O ¿qué sentido tiene continuar con esto...?

He intentado asegurar que para un agente común las consideraciones morales en esta búsqueda están presentes. A veces las obligaciones hacia la familia o los hijos son una respuesta a cualquiera de las preguntas introducidas en este párrafo. Muchas veces estas obligaciones vencen, en las consideraciones del agente común, a las demandas de los deseos, por fuertes que éstas sean. A puede sentir el vívido deseo de salir corriendo del bar, dejar a sus tontos clientes y meterse en un cine, pero sus consideraciones sobre sus obligaciones pueden

llevarlo a posponer, quizá definitivamente, la satisfacción de este deseo. De modo que entre los hechos que A percibe para tomar su decisión podría estar alguna o algunas obligaciones morales. A podría tener hijos o deber dinero o tener un vínculo familiar o amistoso con su empleador o un acuerdo verbal, etc. Es verdad que nada de esto es necesario, a pesar de lo cual A, simplemente, podría visualizar en términos morales su posición laboral. En otras palabras, muchos agentes reconocen los aspectos morales, incluso las obligaciones, presentes en sus posiciones laborales. Esta última afirmación es, por supuesto, polémica, aunque da pie a una concepción realista de la moralidad.

En su búsqueda de explicaciones o racionalizaciones sobre las alternativas de acción a su alcance, los agentes frecuentemente consideran hechos como las obligaciones (u otras realidades morales, la decencia, la gratitud, etc) para formular normas o principios morales. Con base en el reconocimiento del hecho de que en las posiciones laborales, por ejemplo, están presentes condiciones que para los agentes equivalen al reconocimiento valorativo de que tienen ciertas obligaciones y responsabilidades asociadas con ellas, se hace un planteamiento realista sobre este aspecto de la moralidad.

#### **e. La teoría realista de las obligaciones morales.**

Peter Strawson ha considerado el hecho llano de que en diversas posiciones sociales hay obligaciones morales: "No hay nada que sea al menos misterioso o metafísico en el hecho de que los deberes y las obligaciones van con [*go with*] oficios, posiciones y relaciones con otros."<sup>77</sup> Esta observación, en efecto, da pie a una interpretación realista de los conceptos morales y particularmente de la noción de obligación moral. En términos generales, una visión estándar del realismo moral equivale a sostener una de las siguientes dos tesis (o aun las dos): que los enunciados morales, cuando se construyen literalmente, son literalmente verdaderos o falsos y que algunos de ellos son literalmente verdaderos.<sup>78</sup> Con todo, los no-realistas podrían aceptar estas tesis. Mackie, por ejemplo, ha probado que la objetividad en la comprensión de los conceptos morales no tendría por qué servir de apoyo a las tesis realistas de la moralidad (entre las cuales Mackie destaca a las de Platón):

La afirmación de que existen valores objetivos o entidades o características intrínsecamente prescriptivas de alguna clase, implícitas en los jui-

---

<sup>77</sup> Cfr. p. 33 de Peter Strawson, "Social Morality and Individual Ideal", *op. cit.*

<sup>78</sup> V., de Geoffrey Sayre-McCord su "Introduction: The Many Moral Realisms", del libro editado por él mismo *Essays on Moral Realism*, *op. cit.*

cios morales comunes, no es sólo, como mantengo, una afirmación carente de sentido, sino es una afirmación falsa.<sup>79</sup>

Mackie observa que sostener lo contrario ha sido un error muy común en la historia de la ética, por lo que prefiere no emplear del concepto de objetividad para referirse a los conceptos morales. Sin embargo, muchas de sus tesis no-realistas no son incompatibles con las tesis anunciadas del realismo moral. Afirma, por ejemplo, que los conceptos «[D]ebes», «tienes que», «tendrás que» y «deberías» se usan constantemente, tanto en contextos morales como en contextos no morales y, tal como sucede con "bueno", no es probable que sus usos morales sean completamente independientes de los no morales.<sup>80</sup> De modo que hay lugar para interpretar los usos de estos conceptos, incluso en sentido moral, desde un punto de vista donde estén presentes diversas condiciones externas al agente y que permiten, para un grupo de observadores externos, caracterizar los usos de tales conceptos como correctos o, incluso, verdaderos. Estas condiciones, según Mackie, pueden tener manifestaciones diversas: "La afirmación de que alguien "tiene que" o, más enfáticamente, "debe" hacer tal o cual cosa puede estar respaldada explícita o implícitamente por la referencia a lo que desea o a lo que son sus propósitos y objetivos".<sup>81</sup> Mackie, entonces, si bien no está dispuesto a sostener que esto constituye un planteamiento objetivo de los conceptos morales, creo que podría aceptar que al menos reúne las condiciones para sostener un enfoque *intersubjetivo* de los mismos. Si esto es correcto entonces con ello se pueden establecer lo que podría equivaler a las condiciones de verdad no-cognoscitivistas de los enunciados morales, siempre en relación con las condiciones de uso de los agentes, en atención a la complejidad de sus intereses, situación real y la corroboración inter-subjetiva que puedan obtener de sus pares. Al mismo tiempo, con esto se pone de manifiesto el paralelismo del no-cognoscitivismo con las tesis realistas presentadas arriba. Es decir, el realismo estándar y esta formulación de Mackie pueden coincidir en la manera en cómo, ambas posiciones, logran determinar la corrección y aun la verdad de los enunciados morales que expresan o un uso moral descriptivo o prescriptivo. Pero los defensores del realismo moral no quieren decir exactamente que la verdad de los usos de los enunciados morales -así sea que en ellos predomine el uso descriptivo o el prescriptivo- depende de cómo se relacionan con las situaciones fácticas de los agentes ni de cómo lleguen a constituir guías o instrumentos para llevar a cabo ciertas acciones o para satisfacer los intereses, deseos y creencias de los agentes. La idea es que sí se requieren condiciones objetivas para establecer la verdad o la falsedad

---

<sup>79</sup> V. p. 44 de Mackie, *Ética. La invención de lo bueno y lo malo*. (Tr. De T. Fernández). Barcelona: Ed. Gedisa, 2000.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 48.

de un enunciado moral. Esta versión del realismo, por ahora sólo emergente, es muy diferente a la aludida por Mackie al referirse al realismo moral de Platón,<sup>82</sup> la cual cuenta con la teoría de las ideas para respaldar lo que podrían ser las condiciones de verdad de los enunciados morales. Correspondió a Michael Dummett distinguir con precisión al realismo platónico de otras formas de realismo, pero en primer lugar en relación con los enunciados de la matemática:

La verdadera diferencia entre la disputa sobre el platonismo en matemáticas y sobre realismos de otros tipos no es que en matemáticas no haya tipos de enunciados independientemente reductibles, sino que no hay tal cosa como una evidencia indirecta para la verdad de los enunciados matemáticos del mismo modo en que hay evidencia directa.<sup>83</sup>

Es discutible si puede ampliarse esta caracterización a otras zonas del discurso y, particularmente, hasta el discurso moral, como para hacer plausible el tipo de realismo moral que interesa defender. Si el tema, en general, es el de la verdad de los enunciados, así sean o no morales, creo que pueden hacerse algunas derivaciones interesantes. Para el tiempo en que Dummett escribió no parecía que pudiera aceptarse la teoría de la correspondencia para explicar la relación entre lenguaje y realidad, pero sostiene que puede aceptarse una concepción realista de la verdad. Así, bajo esta concepción, dice:

El realismo consiste en la creencia de que para cualquier enunciado tiene que existir algo en virtud de lo cual él o su negación es verdadero: sólo sobre la base de esta creencia podemos justificar que la verdad y la falsedad juegan un papel esencial en la noción de significado de un enunciado, que la forma general de la explicación del significado es un enunciado de las condiciones de verdad.<sup>84</sup>

Con base en este enfoque general Dummett sostiene que:

Estamos ahora autorizados para decir que un enunciado *P* tiene que ser o verdadero o falso, que tiene que haber algo en virtud de lo cual es verdadero o falso, sólo cuando *P* es un tipo de enunciado que podríamos en un tiempo finito traer ante nosotros en una posición desde la que podemos justificar o negar *P*; esto es, cuando *P* es efectivamente un enunciado capaz de ser determinable [*decidable*].

El realismo así caracterizado se distingue, entonces, del realismo estándar presentado arriba y de la posición no-cognoscitivista de Mackie en el importante papel que juega el agente cognoscitivo en la determinación de la verdad o falsedad de un enunciado. Con base en esto se puede intentar un boceto del realismo moral que podría reunir las afirmaciones de Dummett y que al mismo tiempo permita distinguirlo de las otras dos examinadas. Así, el realismo moral es la creencia de que los enunciados morales pueden ser verdaderos o falsos en virtud de ciertos rasgos o factores propios de las situaciones, los cuales son susceptibles de ser determinados

---

<sup>82</sup> Cfr. Mackie, *op. cit.*, p. 44 y ss.

<sup>83</sup> Cfr. p. 160 de Michael Dummett, "Realism", en su *Truth and Other Enigmas*. London: Duckworth, 1978.

<sup>84</sup> Cfr. p. 14 de Michel Dummett, "Truth", en *Truth and Other Enigmas*, *op. cit.*

como verdaderos o falsas a través de enunciados que los agentes morales expresan en momentos adecuados a su propia escala temporal. Pero esta caracterización enfrenta un problema en relación con la determinabilidad de un enunciado.

Dummett enfatiza el papel de los agentes cognoscitivos en la determinación de un enunciado. El significado de un enunciado, de acuerdo con este rasgo, depende de que el agente pueda apropiadamente (de acuerdo con sus facultades cognoscitivas y en una escala temporal congruente con su propia temporalidad -lo cual vale en términos amplios para todo el conocimiento humano posible) determinar las condiciones bajo las cuales el enunciado podría ser verdadero o falso. Enunciados como "Jonás era valiente" o "una ciudad jamás será construida aquí" adolecen de "una ilimitada generalidad, por lo cual fallan la prueba" de ser determinables.<sup>85</sup> Así que, en efecto, parece que tales enunciados no pueden ser determinados como falsos o verdaderos por los agentes cognoscitivos, pero el problema surge al observar con preocupación "que sólo al decir esto, se pone de manifiesto conocimiento sobre las condiciones de verdad del enunciado".<sup>86</sup> Así que el problema consiste no en que el agente pueda determinar con éxito las condiciones veritativas de un enunciado sino en lo que *muestra* al decir que no puede determinar en absoluto estas condiciones, porque esto ya constituye una determinación sobre las miasmas. Lamentablemente, es evidente que no está al alcance de los agentes la posibilidad de mostrar conocimiento sobre la indeterminabilidad de los enunciados. Con todo, esto conduce a una nueva precisión sobre el realismo.

Admitiendo, con Dummett, que si bien no puede seguirse la teoría de la correspondencia para explicar el significado de los enunciados, "nos mantenemos realistas *au fond*",<sup>87</sup> es decir, se mantiene la concepción fundamental de una concepción realista de la verdad. Lo que conduce a aceptar la tesis realista de Dummett de que los enunciados son verdaderos o falsos en virtud de algo que los hace verdaderos o falsos. Esta última tesis es fundamental para el realismo. Ahora, desde la perspectiva de las observaciones hechas sobre las limitadas capacidades cognoscitivas de los agentes, tiene que aceptarse que los enunciados son verdaderos o falsos en virtud de algo que los hace, en efecto, verdaderos o falsos, *independientemente* de que los agentes puedan o no determinar esta relación. La precisión buscada en el realismo se puede presentar ahora del siguiente modo:

El realismo en la semántica veritativa-condicional es la doctrina de que las condiciones de verdad de las oraciones [*sentences*], las condiciones que determinan sus significados, pueden sobrepasar [*transcend*] tanto

---

<sup>85</sup> Cfr. *ibidem*, p. 16.

<sup>86</sup> Cfr. p. 11 de la introducción de Mark Platts a su *Reference, Truth and Reality*, *op. cit.*

<sup>87</sup> Cfr. Dummett, "Truth", *op. cit.*, p. 14.

las capacidades de los hablantes para reconocerlas como para obtenerlas.<sup>88</sup>

Esta última tesis integraría el núcleo de una doctrina realista que podría encontrar su correlato en el discurso moral, donde perfilaría una variante del realismo moral. Hay que enfatizar que el elemento central de este correlato moral es señalado por el papel que juega en él la noción de verdad. Con base en esto se pueden introducir ahora las siguientes dos tesis distintivas del realismo moral buscado: a. si un enunciado moral es verdadero, lo es en virtud de una realidad moral existente independiente y b. las condiciones de verdad realistas de una oración moral, aquellas que determinan su significado, pueden estar más allá de las capacidades identificadoras de quienes podrían usar y comprender a la oración en cuestión.<sup>89</sup> La tarea ahora es extender las implicaciones de estas dos tesis, teniendo en miras examinar los alcances teóricos del realismo moral. Las dos áreas que quiero explorar, en este sentido, son el papel que podrían jugar las reglas en el discurso moral y las condiciones del agente cognoscitivo moral que intervienen en la determinación de una acción posible. Creo que un enfoque amplio sobre estas dos reglas contribuirá a esclarecer las condiciones de las obligaciones morales dentro de esta versión del realismo moral.

---

<sup>88</sup> Cfr. p. 12 de la introducción de Mark Platts a su *Reference, Truth and Reality*, *op. cit.*

<sup>89</sup> En la introducción de estas dos tesis sigo muy de cerca el trabajo de Mark Platts, "Moral Reality and the end of Desire" (cfr. al respecto p. 69) en *Reference, Truth and Reality*, *op. cit.*

## 5. La obligación moral y la noción de regla

Antes es muy necesario que quien emprende guerra por causas justas y necesarias, no lo haga con ánimo abatido y remiso, sino con presencia y fortaleza de ánimo, y no dude en arrojarse a los peligros cuando su deber lo pida.

Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*.

### a. Las reglas y las demandas morales

Voy a tratar de distinguir entre dos nociones estrechamente relacionadas: la de 'regla' y la de 'seguir una regla'. Después intentaré ofrecer una comprensión de cada noción. No estoy seguro de que pueda lograrse una distinción clara y creo que la tarea podría sólo completarse en alguna medida, debido a que el concepto de regla es, por sí mismo, impugnable -en el sentido indicado por W. B. Gallie.<sup>90</sup> No es obvio, por ejemplo, que se pueda ofrecer una descripción general para todos los usos de regla. Resulta temerario pretender reunir bajo una misma comprensión a las reglas del fútbol, de la poesía yámbica, de la preparación del *sushi*, del domino de parejas, de la deducción lógica o la aparente regla moral de ayudar a los necesitados, etc. Pretender eliminar las dificultades intentando hacer una reducción a un elemento básico, por ejemplo señalando que lo característico en estos usos es que los agentes emplean diferentes instancias de un tipo de dispositivo lingüístico con el que dirigen su conducta de ciertas maneras no es hacerle justicia a usos de las reglas empleadas al juzgar una pintura, atender una mesa en un restaurante (me dicen que ahora se estila un servicio «minimalista», en vez de estilos más «afectados» de hace unos años, pero hay muchos otros estilos y, en ocasiones, hablar de "estilo" es francamente una cortesía), arrojar una pelota contra una pared, preparar un cóctel (considérese la gran variedad de *martinis*), etc.

En estos casos no hay un «sistema» de reglas fijo, como en el ajedrez o el fútbol y es prácticamente inútil precisar qué cuenta como seguir una regla porque tampoco hay acuerdo sobre la práctica en cuestión. O, de haberlo, los acuerdos son muy locales y a veces se trata sólo de una persona siguiendo una regla dada, formulada casi por casualidad, como en el juego de arrojar una pelota contra la pared. Me parece que en estos casos la práctica particular fija lo que cuenta como su sistema de reglas. Si se contrasta esto con la práctica de jugar ajedrez, por ejemplo, se ve que en el ajedrez el sistema de reglas fija a la práctica particular de manera defi-

---

<sup>90</sup> W. B. Gallie, *Conceptos esencialmente impugnados*. (Tr. G. Ortiz). México: UNAM-IIF, 1998. (Colec. Cuadernos de crítica.). David Lewis afirma que el concepto de regla es misceláneo, "con muchos miembros debatibles". V. p. 105 de Lewis, *op. cit.*

nitiva. En el caso de jugar a arrojar una pelota contra la pared (donde no hay ganadores ni posiciones correctas de salida ni una decisión contemplada por el sistema para terminar el juego) es la práctica la que determina a las reglas. Las reglas, entonces, aunque puedan caracterizarse como un dispositivo lingüístico de regulación de conducta, presentan matices específicos que hay que dilucidar caso por caso. En el ámbito moral, quizá además de lo dicho, lo difícil es mostrar si hay tal cosa como una regla moral y, de haberla, cuáles son los rasgos que la distinguen. A pesar de estas dificultades, me parece que hay tareas básicas que pueden intentarse en la caracterización de las dos nociones en cuestión.

Una estrategia más o menos directa para caracterizar a las reglas es distinguir entre ellas, los hábitos y las regularidades. En apariencia es relativamente sencillo distinguir entre reglas y hábitos, pero hay dificultades interesantes originadas en el uso corriente de hábito. Voy a considerar dos ejemplos. Imagínese un niño que acostumbra dormir siempre del mismo lado de la cama y en la misma posición. Esta conducta es apropiadamente descrita como un hábito y no como si el niño siguiera una regla.<sup>91</sup> Por otra parte, mucha gente habla de ciertas conductas como hábitos pero creo que muchas de éstas podrían mejor ser presentadas como reglas. El segundo ejemplo que quiero presentar toca este punto. Se recomienda fomentar el hábito de la higiene personal, particularmente el del cepillado de los dientes. Pero incluso toda vez que nos cepillamos invariablemente después de comer y, quizá, antes de acostarnos, se trata de elecciones que tomamos para realizar esta conducta. No es una conducta a la que nos veamos arrastrados ni por una fuerza mayor que nosotros mismos ni por ningún poder externo. Quiero destacar que lo propio de los hábitos es una cierta compulsión o una cierta forma de actuar en *automático*, como en el caso del niño y su conducta al dormir, mientras que elegir distingue a las reglas.<sup>92</sup> Si lo que digo es correcto entonces un elemento constitutivo de las reglas es una elección de cierta conducta por parte de las personas. Al mismo tiempo, creo que esta distinción también muestra que la noción de regularidad no es constitutiva de la regla: aun cuando sea regular en el niño dormir en una posición dada, esto no es suficiente para constituir una regla. Tampoco describiríamos la sucesión de estaciones climáticas como la regla de las estaciones. Paul Ziff, citado por David Lewis, lo pone en estos términos: "Una apelación a las reglas en el curso de una discusión sobre las regularidades que se encuentran en el discurso natural es tan irrelevante como apelar a las leyes de Massachussets al discutir las leyes del movimiento".<sup>93</sup> La observación sólo implica que la regularidad no es constitutiva de las reglas, sin embargo, no se

---

<sup>91</sup> Cfr. Colwyn Williamson, "Following a Rule", en *Philosophy*, 64, 1989. (pp. 487-504). V. p. 501.

<sup>92</sup> Probablemente uno pueda jugar ajedrez (o lavarse los dientes) sonámbulo, pero creo que se trata, nuevamente, de una compulsión a jugar ajedrez.

<sup>93</sup> En Lewis, David, *op. cit.*, p. 106.



puede comprender el concepto de regla sin el de regularidad. La observación de Ziff muestra este aspecto de la relación considerada entre regularidades y reglas.

El punto es que las regularidades en el lenguaje natural no se explican por sus reglas, las cuales requieren de convenciones, así se trate de las convenciones sostenidas sólo por algunos agentes o por determinadas comunidades. Las reglas del lenguaje no son como las reglas del juego de arrojar una pelota contra una pared -por ejemplo- donde la convención no juega un papel importante y tal vez ninguno en absoluto. De modo que en atención a esta observación sobre las reglas se presenta una dificultad en relación con la comprensión general del lenguaje, porque éste, en cuanto tal, no puede explicarse como el producto de una convención. Pero se experimenta aquí una cierta incomodidad porque parece más o menos obvio que no puede entenderse al lenguaje sin hablar de sus reglas. En el lenguaje hay convenciones, pero el razonamiento señala que al menos algunas «zonas» del lenguaje natural prescindan de ellas.<sup>94</sup> Sin embargo, aquí también se incluye a la relación examinada entre reglas y regularidad, dado que esto muestra que muchos sistemas con pautas regulares -como el lenguaje, las estaciones del año, los hábitos de dormir de un niño, etc.- no contienen necesariamente reglas, pero pueden contenerlas, como el lenguaje.<sup>95</sup> En relación con la comprensión general del lenguaje Lewis indica que se requiere al menos una mínima manifestación de intentar conformar una regularidad. Explica que:

Estas manifestaciones pueden sencillamente ser demostraciones de conformar acciones en varias situaciones apropiadas, hechas durante un encuentro cara a cara con miras a crearse una convención. Tal intercambio de demostraciones puede llamarse como un "acuerdo", sin estirar demasiado el término.<sup>96</sup>

Creo que Lewis intenta mostrar qué podría constituir la base para los acuerdos en el lenguaje, pero, quizá más importante, cómo se constituyeron las regularidades básicas del lenguaje natural, como una *condición* para alcanzar acuerdos específicos. Las reglas, en efecto, requieren de una cierta regularidad.

Creo que el concepto de regla no podría entenderse sin emplear, entre otros, los conceptos de regularidad, uniformidad, igualdad, etc.<sup>97</sup> Verificamos, en efecto, la aplicación correcta de una regla cuando hay la manifestación de una conducta reiterada, igual, repetitiva, etc. Sin embargo, hay algunas dificultades al respecto, porque tendemos a asimilar las regularidades con las reglas y los hábitos. Quizá a la larga el adulto adopte deliberadamente la postura que

---

<sup>94</sup> Cfr. Lewis, *op. cit.*, p. 86 y ss.

<sup>95</sup> "La regla pertenece al juego, la regularidad al lenguaje". V. § 213 de Gerd Brand, *Los textos fundamentales de Ludwig Wittgenstein*. (Tr. J. Muñoz e I. Reguera). Madrid, Alianza ed., 1981.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>97</sup> Cfr. Wittgenstein, *IF*, § 208.

acostumbraba en la infancia para dormir. Quizá en este caso el hábito se convierta en regla, o quizá el adulto adopte la regla de procurar el hábito. Al aprender otro idioma muchas veces replanteamos las regularidades de un lenguaje como si fueran reglas. Uno de los sentidos de entender a la gramática como descripción del lenguaje es posiblemente éste, en donde se trata de formular las "reglas" del alemán o del otomí, a pesar de que, como es fácil constatar, los hablantes naturales y competentes de tales idiomas pueden prescindir por completo de ellas. En el caso de los juegos, en relación con su universo local -así sea jugar al ajedrez o arrojar una pelota contra la pared- sabemos que se trata de un sistema de reglas por la constancia de la conducta manifestada en torno a la práctica. Un niño solitario sigue la regla de no golpear arriba de cierta línea imaginaria o de, sencillamente, mantener constantemente el ritmo de golpeo. ¿Pero cómo es el proceso de instauración de esta regla?

Supongo que, en la mayoría de los casos, se trata de algo más parecido a una compulsión, a adoptar una cierta conducta automática. Más o menos del mismo modo en que algunas personas "juegan" siempre con un objeto, un lápiz, un vaso, un cenicero, su cabello, lo que tengan a mano. Estas personas no pueden quedarse con las manos quietas, toman cualquier cosa y *juegan* con ella. Me parece que este tipo de conductas queda apropiadamente descrito con el verbo "jugar". La conducta del niño jugando con la pelota es, en un sentido, más compleja, porque él está jugando con la pelota, no haciendo otra cosa (digamos que no está conversando, esperando o pensando...) sino *sólo* jugando con la pelota. De pronto se concentra en que la pelota golpee con un cierto ritmo. Sólo eso. No estoy seguro de que esté siguiendo una regla. Me parece que no hubo un acto de elección, como creo sucede con las conductas compulsivas, donde el agente no elige la conducta a la que se ve arrastrado. Lo que hay, como en el caso de las conductas donde se siguen reglas, es una regularidad, de modo que esto podría conducirnos a presentar tal conducta como si fuera otra instancia de seguir una regla. Pero esto sólo confirma de otro modo que las reglas requieren regularidades, pero no que las regularidades necesariamente se originen en reglas o que las presupongan de alguna manera. Al mismo tiempo, creo que esto amplía en un sentido interesante la noción de juego. Ahora podría describirse que algunos juegos no requieren reglas, sino de meras regularidades. Por contraste, entonces, cuando se sigue una regla los agentes adoptan el estado intencional apropiado. La regla puede o no ser proferida verbalmente, pero bajo el estado intencional apropiado el agente se pone a sí mismo bajo la regla y actúa conforme con ella. Ahora bien, el niño puede derivar o formular la regla que explica la regularidad de su conducta.

Si se ve requerido a hacerlo el niño podría explicar el juego, indicando la regla de mantener el ritmo con la pelota. Otro niño podría observar al primer niño, tomar la pelota y seguir el

mismo juego. En ambos casos podrían expresar la regla y un nuevo jugador podría, entonces, adoptarla y seguirla. Tal vez en este juego en particular no se requieran de otras reglas. El ejemplo ahora muestra una relación entre las regularidades y las reglas que puede formularse así: muchas reglas se derivan de observaciones sobre conductas regulares (las cuales no necesariamente contienen reglas) y, al expresarlas, forman dispositivos lingüísticos que uno o varios agentes pueden usar para dirigir su conducta.

Me gustaría resumir ahora la situación del examen de las reglas, en atención a usar este resumen como criterio para analizar a las reglas de la moralidad.

Creo que puede aceptarse que la comprensión más general de las reglas consiste en caracterizarlas como un dispositivo lingüístico (que puede funcionar como un criterio muy general, como en el caso de mantener el ritmo con una pelota) por medio del cual los agentes regulan su conducta de maneras específicas. Además, para que funcione como tal, este dispositivo tiene que ser elegido por los agentes. Por otra parte, observamos que los agentes actúan conforme a las reglas cuando realizan diversas conductas regulares (p.e., cepillarse los dientes después de comer), es decir, las reglas implican regularidad, pero parece que muchas regularidades no implican reglas, como las regularidades climáticas. Por último, parece que puede aceptarse que las reglas surgen por actos de convención o, al menos, sobre la base de ciertas regularidades que, en términos sociales, equivalen a acuerdos incipientes, a pesar de lo cual son convenciones en un sentido laxo. Ahora bien, si esta breve caracterización es correcta, esta todavía por verse si es adecuada para analizar a las reglas morales. En atención al planteamiento hecho por David Lewis en relación con las condiciones "originales" de los acuerdos básicos, podría pensarse que todo esto constituye también una cierta, mínima "base moral" para la vida social. Es decir, parecería que se acepta que en la base de la vida social yacen acuerdos morales, sostenidos por convenciones, que, eventualmente, se expresarían como reglas morales. Tal vez el pensamiento contractualista de Hobbes, Locke o Rousseau podría describirse de esta manera; Lewis considera que no.

Lewis sostiene que su comprensión de convención no es normativa (no necesita de términos como "debe", "debería" o "bueno"), aunque acepta que su noción de convención sí "podría ser una especie de norma: regularidades respecto de las cuales creemos que debemos conformarnos".<sup>98</sup> En otras palabras, a pesar de que los agentes elijan cierto tipo de acción, y además cierto de tipo acción *paralela* a una regularidad, esto no necesariamente constituye una regla. Tengo que tomar el camión de las 12:30 para llegar a tiempo a mi cita de los jueves con mi entrenador de box. ¿Se describe adecuadamente esto como que sigo la regla de tomar el

---

<sup>98</sup>V. Lewis, *op. cit.*, p. 97.

camión a las 12:30? No tengo elección, no depende de mí que el camión salga a esa hora (tal vez yo prefiera salir a las 12:45 para no pasar un tedioso cuarto de hora en el temible barrio de mi entrenador), el caso es que los camiones salen a esa hora específica (una regla que, desde mi punto de vista, es también una regularidad) y yo simplemente conformo mi conducta con ella. Ahora bien, ¿la noción de 'preferencia' es necesaria para establecer el concepto de regla?

Por una parte, parece necesario admitir que, si no hay nada en contra, cualquiera debe hacer aquello que responda a sus preferencias. Por otra parte, si no hay nada en contra, cualquiera debe hacer aquello que responda a las preferencias de otros, sobre todo si ellos esperan razonablemente que se realice aquello que responda a sus preferencias -éstas podrían ser las preferencias de la comunidad, de modo que también serían las preferencias de quien actúa de acuerdo con lo esperado por otros. Parece que ambas afirmaciones responden qué es actuar de acuerdo a ciertas convenciones. Al mismo tiempo, a partir de estas dos consideraciones, se podría aceptar lo que sería tener una razón para actuar de acuerdo con una convención. Por contraste con esto, no parece que tenga sentido decir que, aunque no haya nada en contra, se rechace actuar de acuerdo con las propias preferencias o de las preferencias racionalmente formuladas sobre la conducta de uno. Con base en estas consideraciones Lewis afirma que las convenciones son una especie de norma.<sup>99</sup> Lo interesante ahora es considerar si esta noción contiene también a la noción de regla o norma moral.

Algunos aspectos generales de las reglas parecen también aspectos de las reglas morales. En atención a las conductas moralmente significativas, es aceptable suponer que las reglas morales son dispositivos lingüísticos que los agentes eligen deliberadamente y por los cuales dirigen ciertas conductas. Al mismo tiempo, no podríamos entender la noción de regla moral sin regularidades específicas, es decir, esperamos que los agentes actúen de acuerdo con ciertas pautas, con cierta constancia. Esta regularidad en la conducta moral se manifiesta, por ejemplo, en el cumplimiento de las promesas, la asistencia a los necesitados, el cumplimiento con las obligaciones laborales y otras por el estilo. Las reglas morales serían así un tipo de norma que regula conductas morales y que son sostenidas por una comunidad. Sin embargo, no es obvio que este presente, en esto, un asunto específicamente moral que distinga a estas reglas de otro tipo de reglas.

En un sentido la distinción buscada es puramente taxonómica: hay reglas morales, pero también reglas para poner una mesa, evaluar una pintura, jugar ajedrez, gobernar un velero, etc. Con la distinción, hasta aquí, no se logra apreciar algún sentido importante sobre la moralidad o sobre las reglas morales. Por ejemplo, cabría esperar del análisis de las reglas morales

---

<sup>99</sup> Cfr. Lewis, *Ibid.*, p. 97 y 98.

alguna indicación sobre por qué habría que realizar ciertos actos. En relación con esto resalta el hasta ahora trivial carácter de la distinción, porque uno podría poner una mesa con reglas distintas a las usuales o, simplemente, arrimar cubiertos sin ningún orden, en un montón común. Tal vez no suceda nada de actuar así (o tal vez podríamos perder el trabajo, depende de la situación), pero no es obvio que con las reglas morales se pueda admitir el mismo nivel de indiferencia. A lo largo de la historia de la ética muchos autores han considerado que las demandas morales están por encima de las circunstancias particulares. Otros han pensado que hay que considerar las circunstancias específicas para evaluar apropiadamente una demanda moral. Como sea, entonces, cabe esperar que el análisis de las reglas morales pueda aportar algo acerca de esta disyunción. El análisis de Lewis, que hasta aquí he seguido, no aporta mucho en este sentido, creo que debido al nivel de abstracción de su análisis.

Lewis considera que, en principio, detrás de cada convención hay una norma que uno debe seguir. En este nivel de abstracción analizado por Lewis tiene sentido afirmar que detrás de las convenciones existe la norma socialmente impuesta [*a socially enforced norm*] de que se espera que todos se avengan a ellas. Esta norma es compleja y se expresa del siguiente modo.

Si *R* es una convención entre la población *P* respecto de cierta conducta en la situación *S*, y yo soy un miembro de *P* en *S*, sin importar qué puedan ser *R*, *P*, y *S*, entonces probablemente:

Casi todos los miembros de *P* involucrados conmigo en *S* esperan que yo me avenga [*to conform*];

Casi todos se avienen a *R*;

Casi todos tienen aproximadamente las mismas preferencias respecto de las posibles combinaciones de acciones;

Casi todos prefieren que cualquiera se avenga a *R*, bajo la condición de que casi cualquiera se avenga a *R*;

Casi todos preferirían que cualquier otro se aviniera a *R'*, bajo la condición de que casi todos se avinieran a *R'*.

Casi todos los miembros de *P* involucrados conmigo en *S* tienen razones para creer que avenirme podría responder a mis propias preferencias y que, recíprocamente,

Yo tengo razones para creer que avenirme podría responder a sus preferencias y que ellos esperan que me avenga.<sup>100</sup>

Estos puntos constituyen la comprensión general de Lewis respecto de la convención. Al mismo tiempo son una concepción de las normas como respuestas a expectativas socialmente construidas. Uno de los supuestos de esta concepción es la racionalidad de los agentes.

Las normas son comprensibles como respuestas a expectativas socialmente impuestas porque los agentes son racionales y de este modo aceptan las normas y las expectativas presentes en sus situaciones. Además, con base en esta misma racionalidad toman las decisiones que los conducen a satisfacer las demandas de las expectativas. Las mismas condiciones esta-

---

<sup>100</sup> Cfr. Lewis, *ibid.*, p. 72 a 99.

blecen que los pares de los agentes adopten expectativas similares a las esperadas de ellos. Todavía, sin embargo, no es obvio que esta norma general aporte algo a la comprensión particular de las normas o reglas morales. No es obvio, por ejemplo, que pueda aceptarse que las normas morales sean sencillamente respuestas a expectativas socialmente construidas. La argumentación de Philippa Foot en *Natural Goodness* es un ejemplo de que hay al menos otra alternativa a esta tesis: la conducta moralmente significativa es parte de las respuestas naturales a las demandas de subsistencia que enfrentan los seres humanos. Tampoco es obvio que las normas morales, de haberlas, puedan sencillamente reducirse a uno de estos sistemas de expectativas sociales. Aun aceptando que haya normas morales, creo que hay conductas donde los agentes realizan acciones que van más allá de las expectativas estándares o habituales. También solemos pensar en estas conductas como morales o como inmorales. Creo que pueden encontrarse situaciones que ilustran esto y que no excluyen necesariamente a la noción de seguir una regla. Me parece que estas situaciones demandan una ampliación del análisis de Lewis, por ejemplo en el siguiente sentido.

Mariana prometió traerme una novela policíaca durante mi convalecencia de un fuerte resfriado. Ella acepta explícitamente la regla moral en relación con las promesas y sabe, por pláticas que hemos tenido, que para mí, a diferencia de lo que ella cree, esta regla moral no es importante. Lamentablemente el día en que prometió traerme la novela encuentra que tiene más trabajo del habitual y que le sería mucho más sencillo todo si no me trae la novela. Le digo que entiendo y que no hay problema, sin embargo ¡me lleva la novela! Si esta situación muestra que se está siguiendo una regla moral (las promesas deben cumplirse) y que, al mismo tiempo, se actúa más allá de las expectativas propias de la situación (para mí no era importante que Mariana llevara la novela a toda costa, especialmente en condiciones tan demandantes para ella y ella sabía todo esto), entonces creo que se logra obtener una visión de las reglas morales y, quizá, de la moralidad, que sugiere una ampliación particular sobre la argumentación de Lewis. Posiblemente, extendiendo la lección de este ejemplo, se puede decir que en general la conducta moral más interesante es aquella que rebasa las expectativas habituales- la acción heroica rebasaría con mucho más las expectativas del ejemplo de este párrafo, pero creo que habría que buscarla en la misma dirección. También se podría no cumplir con las expectativas habituales con el tipo de conducta descrita con el antónimo de heroicidad (si hay tal término). Ambos tipos de conducta son significativos para el discurso moral, pero me parece que es necesario considerar su relación con la regla y con la expectativa moral correspondiente.

A primera vista parece que este planteamiento impide realizar alguna distinción interesante entre las reglas morales y otros sistemas de reglas. Metafóricamente, podría decirse que

las reglas morales tienen como base el mismo tipo de expectativa racional socialmente construida e impuesta que las que, al parecer, se encuentran atrás de prácticas de salud, de administración, de recreación, de trabajo, etc. Algunas veces por encima o por debajo de esta base se manifiestan decisiones que no están necesariamente contempladas por el sistema de expectativas. Pero lo mismo sucede con otros sistemas de reglas. Muchas veces nos divertimos de un modo, por decirlo así, no ortodoxo. Otras veces, quizá, mantenemos controles adicionales sobre la administración de nuestra riqueza, exigiendo a los bancos estados de cuenta detallados, etc. Las propias reglas señalan a los agentes ciertas conductas que se alejan de las expectativas habituales.

Desde esta perspectiva parece que las reglas de la moralidad (p. e. las promesas deben cumplirse) tienen, además de dirigir la conducta de maneras específicas, la función de *inspirar* a los agentes respecto de ciertas acciones que no satisfacen plenamente las demandas impuestas por las expectativas -claro que también pueden inspirarlos en la dirección contraria: a hacer menos de lo esperado por ellos o lo contrario o lo que defrauda a las expectativas, etc. La regla marca el rumbo de lo que meramente debe o debería hacerse y, con base en su apreciación de tal estándar, un agente podría hacer más -o menos- de lo demandado habitualmente. Creo que la autonomía del agente opera especialmente en relación con estos estándares de conducta, así como en las variables que se mencionan en este párrafo. Sin embargo, de este modo las reglas morales no son diferentes de cualquier otra regla. Muchas veces, por supuesto, los agentes se comportan en estricto apego a las demandas habituales: llegan a tiempo al trabajo, son respetuosos con sus compañeros, respetan las tradiciones de su comunidad, etc. Pero otras veces los agentes rebasan las reglas: llegan más temprano al trabajo, respetan y fomentan sus tradiciones, respetan a sus compañeros pero además tratan de conocerlos mejor, etc. Creo que con base en estas observaciones pueden destacarse dos aspectos generales de las reglas y, por extensión, de las reglas morales.

Por una parte, muchas reglas fungen como inspiración para conductas que van más allá de las expectativas habituales. Por otra parte, orientan la conducta de las personas en los modos habituales de cualquier otra regla. En este último sentido las reglas morales no son diferentes de las reglas de urbanidad, del trabajo o de otros sistemas de reglas semejantes. Además, como éstas, las reglas de la moralidad son reglas *constitutivas*, es decir, que no se puede distinguir entre la regla y la práctica regulada por ella. La práctica es constituida por la regla. Así sucede con la mayoría de los juegos, por ejemplo el ajedrez.<sup>101</sup>

---

<sup>101</sup> Cfr. John Searle, *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*. (Tr. Luis M. Valdés Villanueva). Madrid: Ed. Cátedra, 1994 (4ª ed.). V. pág. 42-3.

La práctica de jugar ajedrez es idéntica a actuar conforme al sistema de reglas del ajedrez. Esto mismo sucede con otras prácticas. jugar domino, quizá preparar un estricto mole poblano, y muchas otras. Del mismo modo la práctica de prometer es la misma que la de actuar de acuerdo con la regla moral de cumplir lo prometido. Pero aquí hay que hacer una observación que permite distinguir a las reglas constitutivas de la moralidad de otros sistemas de reglas constitutivos.

Si bien es correcto que las reglas morales son constitutivas en el sentido dicho, creo que también lo es que las reglas de la moralidad permiten una cierta flexibilidad que no está presente en la mayoría de otros sistemas de reglas constitutivas. Por ejemplo, no podemos jugar *aproximadamente* ajedrez, aunque sí hay muchas variantes para el mole poblano. Las reglas morales están, así, más cerca de las reglas flexibles para el mole poblano que de las del ajedrez. Un agente moral ocasionalmente puede rebasar las expectativas usuales para satisfacer las demandas morales impuestas sobre él. En el caso extremo estarían los llamados «héroes morales». Otras veces los agentes simplemente no cumplen las demandas morales impuestas sobre ellos y en esto hay casos más graves que otros. Ocasionalmente puedo incumplir en algún grado mis obligaciones laborales, tal vez decida tomarme algunos minutos más para comer o tal vez abuse un poco del teléfono de mi trabajo para hacer llamadas personales. Posiblemente esta flexibilidad en las reglas morales complete la visión de un rango más o menos amplio de conductas que van desde lo que quizá podamos llamar abulia o indolencia moral hasta las conductas heroicas, pasando por las conductas que meramente califican como morales -es decir, no inmorales ni «heroicas».

Supongo que por esta razón podemos hablar de conductas inmorales, además de distinguir entre diferentes tipos de una misma conducta inmoral y juzgarlos como más o menos graves. Calificamos como inmoral, en general, al robo, pero el robo famélico nos parece mucho menos grave (incluso nada grave) que los perpetrados por los llamados “ladrones de cuello blanco”. En el otro extremo de este tipo de conducta quizá se encuentran las personas que encuentran dinero o algún otro bien y ponen mucho empeño en entregarlo a sus dueños legítimos. De este modo, las conductas morales reguladas por reglas pueden ser muy flexibles, lo que muestra la flexibilidad misma de las reglas presentes. Sin embargo, no todas las reglas morales gozan de esta flexibilidad en su aplicación y muchas reglas morales se distinguen precisamente por su carácter casi inflexible en su aplicación. Lo interesante reside en la manera en que los agentes emplean a las reglas para llevar a cabo diferentes conductas o, incluso, variedades de una misma conducta. Con todo, no creo que la flexibilidad o inflexibilidad de las reglas morales dependa (o este determinada) por la percepción usual que los agentes tienen tanto de las re-



glas como de las situaciones morales. Me parece que las reglas morales adquieren su carácter distintivo (su flexibilidad o inflexibilidad) de las situaciones donde se presentan. En un sentido es prácticamente irrelevante que los agentes puedan o no percibir las reglas: Las reglas están presentes en ciertas situaciones morales, las perciban o no los agentes, bajo la forma de ciertas demandas morales, como es el caso de las promesas. Así, aunque la distinción no es tan precisa, puede aceptarse que algunas reglas morales pueden ser flexibles y otras inflexibles.

Ambos tipos generales de reglas son constitutivas en el sentido presentado arriba. No creo que se pueda ofrecer una caracterización clara y exhaustiva de las condiciones que determinan que una regla moral pueda ser o no flexible. Además, debido a la fuerte carga empírica que una tarea como esta demanda, es posible que la filosofía en cuanto tal sea especialmente torpe para emprenderla. Por lo demás, las situaciones morales parecen configurarse por la propia actividad de los agentes morales, de modo que este factor puede aportar un elemento de indeterminación insalvable. En otras palabras, lo que los agentes hagan en una situación moral es un factor que incide sobre las situaciones morales mismas. No es fácil establecer con precisión el grado en que un agente (o varios agentes) incide sobre las situaciones morales, pero sin duda su influencia no es irrelevante para la manera en que la situación moral se presenta. Lo que quiero sostener es que las demandas morales dependen directamente de la mutua relación entre situaciones morales y acciones de los agentes morales. Lo interesante, en última instancia, es cómo los agentes morales perciben todo esto. Quiero intentar aclarar la distinción entre reglas morales flexibles e inflexibles, aunque me parece que debe aceptarse un cierto grado de oscuridad al respecto.

## **1. Reglas morales flexibles**

Es un hecho que valoramos a ciertas situaciones de un modo distinto a cómo valoramos otras, que damos más importancia a ciertas cosas que a otras, que preferimos ciertas acciones a otras. El sentido moral de una acción muchas veces depende de esta capacidad para reconocer estas diferencias y actuar coherentemente con las apreciaciones. Lo que se puede decir a favor de una conducta en vez de otra, indica también nuestra diferencia en la esfera de la acción y de la comprensión de las situaciones en las cuales se pretende actuar. Buscar razones a favor o en contra de cierta acción (en sentido amplio) configura también la situación a la cual esperamos responder.

En la esfera práctica parece difícil aceptar que sea un concepto moral lo que constituye la deliberación práctica, creo que un mejor candidato puede ser una regla moral. Fuera de ciertos discursos preocupados por la moralidad, como el filosófico o el religioso, es muy rara la pre-

ocupación por lo que pueda ser lo bueno o lo malo por sí mismo. Conceptos como el de 'bueno', 'justo', 'correcto', 'apropiado', etc., están integrados en reglas que nos permiten actuar de manera flexible o inflexible. La regla, entonces, es lo decisivo en la deliberación práctica. Sin embargo, aunque son necesarias para establecer una práctica moral, las reglas morales no son suficientes. Como he intentado sugerir ya, se requieren de otros factores para que se establezca una práctica moral. Las reglas morales son constitutivas de ciertas prácticas más o menos del mismo modo en que lo son las reglas de los juegos. Así, podemos apreciar en la moralidad rasgos semejantes de flexibilidad e inflexibilidad presentes en los juegos.

Como en los juegos, las reglas son necesarias para que se constituya la práctica misma de jugar, pero las reglas no son suficientes para que se establezca la práctica. Entre otros factores, se necesita que los agentes quieran jugar, que existan condiciones externas al juego que lo permitan (un espacio, un tiempo, etc.), ocasionalmente de otros participantes que arbitren las prácticas del juego, etc. La analogía, además, cubre la flexibilidad e inflexibilidad. Los juegos son sistemas de reglas inflexibles (el ajedrez, el fútbol, etc.) o flexibles (arrojar una pelota contra una pared, el domino de parejas, etc.). En relación con las reglas de la moralidad hay un cierto riesgo en relación con las reglas inflexibles.

Este riesgo me parece que consiste en que los agentes tienden a pensar que todas las reglas de la moralidad son inflexibles. Es posible en parte explicar esto por la herencia legalista y religiosa de moralidades del pasado. Cuando los agentes asumen que las reglas de la moralidad son inflexibles tienden a comportarse dogmáticamente, de un modo que está lejos del dinamismo y flexibilidad que, a pesar de todo, está presente en la moralidad. Me parece que la siguiente observación de Anscombe en MPh sobre la inflexibilidad de un concepto como "moralmente incorrecto" ilustra la idea que quiero presentar aquí:

Ahora permítasenos recordar que "moralmente incorrecto" es el término heredero de la noción 'ilícito', o 'sobre lo que hay una obligación de no actuar'; las cuales pertenecen a una teoría ética de la ley divina. [...] porque lo que obliga es la ley divina -tal como las reglas obligan en los juegos.<sup>102</sup>

Quiero insistir en que la analogía con los juegos es decisiva: en una ética de inspiración jurídico-divina se tienden a establecer reglas morales como en los juegos de reglas inflexibles. Si bien la afirmación de Anscombe es general, realmente en la mayoría de los juegos las reglas son constitutivas del juego mismo. Entre otras cosas, supongo, esto trae como consecuencia reconocer que muchas de las ideas sobre lo correcto, lo bueno, lo incorrecto, etc., presentes en la esfera de la moralidad, se originan en la misma filosofía y su tradicional cercanía con las ideas religiosas sobre la moralidad. La filosofía en este sentido es parcialmente culpable de

---

<sup>102</sup> Cfr. Anscombe, MPh, p. 17. Énfasis añadido.

haber contaminado a la moralidad con ideas inflexibles sobre qué cuenta como una consideración moral -otra parte de la culpa descansa en las propias visiones religiosas y legalistas sobre lo correcto e incorrecto. Por ello no es sorprendente que para muchas personas lo moralmente significativo *sólo* consista en estas aplicaciones fijas y constantes de los conceptos y las reglas morales. Pero quiero sostener que en la esfera de la moralidad no actuamos sólo siguiendo pautas inflexibles y que, usualmente, no lo hacemos. La moralidad demanda de nosotros flexibilidad en la toma de decisiones morales, lo cual, en varios casos, no excluye a las reglas inflexibles que, ocasionalmente, también siguen los agentes morales. Suele pensarse que una visión de la moralidad que sigue exclusivamente reglas inflexibles la encarnan los llamados santos morales. Teniendo esta idea presente, quiero argumentar que una visión de la moralidad que dependa sólo de reglas inflexibles no es plausible.

Supongo que incluso los santos y los héroes morales más persistentes tendrán dificultades para actuar de un modo diferente: el mundo no es un fondo homogéneo ni más o menos inerte que no reacciona ante nuestros esfuerzos. La resistencia cambiante y diversa que ejerce el mundo sobre nosotros demanda que seamos flexibles en nuestras respuestas y creo que la manera de satisfacer esta demanda es por medio del tipo de dispositivo lingüístico que son las reglas morales constitutivas y flexibles.<sup>103</sup>

Un contraejemplo apropiado para esta tesis podría ser el personaje de Aniuta, del relato de Chejov del mismo nombre. Aniuta es un ejemplo de persona que sigue ciertas pautas de conducta de manera invariable: vive con estudiantes que la usan («Klochkov era el sexto de los jóvenes con quienes había vivido en los últimos seis o siete años»), a quienes ella mantiene, accede a sus diversas demandas y termina abandonada por ellos. Ahora mismo va con el torso desnudo, las costillas trazados con carbón y, a pesar del intenso frío, permite que el estudiante en turno, que prepara un examen de medicina, la “ausculte”. Ella está aterida pero a él no le interesa, no lo nota. Entra un vecino de Klochkov y le señala el muladar en que vive. La excusa es que Aniuta ha estado muy ocupada trabajando (para mantenerlos) y no ha tenido tiempo de asear el cuartucho. Klochkov se avergüenza de su situación, reflexiona un rato y determina arrojar a Aniuta. Después de todo, ella «no embellecía mucho el cuadro: iba mal vestida, despeinada...». Aniuta llora y se dispone a partir, no sin antes entregarle una parte del azúcar que le acaba de pagar el vecino por un trabajo previo. El llanto, el azúcar (tal vez algo más) conmueven a Klochkov, quien decide conceder una semana más a Aniuta, sintiéndose al mismo tiempo «enfadado consigo mismo por su debilidad». Poco después regresan a la situación ini-

---

<sup>103</sup> En adelante, cuando me refiera sólo a reglas morales, estaré resumiendo con este concepto del más largo de 'reglas morales constitutivas y flexibles'.

cial: él vuelve a preparar su examen y ella a su trabajo de zurcir prendas con lo que van sobreviviendo...

Aniuta encarna, para mi gusto, una actitud moral inflexible hacia sus estudiantes y hacia sí misma. Es desolador que el relato de Chejov no le conceda ninguna esperanza (Aniuta no tiene la imaginación suficiente para cambiar de marcos morales y tampoco podría encontrar asistencia en sus «marcos» culturales). El contraejemplo muestra, me parece, la implausibilidad de una actitud moral inflexible. Se objetará que es un caso muy negativo. Pero es precisamente mi punto: la inflexibilidad moral que descansa en meras concepciones sobre lo bueno o lo correcto o “lo que hay que hacer” no es plausible. La alternativa, tal como la veo, la ofrecen las reglas morales. Pero quizá se diga que los ejemplos de vidas regidas por concepciones inflexibles sobre lo bueno hay que buscarlos entre casos incontrovertibles, entre los «verdaderos» santos morales. Me parece que en este punto se abren dos alternativas. Una primera podría residir en la presentación más o menos minuciosa de un buen ejemplo, aparentemente incontrovertible, de la vida de un santo moral. Sin embargo, creo que no es necesario ir tan lejos en el examen de la cuestión. La otra alternativa (hacia la cual me siento más inclinado) consiste en explorar directamente cómo aplicamos las reglas morales y las condiciones bajo las cuales los agentes las perciben. Dedicaré sólo unos párrafos a indicar por qué no es plausible la primera estrategia y luego desarrollaré la segunda.

Se puede tomar la primera vía siguiendo a la autoridad de Susan Wolf y mencionar que en “Moral Saints” asegura que los santos morales no constituyen la personalidad moral más interesante.<sup>104</sup> En la comprensión que ella ofrece hay dos caracterizaciones de la santidad moral en relación con sendas reglas inflexibles. La primera regla aplica en dos direcciones, hacia individuos o hacia la sociedad:

Una condición necesaria para la santidad moral podría ser si la vida de uno está dominada por el compromiso de mejorar el bienestar de otros o de la sociedad como un todo.

La regla de la segunda caracterización es:

Lo que hace a [una persona] un santo moral es, en todo caso, que pone muy poca o ninguna atención a su propia felicidad a la luz de la mayor importancia que da a las más amplias preocupaciones de la moralidad. En otras palabras, esta persona sacrifica sus propios intereses por los intereses de otros...

Más allá de que cada regla da lugar, según Susan Wolf, a dos concepciones distintas de la moralidad, creo que ocasionalmente ambas pueden observarse en algunas vidas. Es el caso de Aniuta, quien encaja bien en ambas concepciones del santo moral.

---

<sup>104</sup> En *The Journal of Philosophy*, Agosto de 1982, pp. 419-439.

Para ella, por una parte, su propia felicidad carece de importancia y, por otra parte, está consagrada por completo a procurar el mayor bienestar posible a sus estudiantes, incluso si esto requiere, en un momento dado, permitir ser humillada, explotada, abandonada, etc. Sin duda, podríamos recurrir a otros modelos de santidad moral. Pero en la medida en que procuramos integrar rasgos que caractericen actividades motivadas por intereses propios, incluso la búsqueda de “pequeños” placeres y decidamos que, ocasionalmente, estos rasgos se sobrepone o derrotan a las reglas de santidad de Susan Wolf se está, nuevamente, concediendo que la moralidad requiere de reglas flexibles. Por lo menos de algunas condiciones en las que las reglas morales de la santidad no aplican, o se retiran a favor de los intereses personales, no altruistas. Las personalidades morales más interesantes, según este mismo argumento, son aquellas que dan el adecuado lugar y tiempo a las conductas altruistas y a las «egoístas». Este último cuadro me parece plausible.

Estoy tratando de componer la idea de que un agente moral que satisfaga criterios tales como cultivar y desarrollar intereses propios, disfrutar de diversas actividades y que, digamos, no busque obsesivamente satisfacer las demandas de las reglas de santidad moral mencionadas es un agente que aplica de manera flexible reglas que guardan cierto parecido con las reglas de Susan Wolf. Estas reglas son morales en la medida en que, en efecto, los agentes también realizan conductas altruistas, desinteresadas y, muchas veces, acciones dirigidas al beneficio de otras personas, de modo que no buscan su propia felicidad o su propia satisfacción al realizar tales acciones. Me parece que habitualmente en los agentes morales estas conductas no excluyen a aquellas centradas sólo en sus intereses. Por esta razón los agentes morales requieren de ciertas condiciones que les permitan apreciar cuándo es necesario retirar sus propios intereses y actuar en beneficio de otros, cuando ciertas demandas son insoslayables y cuando pueden descuidar, en alguna medida, sus obligaciones. Quiero insistir en que estas condiciones de flexibilidad caracterizan a la mayoría de las reglas morales. Sin embargo, aun cuando sea correcta esta caracterización quisiera explorar hasta qué punto una regla moral puede ser inflexible.

## **2. Reglas morales inflexibles**

Lo decisivo para las reglas morales inflexibles depende de ciertos rasgos distintivos en las situaciones. La idea es que las reglas morales inflexibles están determinadas directamente por rasgos de las situaciones morales que demandan tales reglas. ¿Cuáles podrían ser estas caracterizaciones de estas reglas inflexibles? Una primera respuesta es que este tipo de regla tiene

que valer en cualquier circunstancia. Un ejemplo que podría ser ilustrativo al respecto viene de un argumento de Peter Winch a favor de una regla moral inflexible, la veracidad.

Peter Winch sostuvo que la obligación moral de ser veraces es una obligación universal que hace posible a cualquier sociedad humana. Winch explica que "no puede existir una sola sociedad humana que no sea, en algún sentido, una comunidad moral".<sup>105</sup> La moralidad es presentada, así, como una actividad presente en todos los aspectos de la vida social. Bajo esta visión no tiene sentido sustraerse, dentro de una sociedad dada, a las demandas características de ella. "Uno no puede, dice Winch, situarse al margen de la esfera del discurso moral diciendo simplemente que no le interesa".<sup>106</sup> Además, según Winch la racionalidad humana tiene también un carácter esencialmente social. Las hebras sociales de la moralidad y de la racionalidad, constituyentes de la vida social, están entrelazadas con una tercera, el lenguaje, lo que lleva a Winch a afirmar que "las condiciones sociales de lenguaje y racionalidad deben comportar también ciertos conceptos *morales* fundamentales."<sup>107</sup> Un lenguaje determinado, entonces, precisa de ciertos acuerdos fundamentales sostenidos por quienes lo hablan. Párrafos arriba intenté presentar la explicación de David Lewis a la cuestión de la relación entre el lenguaje y las reglas. Winch, años antes, ofreció una explicación que descansa en ciertas tesis de Wittgenstein.<sup>108</sup>

La idea de Winch es que para lograr acuerdo en nuestros juicios sobre lo verdadero o lo falso se requiere de una cierta base común que permita decir algo en una cierta comunidad. Según Winch, esta base consiste en la «forma de vida» peculiar de los usuarios de un cierto lenguaje. La tesis de Wittgenstein es de las *Investigaciones filosóficas*, § 241:

Verdadero y falso es lo que los hombres *dicen*; y los hombres concuerdan en el *lenguaje*. Ésta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida.

Winch enfatiza que se trata de un acuerdo complejo, pero el cual se reduce básicamente al principio de honestidad o de veracidad. La idea es que sin este principio la vida social, de la que penden las hebras de la moralidad, la racionalidad y el lenguaje, no sería posible. El principio de veracidad es una condición necesaria, pero no suficiente, para que la vida social sea posible. Así, este principio hace posible la trenza de moralidad, racionalidad y lenguaje. No se trata de

---

<sup>105</sup> V. p. 123 de Peter Winch, "Naturaleza y convención", en Winch, *Comprender una sociedad primitiva*. (Tr. J. Nicolau y G. Llorens). Barcelona: Ed. Paidós, 1994.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>108</sup> El trabajo de Winch que presento aquí originalmente fue publicado en el volumen LX, de los años 1959-60 de los *Proceedings of the Aristotelian Society*.

un principio que deban asumir sólo los individuos de una sociedad, sino que es una condición válida para toda sociedad:

...la aceptación de la norma de veracidad *corre pareja* con la distinción entre enunciados verdaderos y falsos; sin lo uno no puede existir lo otro. No estoy hablando ahora de lo que un individuo dado debe hacer, sino de lo que debe hacerse en general en una sociedad.<sup>109</sup>

Lo que le permite a Winch sostener que el principio de veracidad no puede ser meramente el producto de una convención particular en una sociedad dada, porque no podría "existir una sociedad humana en la que no se aceptará tal norma".<sup>110</sup> De este modo me parece que tiene sentido, desde la perspectiva de Winch, reconocer que el principio de veracidad es una norma universal. Sin embargo, por contraste con la explicación alternativa de Lewis sobre el origen de la normatividad, cabe preguntarse por la vigencia del principio de veracidad.

Posiblemente el principio de veracidad demande compromisos teóricos más fuertes que las condiciones que Lewis reconoce para la convención. Winch nos pide que asumamos como una condición necesaria de toda sociedad un principio moral. De acuerdo con Philippa Foot, no parece que ésta sea una petición inaceptable. De acuerdo con la estrategia argumentativa de la propia Foot parece que las tesis de Lewis son el complemento apropiado para sostener que las condiciones necesarias de toda sociedad son de índole moral. Tampoco encuentro que, por sí misma, la tesis de Winch sea lógicamente incompatible con la definición de convención de Lewis, citada extensamente arriba (ver *supra*, p. 91).

Me parece que un supuesto común a los argumentos de Lewis y de Winch es la función que asignan a la racionalidad de los agentes. Creo que se puede presentar esto señalando que la racionalidad para ellos (como también para Foot) es una facultad humana que nos permite acordar y reconocer las líneas de conducta que favorecen, en términos generales, la convivencia social. La noción de expectativa, fundamental en la comprensión de Lewis, sólo es inteligible con base en el supuesto de la racionalidad de los agentes que actúan conforme con sistemas precisos de expectativas mutuas. Es plausible, creo, aceptar como complementarias o al menos como no lógicamente excluyentes, las tesis de Winch y de Lewis. Hay, sin embargo, otros casos más inmediatos de normas morales inflexibles.

La mayor parte de las obligaciones de los padres con sus hijos pequeños ilustran la noción de regla moral inflexible. Es verdad que muchas de estas obligaciones son flexibles en los sentidos analizados en otras secciones, por ejemplo, los padres tienen la obligación de alimentar sanamente a sus hijos, pero ocasionalmente no hay problema si les dan alimentos chatarra,

---

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 129.

etc. Con todo, los padres tienen en general la obligación de alimentar sanamente a sus hijos. No es una cuestión de promedio, sino de mantener estándares permanentes al respecto. Las obligaciones generales de procurar bienestar, salud y educación hacia los otros son obligaciones inflexibles. Las condiciones que determinan que así sean son independientes de lo que los padres puedan desear, preferir y, supongo, que incluso crear.

Un padre puede no querer cumplir con sus obligaciones hacia sus hijos o podría no advertir tales obligaciones. La situación me parece especialmente relevante porque no parece que las obligaciones del padre se disuelvan, por ponerlo así, por cualquier factor externo a la institución de la paternidad. El propio padre podría no saber de su hijo o hijos y, de todos modos, existirían las obligaciones de la paternidad mencionadas en el párrafo anterior. Incluso tendría sentido señalar, en el supuesto caso de que el padre fuera por alguna razón incompetente para cuidar de sí mismo (no digamos de sus hijos o de alguien más) que las obligaciones de la paternidad hacia los hijos están presentes y ejerciendo completamente el poder de sus demandas. En estos casos sin duda encontramos disculpas legítimas para que el padre no cumpla sus obligaciones como tal, pero no diríamos que no existen las obligaciones apuntadas. Por lo demás, en el caso de los niños, alguien debe asumir en lugar del padre (o de los padres) tales obligaciones. Puede ser la madre, algún o algunos familiares o el Estado y sus instituciones correspondientes. Me parece que en estos casos, en efecto, las obligaciones de cuidar, educar y procurar un óptimo desarrollo para los niños pueden ser adecuadamente presentadas como reglas morales inflexibles (independientemente de que muchas de ellas puedan tener también el estatuto de normas jurídicas), además de que muestran de qué manera demandan acciones específicas de parte de los agentes morales. Hay otras posiciones sociales donde también se observan reglas morales inflexibles.

Me parece que en las posiciones laborales hay buenos ejemplos. Muchos trabajos demandan que los agentes asuman con una enorme responsabilidad en las obligaciones morales propias de su posición. Entre éstos están los trabajadores de la salud, los encargados de la seguridad (policías, militares, bomberos, etc.), los encargados de la administración, conservación y preparación de alimentos, y otros afines. Usualmente estas responsabilidades son tan delicadas que no suelen descansar sólo en un individuo o en un grupo pequeño de individuos. Hay controles sociales para evitar que estas responsabilidades queden desatendidas en caso de que se ausentara algún o algunos de los responsables en dichas posiciones. Tal vez no sería inapropiado decir que en estos casos la sociedad misma, a través de determinadas instituciones, asume plenamente la responsabilidad ante las inflexibles demandas morales de ciertas



posiciones laborales. En muchas instituciones se percibe precisamente como obligaciones morales ciertas demandas propias de su desarrollo habitual.

Dentro del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) es frecuente que los trabajadores de la salud ejerzan regularmente su derecho a gozar de «días económicos», el cual consiste en la prerrogativa de los trabajadores del IMSS de faltar tres días por mes sin recibir sanción alguna -incluso económica. Y aunque se trata de un derecho de los trabajadores, su ejercicio perjudica mucho a esta institución porque los trabajadores suelen hacer uso de sus días económicos en días especialmente cruciales, como fines de semana, días feriados, vacaciones y otros, cuando aumenta la demanda de los servicios del IMSS y en los que el personal habitual es de por sí insuficiente. Más allá de que esta prestación sea o no justa, parece que, en las condiciones casi paupérrimas en las que sobrevive el IMSS su ejercicio sí resulta perjudicial para la institución (es discutible que en condiciones ideales esta medida pueda ser realmente un derecho justo desde el punto de vista de la funcionalidad de la institucionalidad). Ante esta situación y dado que derogar este derecho no parece viable, algunos trabajadores del propio IMSS sostienen que una buena solución a este problema es que los trabajadores asuman plenamente las responsabilidades laborales que tienen como miembros de una institución dedicada al cuidado de la salud y que renuncien, en el mayor grado a su alcance, a ejercer este derecho. Apelan, en efecto, a que se reconozca y asuma una responsabilidad laboral muy demandante, la cual es percibida como una obligación moral inflexible -que incluso no es incompatible, desde el punto de vista de la propia legislación del IMSS con el derecho a los días económicos. Para los fines de esta presentación quiero enfatizar algunos aspectos de esta situación en el IMSS.

En esta situación laboral parece que, a pesar de haber una fuerte preferencia de los trabajadores (ejercer su derecho a gozar de los días económicos) se reconoce formal (a través de los estatutos legales que constituyen y regulan al IMSS) e individualmente en muchos trabajadores la inflexibilidad de la demanda moral que recae en la institución: responder al derecho de sus afiliados a recibir atención médica en cualquier circunstancia en la que se demande (lo cual se aprecia claramente en las situaciones de emergencia). Por otra parte, la consideración de algunos trabajadores de fomentar de alguna manera que se asuman las responsabilidades laborales por parte de los trabajadores refuerza la idea de que se trata de una demanda moral, la cual podría, para ponerlo en términos antagónicos, derrotar o vencer a un derecho laboral si los agentes así se lo proponen. Tal vez esta presentación reduzca mucho los elementos decisivos en este caso, pero me parece que funciona como ejemplo de una obligación moral inflexible que recae en una institución. Al mismo tiempo, si es correcto este planteamiento, se muestra que

tales demandas morales son propias de la institución (en el caso del IMSS, prácticamente por *diseño* legal del mismo), pero mantenidas y satisfechas por los agentes que integran a la institución. Supongo que no podría ser diferente en ningún caso donde una demanda moral recaiga en una institución. Quiero considerar un último tipo general de demandas morales inflexibles.

Muchas de nuestras obligaciones negativas de no dañar a otros son inflexibles. La obligación de no ser crueles me parece que en ningún caso es derrotable. En general, creo que las obligaciones de no dañar a otros innecesariamente satisfacen la demanda de inflexibilidad moral. Los daños necesarios que se infligen a otros suelen tener por fin un beneficio para quien padece el daño. Sólo bajo esta condición, por ejemplo, Philippa Foot justifica a la eutanasia. Asumiendo que la muerte es el mayor mal que puede padecer una persona, Foot argumenta que la única justificación para la eutanasia es que la muerte represente un bien mayor que seguir vivo para quien será objeto de ella, es decir, para quien será «beneficiado» con ella. No desarrollo más el argumento de Foot,<sup>111</sup> pero no quiero llegar al punto final sin enfatizar la inflexibilidad de la norma moral de infligir daño a otros innecesariamente, a menos, claro, que esto represente un beneficio mayor que la situación en la que se padece daño.

## **b. Las reglas morales**

Me parece, entonces, que se puede resumir las observaciones sobre las reglas morales del siguiente modo. Por una parte, creo que es necesario aceptar que hay reglas morales flexibles e inflexibles, si bien, en algunos de estos casos, incluso las reglas inflexibles encuentran condiciones particulares donde se disculpa su aplicación -como cuando las obligaciones de la paternidad de una persona son transferidas o a otra persona o a una institución. Este rasgo impide pensar que la institución de la moralidad, como un todo, pueda ser comprendida sólo con base en un tipo general de regla. Si se acepta que la forma general de las reglas morales es la obligación moral -debido a las determinaciones sobre la conducta presentes en ellas- tiene que aceptarse que no se puede contar con una comprensión unitaria de este concepto, sino asumir su carácter diverso e irreducible a una forma general. La institución de la moralidad, desde esta asunción, es esencialmente diversa y reacia a «fundamentalismos teóricos». Además, en relación con ambos tipos de reglas parece que su existencia es independiente de las preferencias o intereses de los agentes y, como se ha visto a lo largo de las secciones precedentes, están inscritas en las situaciones sociales o institucionales donde los agentes se colocan.

---

<sup>111</sup> Cfr. su "Eutanasia", en Philippa Foot, *Las virtudes y los vicios y otros ensayos de filosofía moral*. (Tr. de C. Martínez). México: UNAM-IIF, 1994.

Corresponde a los agentes percibir estas reglas y actuar de acuerdo con sus demandas. También parece que es indudable que ocasionalmente, como en el caso de las reglas asociadas con el cuidado de los niños, las reglas morales imponen obligaciones que, sencillamente, *se tienen* que cumplir, así sea por los padres, los familiares o diferentes instituciones sociales o del Estado. En casos como estos las reglas morales son un instrumento muy importante de regulación de la conducta humana a favor de los miembros de la sociedad más débiles o en posición marcadamente desventajosa. Todo esto es independiente de las preferencias e intereses de los agentes y, creo, refuerza la comprensión del carácter heterónomo de las obligaciones morales. Al mismo tiempo, de este carácter externo a los agentes se puede derivar la idea de que frente a las reglas morales los agentes tienen que adoptar algún estado intencional apropiado que les permita cumplir con las demandas que recaen sobre ellos; en otras palabras, los agentes morales *eligen* las reglas apropiadas a su situación y posición social. De este carácter se deriva otra consideración interesante sobre la función de las reglas morales.

Las reglas morales son también como *musas* o *demonios* que inspiran a los agentes a actuar más allá o, lamentablemente, más acá de las determinaciones contenidas por ellas. La situación así esbozada tiene mucho interés, desde mi punto de vista, porque muestra cómo los agentes podrían alterar a la regla que siguen. Tal vez éste sea el origen de ciertas instituciones humanas como la enfermería y otras pocas afines. Creo que instituciones como las mencionadas son ampliaciones de la regla moral de «ayudar a los necesitados». Así es como la influencia de los agentes morales puede influir en las determinaciones de las obligaciones morales que suscriben en tanto que miembros de las sociedades humanas. Eventualmente, supongo, tales influencias llegan a modificar a las propias sociedades humanas, de tal manera que para los nuevos miembros de ella las obligaciones modificadas por sus ancestros determinan específicas «formas de vida». La relación con la deliberación práctica salta a la vista.

Parece evidente que el papel más claro que juegan las reglas morales es como guía de la deliberación moral. Es posible que los agentes morales sepan, ante ciertas circunstancias que les imponen demandas morales, con toda precisión qué es lo que deben hacer, pero eventualmente no es así y entonces se desarrolla un proceso de decisión donde intervienen las reglas morales. Si interesa presentar el procedimiento lógico de este proceso creo que es necesario tomar en cuenta los casos en donde el mejor juicio del agente es, por ponerlo así, distorsionado por sus apetitos o por razones más fuertes que las morales, como sucede en el problema llamado «debilidad de la voluntad». ¿Es posible contar con un recurso de análisis lógico que pueda abordar estas situaciones? Creo que se cuenta con él en relación con los análisis lógicos de la noción *prima facie* -los cuales, por otra parte, constituyen parte de la tradición realista so-

bre la moralidad. En efecto, la atención esmerada a las condiciones empíricas es un elemento ineludible de este tipo de análisis lógico, por lo que a través de él se hacen presentes aspectos importantes de las reglas flexibles. Al mismo tiempo, esta atención a las condiciones empíricas, desde la perspectiva de la deliberación práctica y las reglas flexibles, conduce a considerar las motivaciones de los agentes en estos procesos deliberativos. El caso de la debilidad de la voluntad es un ejemplo al respecto. Desde esta perspectiva, el análisis sobre las reglas, y particularmente sobre la regla *prima facie*, lleva hasta los terrenos de la filosofía de la psicología moral y pone a la discusión sobre las reglas en la línea iniciada por Hume y desarrollada por G.E.M. Anscombe con la introducción del *stopping modal*.

## 6. La deliberación moral y las reglas

De no variar las circunstancias, la mejor hora para robar una vivienda es el mediodía.

Pero ¿cuándo no varían las circunstancias?

Lawrence Block, *El ladrón que leía a Spinoza*.

En esta sección quiero examinar dos modales aplicables a enunciados morales: *prima facie* y *ceteris paribus*. La función de estos modales, naturalmente, es modificar el sentido de los enunciados morales, de los que me interesan, particularmente, las obligaciones. El examen de las propiedades de estos modales está estrechamente relacionado con la distinción entre obligaciones en sentido estricto y obligaciones derrotables. Creo que esta distinción puede precisarse con base en el análisis de los modales morales. Secciones atrás, en relación con "ordenar una comida en un restaurante" indicaba que es una norma derrotable.<sup>112</sup> Es decir, se trata de una norma o algo semejante a una norma -y su correspondiente obligación- que puede ser revocada, anulada o rechazada si se cumplen alguna o varias de las siguientes condiciones: Si los presupuestos -incluyendo hechos del mundo- en los que descansa se muestran como falsos a la luz de nueva información; o si se descubre que tales presupuestos no están presentes; o si el agente encargado de cumplir la obligación no percibe los hechos brutos de los que depende; o, quizá, si el agente no quiere cumplir con la obligación. Así, una norma derrotable no es necesariamente una norma en sentido estricto, aunque, bajo ciertas circunstancias, puede llegar a serlo. Una norma en sentido estricto es aquella que, en una situación dada y una vez que se ha tomado todo en cuenta, mantiene su validez como norma, pues no admitiría disculpa alguna. Para el análisis de las normas derrotables puede recurrirse, en general, al modal *prima facie*, mientras que las normas estrictas pueden examinarse mediante *ceteris paribus*. Con todo, incluso esta presentación general enfrenta algunos problemas interesantes y de muy diversa índole.

Por una parte, no es en absoluto obvio cómo una norma derrotable puede devenir estricta. Bajo cierta presentación puede parecer que la diferencia entre ellas es sólo una cuestión de grado: ante una situación dada una persona considera un posible curso de acción marcado por una norma particular, ocasionalmente de este examen concluirá que la norma en cuestión es válida o que no lo es. Si no es válida entonces se trataba de una norma *prima facie*, pero si es válida entonces es *ceteris paribus*. La idea detrás de esta distinción es intentar presentar teóricamente el proceso deliberativo característico de un agente en una situación que le demanda

---

<sup>112</sup> Es el término empleado, usualmente, en español para el término *defeasible*, en inglés.

tomar una decisión. Los agentes suelen ponderar entre diversos cursos de acción y en este proceso se auxilian de ciertas normas generales que pueden apuntar a ciertos rumbos. Pero los agentes no se guían por un sistema cerrado de normas ni establecen jerarquías fijas entre ellas. En lugar de ello deciden, de acuerdo a las peculiaridades de cada situación, cómo aplican las normas. Este proceso deliberativo, en la esfera de la moralidad, ha recibido el nombre de ética de los deberes *prima facie*. Pero, este proceso deliberativo, de índole inductivo, puede llegar a encontrar que ciertas normas son estrictas, independientemente de las circunstancias. Tal vez haya pocos ejemplos de estas normas en la esfera del discurso moral, pero parecen buenos candidatos: "no hay que dañar a otros innecesariamente", "hay que procurar que los niños, los desvalidos, y en general los miembros más desprotegidos de una comunidad, encuentren las mejores oportunidades para ellos, en su condición y a su alcance y, si es posible para ellos, de tal manera que dejen su condición" y aun, desde una perspectiva ética más amplia que ésta, formulaciones de principios generales como esta: "Debemos dejar a los agentes racionales competentes tomar las decisiones importantes para su vida, según sus valores, deseos, preferencias y creencias, libres de coerción, manipulación e influencias".<sup>113</sup> Ahora bien, si tales normas son estrictas en el sentido indicado, entonces no parece obvio que la relación entre normas *prima facie* y *ceteris paribus* sea meramente de grado o, al menos, no para todos los casos. De modo que es necesario esclarecer tal relación.

Otro problema teórico interesante surge en relación con las condiciones que determinan la concepción de una norma como *prima facie*. Estas condiciones dependen directamente de un conjunto de descripciones al alcance de una persona y pertinentes para su ponderación sobre la viabilidad de la norma en cuestión. Pero es obvio que no hay un conjunto de descripciones ideales para una situación dada -ni aun recurriendo a los procedimientos metodológicos propios del conocimiento científico- y que incluso podría haber más de un conjunto *correcto* de descripciones de una situación dada. Esto dificulta cualquier comprensión de norma *prima facie* e invita a manejar el concepto con cautela, particularmente en relación con la metodología asociada con el tratamiento de la deliberación moral desde la teoría moral.

No es obvio que cualquier análisis de la deliberación moral tenga que tomar en cuenta a los modales *prima facie* o *ceteris paribus*. Es cuestionable su relevancia teórica y en mi exposición parto del supuesto de que ciertos procesos deliberativos de los agentes morales pueden *modelarse* apropiadamente recurriendo a tales modales. Con este apunte metodológico preten-

---

<sup>113</sup> Esta es la formulación del *principio de autonomía* ofrecido por Mark Platts en *Sobre usos y abusos de la moral. Ética, sida, sociedad*. México: UNAM IIF-Paidós, 1999.V. p. 50-1. Creo que es preciso enfatizar que, según este principio, se trata de "su vida", dirigido a cada agente particular, con la intención de evitar situaciones que conduzcan a daño a terceros.

do enfatizar que estos modales sólo constituyen elementos teóricos para *interpretar* enunciados morales y determinar su corrección o no en relación con los procesos deliberativos presentes en relación con las demandas morales. El propósito final de esta sección es estudiar tales procesos deliberativos y examinar el papel que desempeñan en ellos las obligaciones morales. Continúo examinando la pertinencia metodológica de estos modales.

### a. Límites del análisis lógico de *prima facie* y *ceteris paribus*

John Searle considera que el discurso filosófico ganaría en claridad si prescindiera de la noción *prima facie*. Searle inicia su análisis reconociendo que *prima facie* es sólo un término técnico propio del discurso filosófico, ausente del discurso ordinario. Si esta crítica general es correcta, entonces por supuesto es sorprendente la confusión que impera en torno a *prima facie*, debido a que se trata de una noción creada ex profeso para caracterizar el discurso moral, respecto de los principios morales.<sup>114</sup> La dificultad general que Searle observa en relación con una obligación *prima facie* es la de su estatuto. En apariencia, una obligación *prima facie* no es estrictamente una obligación, dado que si en principio es disculpable, entonces siempre es disculpable. ¿Qué es, de este modo, una obligación *prima facie*? La respuesta de Searle a esta pregunta es interesante, debido, me parece, a su esfuerzo por limitar la discusión dentro del área de la lógica -con lo que pretende dejar fuera de la discusión la tradicional oscuridad respecto de los conflictos entre obligaciones o entre principios morales. Al profundizar en este enfoque de clarificación lógica, Searle concluye que *prima facie* carece de sentido asociada con conflictos entre obligaciones, pero que es inteligible como la expresión de conflictos entre enunciados deónticos. De este modo, el problema en torno a la noción *prima facie* se reduce a cómo caracterizar lógicamente tales conflictos. En su forma más abstracta, lo que a Searle le interesa representar es qué sucede cuando un enunciado expresa la obligación de hacer algo y, al mismo tiempo, otro enunciado expresa que no hay la obligación de hacerlo. Una simbolización típica de este conflicto es:  $O p \ \& \ \neg O p$ , es decir, es obligatorio hacer  $p$  y no es obligatorio hacer  $p$ , donde  $p$  es cualquier enunciado semejante a respetar la propiedad ajena, decir la verdad, etcétera. Se trata, en efecto, de un dilema deóntico. Para resolver esta contradicción, Searle introduce la cláusula *ceteris paribus*, bajo su forma "tomando todo en cuenta" o *ceteris paribus*.

La estrategia para evadir la contradicción consiste en presentar una adecuada descripción del posible conflicto que lo origina. Searle evita hablar de obligaciones aparentes o de tipos especiales de obligaciones indicando que, en efecto, muchas veces un agente tiene la obliga-

<sup>114</sup> John Searle, «Obligaciones "prima facie"», en Joseph Raz, *Razonamiento práctico*. (Tr. de J. J. Utrilla). México: FCE, 1986. V. págs. 153-170.

ción de hacer  $p$ , pero que, si el agente toma todo en cuenta (*ceteris paribus*), encontrara que no tiene que hacer  $p$ . En este punto Searle introduce el símbolo \* para la cláusula «tomando todo en cuenta». Ahora puede simbolizar que si el agente tiene que hacer  $p$  y toma todo en cuenta entonces no tiene que hacer  $p$ :  $O^* p \supset \neg p$ . Lo cual, por supuesto, no entraña conflicto alguno. Sin embargo, creo que la solución de Searle no explica mucho respecto de los casos donde el conflicto en cuestión se resuelve de otro modo.

El origen de esta nueva contradicción surge del caso en que el agente aplica la cláusula *ceteris paribus* respecto de un posible dilema, digamos nuevamente entre tener que hacer o no  $p$ ,  $(p \& \neg p)$ , y concluye que tiene que hacer  $p$ , en vez de no hacerlo,  $\neg p$ , por contraste con el caso analizado por Searle. Ahora bien, en la notación propuesta esto equivaldría a aceptar:  $O^* p \supset p$ . Pero esta formulación no nos dice mucho. Que tomando todo en cuenta sea obligatorio hacer  $p$  implica, por supuesto que se tiene que hacer  $p$ . Parece aquí que *ceteris paribus* es una especie de sombrero mágico donde se mete cualquier cosa y se obtiene lo adecuado, lo necesario. Pero creo que este proceso de tener un sombrero mágico es justamente todo el proceso deliberativo de un agente encarando un conflicto real. Así que una comprensión meramente lógica de *prima facie* y de *ceteris paribus* no ayuda mucho ni a la comprensión ni a la resolución de los dilemas deónticos. Sin embargo, lo valioso del planteamiento de Searle es que muestra cómo se puede avanzar en la comprensión de la manera en que se relacionan estas dos cláusulas lógicas en los conflictos morales.

A pesar de lo que el propio Searle sostiene, creo que tanto *prima facie* como *ceteris paribus* son importantes para analizar procesos de deliberación deónticos. Pero también se hace necesario que no es suficiente, particularmente de cara a conflictos reales, un mero análisis de los mismos que sólo pretenda caracterizarlos sin la molestia lógica de una contradicción. Creo que con este antecedente vale la pena considerar ahora el argumento que Donald Davidson ofrece en su ensayo “¿Cómo es posible la debilidad de la voluntad?”<sup>115</sup> El tema de la debilidad de la voluntad es especialmente interesante en relación con los conflictos morales porque muestra un aspecto inquietante de la deliberación práctica: los agentes no siempre actuamos de acuerdo con nuestro mejor juicio.

---

<sup>115</sup> Donald Davidson, “¿Cómo es posible la debilidad de la voluntad?”, en Davidson, *Ensayos sobre acciones y sucesos*. (Tr. de O. Hansbergh, J. A. Robles y M. Valdés). Barcelona: Crítica-UNAM IIF, 1995. En lo que sigue presento este trabajo de Davidson, de modo que todas las referencias son a este artículo.



## b. Una comprensión holista de *prima facie*

Donald Davidson, al igual que Searle, examina qué puede significar *prima facie* y, por una vía distinta, también incluye en su explicación al modal *ceteris paribus*. El punto de vista común - que Davidson rechaza- concibe a *prima facie* bajo una de las siguientes dos formas: O como un adverbio atributivo, que ayuda a formar predicados como "x es incorrecto *prima facie*" (podría decirse, "mentir es *prima facie* incorrecto") o como un operador proposicional, no veritativo funcional, como "*prima facie* x es correcto" (por ejemplo, "*prima facie* mentir es incorrecto"). La primera comprensión se descarta debido a que en caso de conflicto tendría que aceptarse que "x es *prima facie* mejor que y" no anula en absoluto a "y es *prima facie* mejor que x", con lo que, nuevamente, no se obtiene la supuesta distinción que se espera de *prima facie*. La segunda comprensión enfrenta cargos similares. La presentación hecha sobre esta base de un conflicto tendría que aceptar, simultáneamente, que "*prima facie* x es mejor que y" y que "*prima facie* y es mejor que x". Nuevamente, no parece que *prima facie* satisfaga ninguna función interesante y, por supuesto, no establece distinción alguna, lo cual es patente al considerar que una de las expresiones podría constituir una norma en sentido estricto -muchas veces la solución al dilema consiste en identificar la norma estricta. Si *prima facie* no es comprensible ni como un adverbio ni como un modal, se hace necesario buscar una tercera alternativa.

En una tercera aproximación, Davidson distingue entre la noción lógica y la noción deliberativa -dentro del contexto de filosofía de la acción- de *prima facie*. Me parece que al limitar la discusión a este contexto, Davidson pretende mantener que *prima facie* tiene que establecer una distinción entre lo mejor y lo que no lo sea en relación con las creencias de un agente, sus deseos, sus razones, ciertos hechos y otros pocos factores que por su particularidad son difíciles de precisar. Sin embargo, tales particularidades están de hecho presentes bajo la forma de creencias religiosas, la flojera momentánea o constante del agente, sus hábitos, sus olvidos, etcétera. En ciertas circunstancias, estos factores pueden aceptarse como disculpas a las demandas morales -no esperamos puntualidad de quien reiteradamente llega tarde por levantarse a media mañana y no siempre vemos en esto una conducta ofensiva- por lo que suelen formar parte de las distinciones que esperamos expresar con *prima facie*. Se necesita, entonces, ofrecer ahora una buena explicación de los factores presentes en tales circunstancias.

En la tercera vía seguida por Davidson estos factores se recogen al presentar que *prima facie* funge como un conectivo proposicional no-veritativo funcional, el cual se podría expresar así: si algo es cierta cosa, entonces es *prima facie* correcto o incorrecto. Por ejemplo: si x es un acto de robar, entonces es *prima facie* incorrecto. Con lo que queremos decir que si x es un

acto de robar, entonces es incorrecto, aunque *no siempre* sea así: ocasionalmente encontraremos que robar no es incorrecto (el caso de los tipificados como 'robos famélicos'). Según Davidson, esta consideración compleja entorno al robo -que no siempre es incorrecto- se puede expresar ahora como: si *x* es un acto de robar, es *prima facie* incorrecto. Al aceptar ahora esta formulación se ha avanzado mucho en el terreno del razonamiento práctico. Como apuntaba arriba, Davidson sostiene que la comprensión de *prima facie* está estrechamente relacionada con la propia comprensión de la naturaleza del razonamiento práctico dentro de la teoría de la acción. Tal vez esto se aprecie ya en este párrafo: *prima facie* captura valoraciones y consideraciones presentes en la práctica de los agentes. Pero es necesario avanzar más en esta dirección.<sup>116</sup>

La cuestión de fondo con la noción *prima facie* no es únicamente cómo expresar un conflicto lógico o un mero conflicto entre demandas opuestas. Creo que bajo la perspectiva de Davidson se trata de modelar o interpretar en términos teóricos aspectos destacados de la toma de decisiones, como parte de la teoría de la acción. Además, Davidson no considera enunciados que constituyan obligaciones o deberes, sino valoraciones generales como "robar es malo". El proceso de toma de decisiones no se limita exclusivamente a la esfera de la moralidad y, tampoco, de los conflictos entre obligaciones. Los agentes, en efecto, pueden dudar entre seguir o no ciertas reglas. Una noche alguien podría, según un ejemplo del propio Davidson, dudar entre lavarse los dientes o permanecer cómoda y somnolientamente en cama. El placer de permanecer en la cama puede ser muy grande y usualmente a los filósofos les ha fascinado el caso en que, precisamente, el placer "vence" a las demandas de la racionalidad o de la moralidad. Pero Davidson nos recuerda que muchas veces actuamos siguiendo, precisamente, las demandas no placenteras: quizá la mayoría de las veces (quizá siempre) nos levantamos a cepillarnos los dientes -aunque seguramente es inofensivo no hacerlo de vez en cuando, cediendo en casos como éste al placer de *abandonarse* al sueño. Este ejemplo muestra un caso de debilidad de la

---

<sup>116</sup> En un trabajo relativamente reciente -de 1983- Philippa Foot pretende, sin embargo, revitalizar la comprensión de *ceteris paribus* como un modal moral, distinguiendo entre dos usos diferenciados del deber moral, como compromiso (*engagement*) y como obligación o deber (*ought*). Las proposiciones acerca de las obligaciones son afirmadas sobre la base de "todas las cosas consideradas". Foot explica que "todas las cosas consideradas" equivale a decir que las proposiciones de obligaciones nos dicen lo que es correcto hacer, en términos de lo que es *mejor* moralmente hablando. (v. p. 385 de "Moral Realism and Moral Dilemma" en *The Journal of Philosophy*, vol. LXXX No. 7, July 1983.) Como se verá más adelante, esta comprensión dificulta la deliberación moral por los problemas presentes en establecer qué es lo mejor -al aplicar de este modo *ceteris paribus* se disminuye en ciertos casos la importancia intrínseca de las demandas morales. En la sección siguiente examino estas dificultades siguiendo la argumentación de John McDowell al respecto. De modo que en relación con la deliberación práctica prefiero mantener la comprensión de Davidson de *ceteris paribus* como conectiva proposicional, en vez de como operador proposicional.

voluntad a favor de la racionalidad y en contra del placer. En otras palabras, los conflictos muchas veces se resuelven a favor de la racionalidad y, en ocasiones, a favor de las demandas de la moralidad y estos casos también pueden desconcertar porque siempre cabe plantear qué hay en las demandas de la racionalidad que sea capaz de derrotar a demandas donde, aparentemente, dominan los deseos o las emociones. Otro aspecto a tomar en cuenta es que muchas veces, como en esta de lavarse o no los dientes, no hace diferencia significativa qué pueda decidir hacer el agente. Otras veces, sin duda de cara a las situaciones morales, la decisión a favor de las demandas morales es importante -tal vez en esto reside la preocupación usual de la filosofía moral por estas cuestiones, aunque el proceso de encarar al dilema moral derivado del análisis de Davidson es semejante. En la siguiente sección argumentaré que esta derivación no se sigue. Por lo pronto, lo importante es que mediante la noción de *prima facie* se pueda modelar el razonamiento seguido por el agente en relación con la deliberación práctica y en relación con los conflictos. Creo que el caso es que usualmente encontramos disculpas a muchas de las demandas que enfrentamos y es necesario que éstas puedan expresarse en términos teóricos. La alternativa es que el agente no siga ningún proceso de razonamiento sino que, por decirlo así, perciba inmediatamente lo que tiene que hacerse en ciertos casos, especialmente en relación con los morales. Aunque creo que esto en efecto podría ser el caso en muchas situaciones, me parece que eventualmente los agentes enfrentan conflictos y ponderan razones y otros factores (algunos mencionados en éste y en el anterior párrafo) para *inferir* qué hacer. Me parece que en esto reside la importancia del análisis de Davidson.

Volviendo entonces a la idea de que *prima facie* es un conectivo proposicional no veritativo funcional, se puede avanzar ahora hacia la presentación de su forma general: *prima facie* *x* es mejor que *y*. Donde tanto *x* como *y* son proposiciones conectadas por *prima facie* y por la relación lógico-valorativa, 'es mejor que', la cual es necesaria por la distinción deliberativa que se espera satisfaga *prima facie*. Una instancia de esto podría ser: *prima facie* permanecer sobrio es mejor que entregarse a la bebida. Por supuesto, se pretende expresar que en ocasiones no hay problema en entregarse a la bebida, es decir, afortunadamente la norma permanecer sobrio es derrotable. Pero si el examen se detiene en este punto aun no es claro qué distingue a permanecer sobrio de entregarse a la bebida. Es decir, la consideración de la derrotabilidad hace nuevamente plausible aceptar que *prima facie* entregarse a la bebida es mejor que permanecer sobrio. Se vuelve a ir de las manos la distinción buscada con *prima facie*, pero ahora recurrir a *ceteris paribus* podría salvar la situación.

Davidson confía en que lograr una comprensión completa (o, al menos, lo más completa posible) de una situación podría significar la diferencia respecto de qué elige un agente racional.

Brevemente, esta idea se puede expresar del siguiente modo: "*prima facie*,  $x$  es mejor que  $y$ , si tomamos todo en cuenta", es decir  $pf(x \text{ es mejor que } y, e)$  donde  $e$  reúne todas las proposiciones pertinentes conocidas por el agente interesado. Por supuesto,  $e$  constituye la demanda *ceteris paribus*, bajo la cual Davidson incluye la suma de los principios, opiniones, actitudes y deseos pertinentes del agente. En su análisis de la toma de decisiones Davidson procura mantener una caracterización holista del agente. Ahora se puede modelar cómo la deliberación de un agente que enfrenta un conflicto concluye o con una razón para actuar o directamente con una acción orientada a la satisfacción de un deseo -de esta observación depende que esta discusión sobre *prima facie* y *ceteris paribus* se inscriba dentro de la discusión sobre el razonamiento práctico. Con todo, el elemento teórico decisivo en la explicación de Davidson es, precisamente, la demanda impuesta a través de *ceteris paribus*.

Mediante esta cláusula Davidson aleja el problema de la falta de distinción que cabe esperar de *prima facie*. Una vez que el agente pondera toda la evidencia pertinente a su alcance, establece una norma o principio incondicional (un factor último, que no está sujeto a ninguna consideración o factor extra), a favor de un curso de acción dado. El razonamiento práctico en el que el agente se involucra surgiría ante un conflicto donde se tiene que resolver a favor de una acción, es decir, una situación que demanda que el agente elija uno y sólo un curso de acción entre dos o más a su alcance. Se puede presentar el proceso de inferencia en el que se involucra el agente del siguiente modo, señalando que de cara a un conflicto el agente acepta:

1. Alguna razón (o conjunto de razones)  $r$  (lo que satisface, en términos generales, la demanda impuesta por *ceteris paribus*). Después, el agente juzga que
2. *Prima facie* el curso de acción  $x$  es mejor que el  $y$ , tomando en cuenta todo lo que el agente tiene a su alcance. Así, con base en 1 y 2 el agente
3. Decide hacer  $x$ .

El factor lógico importante, del que se deriva la acción presentada en 3, es que 2 no es un condicional. Es decir, 2 representa, según Davidson, la distinción a favor de  $x$ , en vez de  $y$ , pero sólo en presencia de  $r$ . De otra manera, con base en 1 y 2 el agente acepta una distinción real a favor de realizar  $x$ , de modo que 2 no es un mero enunciado condicional relacional, de la forma general *prima facie*  $x$  es mejor que  $y$ . O, de otro modo, en ausencia de la demanda *ceteris paribus*, este último enunciado es perfectamente equivalente a este otro: *prima facie*  $y$  es mejor que  $x$ . La condición a que da lugar *ceteris paribus* es que, *bajo ciertas condiciones específicas y de cara a una situación dada*, hay una demanda que el agente reconoce como incondicional a cualquier otra consideración y por la cual resuelve el conflicto y actúa de acuerdo con su resolución. En este punto el agente podría decir que tiene que hacer  $x$ , y que esto no está sujeto a ninguna otra condición. Cabe ahora plantear el caso en que agente acepte 1 y 2 y, sin

embargo, rechace 3, es decir, someter el esquema general a la prueba de la incontinencia -o debilidad de la voluntad.

Brevemente, entiendo por incontinencia el caso en que el agente acepta 1 y 2 como una distinción fundamentada de que *x* es mejor que *y* en función de lo dicho arriba y, sin embargo, hace *y*. La explicación filosófica de esta posibilidad reside en que *ceteris paribus* es básicamente una demanda hecha a la supuesta racionalidad del agente. Nos parecería que algo anda muy mal en una persona que se informa del clima antes de salir de casa, constata que se avecina una fuerte lluvia, observa los densos nubarrones a través de su ventana, expresa su deseo de no mojarse y no enfermarse y, sin embargo, en cuanto empieza a diluviar sale de casa sin tomar ninguna precaución, por ejemplo, sin siquiera un impermeable. Por lo menos, no pensaríamos que esta acción fue racional. Admitiendo este caso, Davidson sostiene que este tipo de situaciones caracterizan a la persona irracional, es decir, aquella que actúa en contra de su propio mejor juicio. Son oscuros los rasgos característicos de la persona irracional, pero entre ellos se podrían incluir el autoengaño, la falta de imaginación, los deseos avasallantes, la fuerte tensión, el cansancio extremo, la debilidad mental, etcétera. Por contraste, la persona racional decide y actúa guiándose por toda la evidencia a su alcance, de lo cual hace un principio práctico. Bajo esta perspectiva se puede obtener una imagen completa de la persona racional, como aquella que integra sus movimientos dentro de un modelo racional que comprende pensamientos, deseos, emociones y actitudes. Por supuesto, las condiciones mencionadas arriba hacen patente que cualquier persona es susceptible de padecer momentos de irracionalidad, supongo que cada uno de nosotros podría aportar algo de su propia experiencia. A la demanda de racionalidad -o principio práctico- Davidson le da el nombre de principio de continencia, cuyo contenido imperativo se expresa así: realiza la acción que juzgues que es la mejor con base en todas las razones pertinentes disponibles a tu alcance. Este principio, desde mi perspectiva, constituye la entronización lógica y práctica de *ceteris paribus*. Aunque el principio de continencia no es exclusivamente un principio moral las zonas donde se entrecruza con consideraciones morales son interesantes.

En la demanda de racionalidad reside el principal elemento del entrecruzamiento. El razonamiento práctico, entendido en general como un proceso de inferencia del que se concluyen decisiones que conducen a acciones, también cuenta con instancias de aplicación moral, particularmente en relación con los conflictos o dilemas morales. Dada la importancia del razonamiento práctico para la teoría moral vale la pena considerarlo ahora desde la perspectiva del principio de continencia de Davidson. Si el argumento general de Davidson a favor de tal principio es correcto, entonces esto implica que el razonamiento práctico moral presupone un agente

plenamente racional, casi un «proto-científico» al modo concebido por Popper y Hempel: una persona que satisface constantemente el requisito de buscar toda la evidencia a su alcance que resulte pertinente para su razonamiento. Así, un agente racional reúne y considera todas las razones a su alcance y después toma una decisión a la luz de tal conjunto, lo cual "se hace en presencia de esa totalidad y está condicionado por ella".<sup>117</sup> Esta tesis implica que *ceteris paribus* es una demanda que es tanto relativa a la particular situación cognoscitiva y fáctica del agente, como condicionada por tal situación. Es decir, una persona sólo sabe lo que puede saber, pero lo que sabe lo sabe por completo. Lo cual determina el contenido de sus deliberaciones. Esta tesis no representa una objeción a la perspectiva sobre la derrotabilidad que deseo mantener en esta sección.

Me parece que dicha perspectiva permite suponer que la multiplicidad de factores que afectan a la deliberación es una condición muy frecuente. En efecto, los agentes son propensos a influencias tales que rebasan la tendencia inicial de sus propias determinaciones. Me doy cuenta de que necesito un suéter abrigador, pero en la tienda están en promoción las chamaras, también veo una camisa de lana especialmente bonita... de pronto ya no parece tan necesario el suéter y considero otras posibilidades. Finalmente tomo una decisión: si soy este agente racional considerado por Davidson habré sopesado mi necesidad de abrigo, los antojos suscitados en la tienda por otras prendas, mi presupuesto, quizá las prendas que tengo en casa, quizá un cierto antojo de cómo quiero verme con tal o cual prenda en tal o cual situación... ¿Qué factor prevaleció finalmente y me llevó a tomar una decisión? Por supuesto, no puede haber una respuesta general, porque la respuesta, en cada caso y en relación con cada agente, dependerá de las condiciones particulares en cuestión. El agente racional davidsoniano puede tomar en cuenta este elenco de factores y seguir su deseo más fuerte. La bonita camisa coincide perfectamente con mi apetito de elegancia para esta temporada... y no afecta mi presupuesto y tampoco me deja desamparado ante el clima. Un aristotélico podría identificar en este proceso de deliberación el ejercicio de la virtud de la temperancia, en el sentido de equilibrar distintas consideraciones -incluyendo deseos- y buscar una decisión ponderada, en el *justo medio*. El argumento de Davidson puede extenderse hasta la esfera de la moralidad, en la medida en que atañe a agentes racionales que constantemente toman decisiones prácticas. Pero la deliberación moral presenta aspectos que no permiten generalizar las conclusiones de Davidson sobre la deliberación práctica.

---

<sup>117</sup> *Op. cit.* p. 60.

### c. La deliberación moral y los modales *prima facie* y *ceteribus paribus*

Cabe destacar dos observaciones generales al argumento de Davidson, la primera de David Wiggins y la segunda, más compleja en esta presentación, de John McDowell. Ambos teóricos establecen sus posiciones sobre el argumento de Davidson sobre una concepción realista de las demandas morales. Como se apuntaba arriba, desde el punto de vista de Davidson no es posible señalar un único factor decisivo para que el agente tome una decisión. En cada caso las personas actúan según el principio de continencia, deliberando con base en el conjunto de elementos que logren reunir frente a una situación dada, ponderando entre elementos internos y externos al agente. David Wiggins apunta que, desde la perspectiva de Davidson, no hay criterios formales por los cuales comparar las diversas demandas que enfrenta un agente en una situación particular.<sup>118</sup> En todo caso, al menos en relación con la esfera de la moralidad, no es claro cómo con base en el principio de continencia se logra establecer qué condiciones son relevantes para abordar una demanda moral. El agente davidsoniano no repara sólo en alguna consideración moral para tomar una decisión y, cuando llega a tomar en cuenta alguna, siempre lo hace contrastándola con sus deseos inmediatos, sus intereses particulares y generales, o sus creencias sobre tal o cual situación y, muchas veces, fallando en actuar de acuerdo con la mejor razón o incluso la razón a favor de la moralidad (creo que casos que puedan presentarse de este modo son especialmente desconcertantes). En esto reside el problema de la debilidad de la voluntad para Davidson y, sin embargo, éste no puede ser el enfoque apropiado para caracterizar la deliberación de una persona moral. McDowell indica al respecto que el problema, desde el punto de vista de la concepción aristotélica de la virtud que él asume, no es "cómo puede uno sopesar consideraciones a favor de acciones X e Y, decidir que en balance las mejores razones están a favor de X y sin embargo realizar Y". El problema correctamente planteado desde dicha concepción es:

¿Cómo puede uno tener un punto de vista de una situación en la cual podrían silenciarse las consideraciones que de otro modo podrían ser apetitosas para la voluntad y, con todo, permitir que esas consideraciones sean escuchadas por sí mismas por la propia voluntad?<sup>119</sup>

De modo que, por una parte, en efecto, la acción virtuosa requiere de los agentes un fino conocimiento de las situaciones, de sus riesgos y de sus alternativas, así como de sus propios intereses, deseos y otras consideraciones -de no estar presente este conocimiento no tendríamos en buena estima a la persona moral. Pero, por otra parte, la persona virtuosa no se ve so-

<sup>118</sup> Cfr. D. Wiggins, § 8 de su "La deliberación y la razón práctica", en Raz, J. *Razonamiento práctico*. (Tr. de J. J. Utrilla). México: FCE, 1986. Pp. 267-283.

<sup>119</sup> John McDowell, "Virtue and Reason", *The Monist*, vol. 62, No. 3, July 1979, p. 334.

metida a la terrible lucha de estas consideraciones de cara a una demanda moral. Su percepción de la situación es tal que ella sola le marca la ruta que debe seguir y entonces las otras consideraciones o no se presentan o se presentan de una manera muy disminuida. McDowell lo pone así:

...el potencial motivador de las atracciones compitiendo no ejerce ninguna influencia en la formación del juicio según el cual la persona debería actuar [...] El punto de vista virtuoso de lo que debería hacerse no llega a tomar en cuenta tales atracciones. De modo que podemos pensar en ellas como una fuente potencial de energía motivadora, no usada en la formación del juicio.<sup>120</sup>

De modo que la conducta no-virtuosa no es el resultado de que la persona falle en responder al balance a favor de la moralidad, sino que dada su débil formación moral es incapaz de responder adecuadamente a las demandas morales presentes ante ella. La persona moral-virtuosa, desde la tradición seguida por McDowell- está dotada de condiciones deliberativas que, sin ser insensibles a diversas alternativas de conducta, la conducen a responder apropiadamente a las situaciones morales. El punto de vista de la persona virtuosa es esencialmente distinto al de la persona no-moral, a pesar de que, según McDowell, es prácticamente imposible ofrecer una caracterización externa de tal punto de vista. Un intento de tal caracterización del punto de vista externo descansa en la asignación que tiene *ceteris paribus* en el proceso de deliberación del modelo de Davidson, pero esta estrategia también es examinada críticamente por McDowell, en una variante del argumento presentado en este párrafo.

En los casos menos desconcertantes de la debilidad de la voluntad el modelo davidsoniano permite establecer que la persona falla en seguir su mejor juicio porque no actúa de acuerdo con el principio de continencia, bajo su forma de "actuar tomando todo en cuenta", es decir, la cláusula *ceteris paribus*.<sup>121</sup> Me parece que los casos menos desconcertantes son aquellos donde el agente simplemente no reúne toda la información pertinente o no presta atención pareja a los distintos matices y peculiaridades de las situaciones. Además, se puede entender esto como una instancia del punto de vista externo porque al juzgar estos casos asumimos que, de estar nosotros en lugar del agente, tomaríamos en cuenta tales y tales elementos, o le daríamos mayor peso a estas y aquellas consideraciones, que, como nosotros, también el agente en cuestión (o cualquier otro) podría apreciar. Es decir, cualquier persona podría apreciar con justeza los elementos pertinentes para juzgar correctamente una situación -especialmente si

---

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>121</sup> McDowell, en efecto, aborda este aspecto del modelo davidsoniano: «Suppose we think of the incontinent person as failing to act on a judgment "all things considered"», p. 28 de John McDowell, "Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?" en *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume*, 1978.



ésta es moral. McDowell, quien sigue la línea crítica de Wiggins, encuentra que bajo una comprensión de la deliberación práctica fundamentada en el principio de continencia -es decir, tomando todo en cuenta- resulta misterioso cómo alguna de las motivaciones alternativas ponderadas por el agente lo conducen a tomar una decisión. El problema en cuestión resalta cuando se considera que la persona virtuosa decide de cierta manera siguiendo el peso de la razón a favor de la acción virtuosa,<sup>122</sup> y no como si sometiera a examen diferentes alternativas que, en un momento dado, encuentra como atractivos cursos de acción a su alcance. Examinando este menú de opciones no es obvio que deba seguir la consideración moral. El hecho de plantear como estrategia que incluso la alternativa moral debe contrastarse muestra que, en principio, no es obvio que la conducta moral sea lo que, inequívocamente, *deba* hacerse. En efecto, desde el punto de vista realista defendido por McDowell, las demandas morales no son, desde una visión general de cómo vivir,<sup>123</sup> negociables con ningún otro interés de la persona virtuosa. Incluso el agente acepta que algunas de tales demandas no son en absoluto disculpables -como la demanda de no dañar a otros seres innecesariamente, como la tortura. El análisis de la deliberación práctica de Davidson fallaría si pretendemos extenderlo hasta las demandas morales, porque con él no sería posible reconocer este aspecto absoluto de ciertas demandas morales. Sin embargo, todavía no es evidente por qué falla el análisis de Davidson, pues podría complementarse para cubrir esta objeción admitiéndose el lugar prominente de las demandas morales. Un davidsoniano preocupado por este asunto podría sencillamente incluir una perspectiva a lo David Hume sobre ciertas áreas de la moralidad y admitir que las demandas morales *importantes* -como la mencionada arriba o como las conductas altruistas a favor de los hijos o los familiares y aún de los amigos cercanos -consisten en inclinaciones naturales que, por ponerlo así, los agentes no pueden resistir.

Sin embargo, esta forma de complementar el modelo de deliberación davidsoniano no funciona porque si resulta que un agente decide debido a que encuentra por medio del ejercicio de introspección adecuado una demanda moral importante, no es en absoluto evidente cómo es que tal demanda moral se hizo presente en tal o cual ocasión en que el agente tuvo que deliberar. La salida obvia parece suponer que fue algo externo y tal vez previo a tal ejercicio de in-

---

<sup>122</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>123</sup> McDowell afirma que la persona virtuosa no sigue principios o reglas generales, sino que, por el hecho mismo de ser una persona virtuosa ya es "alguien que ve las situaciones desde una cierta manera distintiva" (cfr. p. 347 de "Virtue and Reason", *op. cit.*). A lo largo de este artículo, él insiste en que la comprensión de la acción virtuosa no puede dissociarse de una visión interna a la propia acción y que es equivocado plantear una explicación que dependiera de puntos de vista externos a la misma, como en los casos más bien burdos de ciertos realismos científicos. En la siguiente sección pretendo desarrollar el argumento de esta posición y mostrar cómo implica, según McDowell, un rechazo a las reglas como guías de la conducta moral.

trospección, un cierto estado de cosas del mundo, lo que suscito en el agente tal demanda moral importante. Pero entonces ya se tendrían que buscar las condiciones de tales demandas fuera del agente, por decirlo así, en medio de las situaciones que lo confrontan. (En este punto tendríamos la visión de la *objetividad* de las demandas morales de McDowell, la cual se establece con el ineludible punto de vista interno del agente.) Ahora bien, es posible que el agente falle en percibir los rasgos propiciadores de la demanda moral en una situación dada. ¿Qué tipo de falla es ésta? Creo que la búsqueda de una posible respuesta a esta pregunta conducirá a una comprensión realista de las demandas morales: el agente falla en *percibir* las condiciones morales que lo confrontan y que constituyen la realidad que lo rodea.

Además, en esta falla McDowell encuentra un rasgo distintivo de la persona no-virtuosa. En efecto, desde el punto de Davidson, en principio, tanto la persona virtuosa como la no-virtuosa perciben al mundo del mismo modo. El mundo davidsoniano es motivacionalmente inerte y descripciones correctas del mismo están al alcance de todos -lo cual también está contenido en el punto de vista externo desarrollado por la estrategia a favor de *ceteris paribus*. El davidsoniano típico es aquel proto-científico recabando constantemente evidencia. McDowell rechaza esta idea: En contra del proto-científico racional sostiene que las perspectivas del mundo no científicas son más ricas que las de la ciencia.<sup>124</sup> La visión del realismo moral incluye la concepción de que el mundo no es motivacionalmente inerte y que en él hay lugar para realidades morales, que, una vez percibidas por los agentes morales, dan lugar por sí mismas a razones para actuar. Desde la perspectiva de McDowell la persona virtuosa es caracterizada por su percepción de las realidades morales. La persona no-virtuosa no tiene acceso a tales realidades y, por lo tanto, es incapaz de responder adecuadamente a ellas. Análogamente, esta perspectiva realista puede explicarnos porque sin entrenamiento o talento adecuado nadie puede ser, digamos, geólogo o catavinos: no cualquiera goza de la sensibilidad para percibir las realidades distintivas de especialidades como éstas u otras. (Ante esto el asunto interesante es por qué alguien ve una laja del cretáceo donde la mayoría sólo vemos un trozo insignificante de piedra y desandar la analogía para volver al terreno de la *especialidad* moral: el punto de vista de la persona virtuosa mcdowelliana.) Otra implicación de la tesis de McDowell es el rechazo, ya anticipado, en la esfera de la deliberación moral, del uso de reglas como el principio de continencia de Davidson -y, en general, de cualquier regla. Como es patente, la persona moral no adopta la regla de reunir toda la información relevante ante una situación dada antes de actuar, sino que, en la medida en que percibe una demanda moral propia de una realidad, actúa de confor-

---

<sup>124</sup> Cfr. McDowell, "Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?" *op. cit.*, p. 19.

midad con ella, en atención a los elementos peculiares a ella, no necesariamente de acuerdo con reglas previas y preestablecidas:

En la educación moral de los jóvenes [*moral upbringing*] lo que uno aprende no es a comportarse de acuerdo con las reglas de conducta, sino a ver las situaciones bajo una luz especial, como constituyendo razones para actuar; una vez que se adquiere esta capacidad de percibir puede ser empleada en situaciones complejas novedosas, que no necesariamente son susceptibles de ser anticipadas y legisladas por un codificador de la conducta requerida por la virtud, no obstante cuan sabio y reflexivo pueda ser.<sup>125</sup>

Aunque la implicación para descartar el papel de las reglas es más obvia, desarrollar el argumento y varios de sus matices es muy interesante e importante, en vista de que la discusión en torno al papel de las reglas en la moralidad, en los últimos tiempos, ha dividido a los teóricos de la filosofía moral en cognoscitivistas y no-cognoscitivistas.<sup>126</sup> Por lo demás, creo que puede haber alguna alternativa al argumento para descartar las reglas, a favor de *prima facie*. En la siguiente sección desarrollo esta alternativa a partir de dos observaciones generales sobre el realismo de McDowell.

#### d. La deliberación y las reglas morales

Quiero examinar dos aspectos sobresalientes del argumento de McDowell, relacionados entre sí y que dan lugar a una visión particular de la moralidad: 1. La percepción de ciertos hechos, ocasionalmente, equivale para un agente moral a la percepción de una demanda moral y 2. La percepción de los hechos que establecen una demanda moral no está determinada por reglas morales. La visión moral que dan lugar estos aspectos suele caracterizarse como realismo moral y, particularmente, posiciones como la de McDowell, como intuicionismo, una versión de aquel. Según se desprende del argumento de McDowell, esta versión de la moralidad podría prescindir de una regla como *ceteris paribus*, aunque no es igualmente obvio que pueda prescindir de *prima facie*. El agente moral puede aceptar que ciertas demandas morales valen independientemente de toda consideración posible, pero esto no implica que valgan ante una cierta *única* consideración, la cual bien podría suscitarse en una situación específica. Un agente puede aceptar sin más que robar es en general incorrecto, pero esto no conduce automáticamente a aceptar que el robo famélico (cometido por hambre) sea incorrecto en el mismo grado- muchas veces no lo es en absoluto. Ahora bien, toda esta comprensión del robo podría valer para

---

<sup>125</sup> *Ibid.* p. 21.

<sup>126</sup> El ejemplo más interesante que yo puedo citar al respecto es la polémica sostenida entre el propio John McDowell y Simon Blackburn en Holtzman, Steven y Christopher M. Leich (eds.) *Wittgenstein: to Follow a Rule*. London: Routledge & Kegan Paul, 1981.

establecer el papel de la regla *prima facie* en la deliberación práctica, al menos, me parece, el planteamiento no hace obvio que pueda descartarse tal regla en dicho asunto. Por lo demás, quien fallará en reconocer la excepción del robo famélico e insistiera en la inflexibilidad de la norma de que robar es incorrecto, no nos parecería un buen ejemplo de persona moral: creo que es correcto señalar que la moralidad requiere atención a las peculiaridades de las circunstancias y que éstas implican, por naturaleza, flexibilidad. Para el argumento de McDowell en contra de las reglas esta premisa es decisiva.

Apoyándose en las observaciones de Wittgenstein en torno a la noción de seguir una regla McDowell rechaza que las condiciones características de la deliberación moral puedan ser caracterizadas como si al considerar qué hacer en una situación dada los agentes siguieran reglas. Como se ha dicho, la noción de regla es inteligible sin el concepto de regularidad, pero al menos en la esfera de la acción moral las condiciones no siguen un patrón de desarrollo regular y lo usual es que las complejidades sean tales que el agente enfrenta dificultades enormes para ver claramente el asunto moral en cuestión.<sup>127</sup> Lo usual es que el agente moral tenga que enfrentar situaciones morales inéditas y no es sorprendente que lo haga con éxito. ¿Cómo podemos explicar esto? Las demandas morales no se le presentan al agente como si constantemente estuviera enfrascado en el mismo tipo de problema o resolviendo de una manera mecánica una cadena de dificultades similares.<sup>128</sup> Con base en estas objeciones McDowell argumenta que las demandas morales son incodificables, a pesar de que en la conducta de la persona virtuosa sí pueda caracterizarse una cierta regularidad o una cierta consistencia. Pero esta consistencia no se debe a que el agente siga reglas morales determinadas, sino forma de vida regulada por una cierta idea de cómo vivir, de cómo ser una persona moral. Siguiendo a David Wiggins, McDowell escribe que "si uno conduce su vida mediante una cierta concepción de cómo vivir, entonces actúa, en situaciones particulares, de tal modo que satisface consideraciones apropiadas [*suitable concerns*]."<sup>129</sup> En estas consideraciones se reúnen la idea de cómo vivir con la percepción de hechos constatables propios de una situación, con lo que se da lugar a una razón para actuar de una manera determinada. Esta conjunción no puede, desde el punto de vista del agente, ser codificable, al menos no en el sentido de "si se presenta x situación, entonces haré y" y, dado el primer elemento de la conjunción, nadie podría estar en la posición

---

<sup>127</sup> Cfr. "Virtue and Reason", *op. cit.*, p. 347.

<sup>128</sup> Cfr. al respecto las objeciones al punto de vista de seguir una regla como si se tratara de un "mecanismo" psicológico -como si desarrollar una serie numérica, digamos sumar dos más dos, equivaliera a seguir un procedimiento *mecánico*. McDowell argumenta en contra de este punto de vista siguiendo las observaciones de Wittgenstein, cfr. particularmente "Virtue and Reason", *op. cit.*, p. 339.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 343.

de tener un punto de vista externo que permitiera tal codificación. El agente, en realidad, actúa en cada ocasión resolviendo apropiadamente las demandas que se le presentan, lo cual, desde luego, muestra mucho más sobre el carácter moral del agente que sobre los casos particulares que enfrenta:

Una concepción de cómo debe uno vivir no es simplemente una colección desorganizada de propensiones para actuar, en tal o cual situación, en la prosecución de ésta o aquella consideración. Algunas veces hay varias consideraciones, donde la satisfacción de cualquiera de ellas, en la ocasión adecuada, constituiría una concepción de cómo actuar de acuerdo con una cierta concepción dictada por cómo vivir, además de que cada una de ellas, en la ocasión en cuestión, es susceptible de engranar con un hecho conocido respecto de la situación y dimanar una acción. [...] De modo que si una acción cuya motivación es dictada por nuestra explicación medular constituye una manifestación de una virtud, entonces en verdad tiene que indicar algo más respecto del agente que de la motivación que siguió al actuar en aquella ocasión particular. La explicación medular por lo menos tiene que ser vista contra el trasfondo de la concepción del agente de cómo vivir...<sup>130</sup>

En esto destaca que el punto de vista del agente es decisivo para establecer qué cuenta como una instancia de tal o cual entidad. Así, el punto de vista de la persona moral es diferente al de la persona no-moral y aquí reside un factor decisivo para establecer demandas morales y formas significativas de satisfacerlas. Pero en conjunción con lo anterior resalta que la comprensión de la demanda moral es, por lo menos compleja en dos sentidos diferentes.

Por una parte, parece que son las condiciones deliberativas del agente las que determinan la forma particular de satisfacer la demanda en cuestión. Por otra parte, parece que las situaciones contienen factores que por sí mismos marcan una forma particular de satisfacer a la demanda, independientemente de la percepción o creencias del agente al respecto. Creo que no hay forma de simplificar esta complejidad y que se debe contar con ella si se pretende una correcta comprensión de las demandas morales. Esta complejidad contiene la idea de que en el establecimiento de una demanda moral es necesario sumar factores empíricos propios de las situaciones y factores que provienen de las condiciones deliberativas del agente. Es decir, la complejidad en cuestión es una condición necesaria de las realidades morales. De acuerdo con el realismo moral de McDowell el punto de vista de la persona virtuosa es esencialmente distinto al de la persona no-virtuosa y necesariamente afecta estableciendo qué cuenta como una demanda moral en una situación dada, la cual, además, no puede ser vista como una mera proyección de propensiones o actitudes para actuar en un sentido, dado que, además, se requiere de un minucioso conocimiento de las condiciones presentes:

---

<sup>130</sup> *Ibidem.*

... [este] conocimiento de cómo vivir interactúa con el conocimiento particular: el conocimiento, a saber, de todos los hechos particulares capaces de engranar con consideraciones cuya satisfacción podrían, en ciertas ocasiones, ser virtuosas. Esta interacción conduce, de un modo esencialmente dependiente de la apreciación del caso particular, a un punto de vista de tal situación como si estuviera en primer plano.<sup>131</sup>

El realismo de McDowell no requiere de un punto de vista externo al sujeto para asegurar la corrección del conocimiento de la naturaleza o de las realidades morales.<sup>132</sup> De modo que el punto de vista del agente constituye una condición necesaria para establecer una realidad moral. Con ciertas reservas se puede hacer una analogía entre los colores y las demandas morales.

Los colores constituyen propiedades secundarias de los objetos, es decir, los objetos del mundo no son intrínsecamente coloreados, pero la forma en que reflejan diversas longitudes de onda de la luz blanca es percibida apropiadamente por diversos sistemas preceptuales, como los ojos humanos, de manera que a nuestra percepción de cierto reflejo de luz corresponden nuestras respuestas apropiadas al identificar "verde", "azul" o lo que sea el caso. Los colores son así parte de la realidad- en un sentido *objetivo* interesante la marca de luz característica de cada elemento es el fundamento de la espectroscopia y una poderosa herramienta para analizar la realidad material- y es evidente que el papel de los agentes perceptores constituye una condición necesaria para establecer al amarillo o al anaranjado, no obstante la analogía tiene que detenerse aquí: No hay nada en el reino de las realidades morales que pueda equipararse con la marca química peculiar de una realidad natural. Los conceptos valorativos no podrían estar relacionados con objetos del modo en que lo está una propiedad secundaria y, sin embargo, no por ello son menos objetivos que, digamos, la dimensión en centímetros de la mesa en la que escribo. La constitución de las realidades morales depende fuertemente del modo cambiante en que, en general, se organizan las relaciones humanas, con su compleja gama de matices y sus diferentes capas de intenciones- lo que incluye los diferentes niveles de acción en que un agente puede operar en una situación dada, según un análisis ético tradicional, estos niveles son la intención del agente, la acción que realiza espacio temporalmente y las consecuencias que o él anticipa o que eventualmente sobrevienen. Además, hay que tomar en cuenta que las respuestas que damos a estas realidades están señaladas también por nuestro dominio de esos matices y nuestra comprensión de las intenciones y que este dominio se desarrolla socialmente, en diferentes niveles. Considérese, al respecto, cómo adjudicamos responsabilidad: frente a un suceso que corresponde a una descripción más o menos estable, nuestras respues-

---

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 344.

<sup>132</sup> Cfr. McDowell, "Following a Rule", en Holtzman, Steven y Christopher M. Leich, *op. cit.*, p. 153.

tas varían enormemente si reconocemos que el suceso se debe a un descuido, si fue producido accidentalmente o si fue producido deliberadamente.

A encuentra que su compañero de oficina le es antipático. No soporta sus bromas (que le resultan pesadas y reiteradas) ni su aparente desconsideración hacia él, pues nunca le pregunta nada personal ni, aparentemente, le interesa conocerlo más. Considera que es un pesado, así que procura no hablar mucho con él. Pero observa que alguna vez que tomó la iniciativa y le platicó algo personal su compañero se muestra muy interesado y le pregunta al respecto, demostrando que sí tiene algún interés en él. De pronto se da cuenta de que lo intimidaba y que la indiferencia se debía, seguramente, a que *consideraba* que lo despreciaba y que no lo hacía merecedor de su confianza- no es que realmente fuera así, pero de este modo lo consideraba su compañero. Ahora A lo ve con *otros* ojos y se lleva relativamente bien con él -ya no lo ve como un pesado, sino como alguien que es, en cierta forma, *tímido*. ¿Qué cambio? Pues en un sentido importante la percepción de A, pero es evidente que la nueva situación con el compañero incluyó también un cambio de actitud determinado por la percepción, lo cual modificó de manera significativa la relación. Al mismo tiempo, es posible que el juicio sobre la timidez sea erróneo, que la personalidad moral del compañero no esté precisamente marcada por este rasgo, sino por algo más que A no ha determinado y que, con sus facultades, no puede determinar - ¿qué se necesita, por ejemplo, para que A considere por qué le resulta intimidante a su compañero, hasta dónde será capaz de llegar en este sentido...? Sin embargo, a pesar de esta limitación, la relación moral es sustancialmente *mejor* a como era antes. Me parece que esto apunta a otro rasgo importante de cómo se caracteriza a la situación moral.

La actitud general de A, en el sentido de querer conocer mejor al compañero o de no abandonar la posibilidad de tener una mejor relación con él, es un indicador de un punto de vista marcado por un cierto afán de conocimiento de las personas que, eventualmente, podría conducir a buenas caracterizaciones de uno mismo y de otras personalidades. (Vale la pena observar que una veta de esta actitud sigue pautas narrativas que no necesariamente son indicadores de actitudes morales, tal es el caso de muchos novelistas; otra veta es que esta actitud de conocimiento de otras personalidades no tiene por qué limitarse a personalidades "humanas". Un buen ejemplo de cómo podrían reunirse ambas vetas es *Flush: A Biography* de Virginia Woolf.) Creo que es una condición necesaria de la moralidad este afán de conocimiento de otras personalidades y, para volver al punto de McDowell, que, en el caso de la persona virtuosa, este afán depende directamente de esta condición interna que demanda una profunda atención hacia los otros desde una perspectiva moralmente valiosa.

De modo que la perspectiva virtuosa del agente determina ciertas realidades, en el sentido de que su percepción es dirigida por dicha perspectiva y, al mismo tiempo, influye en la manera en cómo se establecen las condiciones morales, cuando es el caso que el agente intervenga en ellas. No siempre esto último es el caso, pero la percepción del agente respecto de las condiciones que enfrenta está siempre marcada por esta perspectiva moralmente orientada. En relación con las demandas morales -y con los conceptos morales en general- en su caracterización tiene que tomarse en cuenta este punto de vista esencialmente determinado por la inmersión en formas de vida específicas: "...si estamos simple y normalmente inmersos en nuestras prácticas, no nos preguntamos cómo podría verse desde afuera su relación con el mundo y no experimentamos ninguna necesidad por un fundamento sólido discernible desde un punto de vista externo".<sup>133</sup> Tanto la percepción del agente como los procesos deliberativos que sigue quedan, entonces, capturados en esta complejidad de las formas de vida. Con todo, me parece que en este proceso hay lugar para *prima facie* y que, al menos, vale la pena considerar qué papel juega en esta complejidad.

El lugar para *prima facie* parece reducirse al de una regla que en ciertas circunstancias conduce al agente a examinar las condiciones que establecen una demanda moral. En otras palabras, el agente sigue esta regla al desarrollar la actitud de conocimiento con la que se establecen diversos elementos de su percepción. La función de esta regla quedaría limitada del siguiente modo: *prima facie indica* que una demanda moral específica podría no valer absolutamente y que el agente *tiene que* decidir cómo satisfacerla basado en su comprensión inmediata de la situación en cuestión. Es posible que el agente no siga en absoluto ninguna variante explícita de esta regla -y que tampoco sea importante que lo haga- pero en atención a una situación donde no hay una percepción directa del mejor curso de acción posible el agente *podría considerar*, bajo una cierta orientación moral, la posibilidad de que una demanda moral esté presente. Lo que quiero sostener es que esta actitud de estar dispuesto a considerar la posibilidad de una demanda moral es el contenido de la regla *prima facie*. Ahora puede extenderse la comprensión ofrecida por Davidson, en el sentido de que la regla *prima facie* constituye un conectivo no-veritativo funcional a esta discusión sobre las demandas morales. Creo que la función de esta regla se aprecia con el siguiente planteamiento.

Formalmente, trayendo la explicación de Davidson hasta el discurso moral, la regla *prima facie* es como sigue: si algo es cierta cosa, entonces es *prima facie moralmente* correcto o incorrecto. Lo que esta formulación pretende modelar es cómo, en el terreno de la deliberación

---

<sup>133</sup> *Ibidem*. Cfr. también "Virtue and Reason", *op. cit.*, p. 346: "La racionalidad de la persona virtuosa, entonces, no es demostrable desde un punto de vista externo".



moral, el agente considera qué es tal cosa o qué rasgos tiene tal situación o que elementos debe tomar en cuenta para establecer la naturaleza de tal o cual entidad, después examina si tal cosa es moralmente correcto o incorrecto (incluso en ciertos casos quizá si puede ser moralmente indiferente). El primer momento de la deliberación corresponde a la proposición que la regla establece como antecedente y el segundo a la valoración moral hecha sobre el antecedente. No hay que omitir que todo el proceso constituye la comprensión de *prima facie* y que aunque pueda advertirse que ofrece una idea cuasi-mecánica de la deliberación moral esto se debe a la simplificación que se hace del complejo proceso de deliberación. El modelo que representa esta regla deja fuera, desde luego, muchos otros factores que pueden estar presentes en la deliberación y, sin duda, distorsiona el hecho de que el agente no tiene -y usualmente no lo hace- por qué seguir ningún orden en sus deliberaciones. Pero creo que si no se adopta un punto de vista excesivamente ingenuo sobre la regla se puede aceptar al modelo como una forma estilizada de la deliberación moral. Con todo, no es fácil mantener estas reservas y aceptar sin más al modelo, especialmente en atención a la siguiente observación.

En muchas ocasiones, al actuar bajo el orden de consideraciones modelado por *prima facie*, podría ser el caso que el agente concluyera que no está presente ninguna demanda moral y, además, que fuera verdad que en efecto no está presente ninguna demanda moral: ¿Qué condujo, en primer lugar, a que el agente iniciará tal proceso de deliberación, a pesar de que no había en absoluto ninguna demanda moral? Según el modelo *prima facie* seguido tendría que haber una orientación moral que propiciara de antemano esta reflexión, como si el agente ya supiera que podría estar ante una demanda moral que requiriera su atención y que, dadas las circunstancias, sería mejor actuar cómo si pudiera estar presente -en vista del *riesgo* moral implicado al pasar por alto tal posible demanda. Así que *prima facie* tendría la función de ser una especie de meta-criterio moral que pone en alerta al agente para que no omita ninguna demanda moral que pudiera llegar a ser objeto de su atención. Los agentes morales más interesantes podrían disponer de esta regla como resultado de su educación, cultivo y procuración de ciertas actitudes y la formación de su sensibilidad moral. Sin duda no siguen esta regla en cualquier circunstancia ni en relación con cualquier tipo de demanda, por ejemplo, no con las demandas de las buenas costumbres ni con las demandas del tránsito en una ciudad (donde ocasionalmente las personas se permiten ciertas indulgencias consigo mismas), pero la consideración interesante es cuando en efecto el agente aplica la regla *prima facie*. Entonces vale preguntar cómo es que llega a operar tal meta-criterio moral en una situación dada.

El factor que motiva al meta-criterio no podría ubicarse entre las facultades cognoscitivas del agente, dado que precisamente por su función de preparar la representación de una

situación particular tiene que verse como una instancia previa de tales capacidades. Dichas facultades operarían en la manera en que el agente se representa la situación y ubica en ella los rasgos relevantes que ameritarán cierta toma de decisión específica. Así que el meta-criterio *prima facie* suscita que tales capacidades cognoscitivas se orienten hacia la búsqueda de factores morales que determinarán un cierto curso de acción específico. El planteamiento invita entonces a ubicar a la regla *prima facie* dentro de las facultades conativas del agente, es decir, con las manifestaciones de la intencionalidad que llevan al agente a afectar al mundo de ciertas maneras, en lugar de caracterizarlo del modo más preciso a su alcance -lo que obtiene de las representaciones producidas cognoscitivamente. De modo que el criterio en cuestión sigue una "dirección de ajuste"<sup>134</sup> que conduce al agente a buscar que el mundo se ajuste a sus estados conativos -en este caso, la motivación de no pasar por alto una posible demanda moral- por contraste con las facultades cognoscitivas, que buscan establecer creencias verdaderas, que se distinguen por ajustarse al mundo. Sin embargo, no creo que este planteamiento sea suficiente para suscribir la tesis de que siempre, detrás de cualquier acción ejecutada por el agente, está presente algún estado conativo, así sea el deseo de actuar siempre manteniendo siempre consideraciones morales.

Creo que es necesario precisar que *prima facie* es una regla de operación limitada: funciona sólo cuando la posición de un agente puede describirse apropiadamente como si estuviera enfrentando el dilema de satisfacer o no una demanda moral -el comportamiento lógico donde se siguen las pautas señaladas por Davidson respecto de este operador- por supuesto, en los casos donde el agente goza de plena confianza en sus creencias morales no necesita de un proceso de deliberación de este tipo. De modo que no parece sostenerse que el realismo de McDowell implique que detrás de cada acción subyace un estado conativo empujando al agente en la dirección moral correcta. (Muchas veces las creencias morales son correctas y suficientes para suscitar una cierta acción en una situación.) Sin embargo, los casos en que sí opera el estado conativo en cuestión reavivan las reservas introducidas arriba. Nuevamente parece que el modelo de deliberación moral que se deriva del planteamiento de McDowell depende fuertemente de la metáfora mecánica para explicar la acción moral significativa. En esto reside una importante objeción hecha al argumento general de McDowell.<sup>135</sup> Esta objeción apunta a examinar la noción de deseo contenida en su teoría de la acción y reconsiderar, entonces, la filosofía de la psicología moral a que conduce su posición.

---

<sup>134</sup> Para usar la expresión de Mark Platts al respecto, cfr. su *Sendas del significado* (Tr. de C. Hidalgo y E. Rabossi, México: FCE-UNAM IIF, 1992) p. 369 y 370.

<sup>135</sup> Cfr. al respecto Mark Platts, *Realidades morales. Ensayo sobre psicología filosófica*. (Tr. A. I. Stellino y A. Ziri6n). México: Paid6s-UNAM IIF, 1998, p. 61 y ss., particularmente p. 69.

## e. Motivaciones de la deliberación moral

Con la deliberación moral se pretenden o establecer las razones a favor de realizar una acción significativa por su altruismo o contener los intereses e impulsos más fuertes a favor de otras personas o, al menos, no en contra de otras personas o de sus intereses. Esto ofrece una imagen de la relación que cabe esperar entre ciertas reglas -como *prima facie*- y las razones que determinan ciertas conductas. Además, dicha relación bien puede caracterizarse como una instancia moral del *stopping modal* porque indica cómo los agentes restringen sus propios intereses a favor de otros o realizan conductas que benefician a otros. Pero, ¿qué motiva en primer lugar a la deliberación moral? La amplitud de la pregunta hace imposible una buena respuesta teórica y creo que en una investigación donde éste fuera el tema habría que considerar, caso por caso, qué es lo que está detrás de la búsqueda moral de un agente. A pesar de esta restricción podría decirse algo de interés teórico sobre las motivaciones de la deliberación moral. Con todo, me parece que el tema está fuera de las consideraciones de McDowell, porque el núcleo de su argumentación consiste en señalar que la percepción de una realidad moral suscita las creencias que conducirán a la acción apropiada, pero la deliberación moral, tal como me interesa considerarla, se suscita por la falta de una percepción nítida de alguna realidad moral. De modo que la comprensión que se ofrezca de la deliberación moral tendría que complementar las tesis de McDowell. Sin embargo, el agente moral interesante delibera como si tuviera la sospecha o la *intuición* de que está en juego un asunto moral que reclama su atención. Es decir, hay *algo en la situación* que de manera nebulosa el agente percibe o bien hay *algo en el propio agente* que lo conduce a examinar con detalle la situación y propicia la deliberación. No creo que importe establecer cuál de estos momentos tiene preponderancia sobre el otro, pero en todo caso parece que la percepción deficiente de la situación, en cada caso, tiene que complementarse con el elemento que motiva en el agente la atención moral.

El agente, desde esta perspectiva, apr. ya su deliberación en torno a la acción moral apropiada en un estado tal que lo predispone a ella. Por supuesto, no es sólo que el agente sepa que hay situaciones morales o que él es cierto tipo de persona moral, porque bajo este mismo orden de consideraciones incluiríamos el conjunto de obviedades que conformarían su comprensión de una situación dada -elementos como "estoy de pie", "es jueves", "soy empleado del gobierno", "hay otras personas en el mundo", etc., ninguno de los cuales es relevante para establecer la motivación moral buscada -se requiere, entonces, de un cierto estado que pueda pasar por encima de estas obviedades y dar lugar a que el agente se involucre en la deliberación moral. Tampoco la duda respecto de qué hacer constituye el estado buscado, porque su

contenido sería considerar si está en juego un cierto asunto moral. Así que la suposición sobre el asunto moral es previa a la duda. Se requiere, entonces, esclarecer el fundamento de tal suposición. Creo que al respecto sólo cabe caracterizar una respuesta compleja, que de lugar tanto a estados cognoscitivos como a no-cognoscitivos.

Este complejo de la vida mental, que precede a la deliberación moral, es en gran medida característico de cualquier situación donde una persona necesite tomar una decisión sobre algún curso de acción posible. La tesis es que básicamente los factores cognoscitivos y los no-cognoscitivos están conectados de tal manera que la orientación de todo el complejo la fijan estos últimos en una dirección dada -la moralidad en el caso de los agentes morales. Así, lo que propicia que las consideraciones morales sean relevantes de un modo interesante -lo que permite el tipo de conducta altruista distintivo de las acciones morales- sería un estado semejante a un *deseo* o una *preocupación* por satisfacer las demandas morales. Los factores cognoscitivos caracterizan a la situación, suministrando sus aspectos empíricos relevantes, pero los factores no-cognoscitivos los ponen en la perspectiva moral necesaria. Bajo este enfoque resalta un planteamiento tradicional en la teoría sobre la acción moral: las explicaciones sobre las razones para actuar requieren hacer referencia a los deseos.<sup>136</sup> Sin embargo, creo que el punto, ahora, es determinar si incluso esta explicación tradicional sobre la acción moral es incompatible con la versión del realismo presentada en estas páginas. Las razones para actuar que surgirían de este modo constituirían, al mismo tiempo, instancias morales del *stopping modal*. Cabe, así, considerar si el perfil teórico de todo esto complementa la posición realista de McDowell y permite hacer una caracterización de aquellos momentos de la decisión moral que escapan a la percepción directa de una realidad moral.

En primer lugar habría que establecer hasta qué punto introducir a los deseos en la explicación sobre la deliberación moral práctica es incompatible con la versión del realismo presentada. La recepción tradicional en la filosofía de la moralidad tiende a excluir a los deseos de los planteamientos realistas en virtud del evidente internalismo que presuponen. La línea discursiva que ha seguido los pasos de David Hume tras los deseos suele ejemplificar esta recepción tradicional. Una ilustración contemporánea de esta posición la ofrece John Mackie, precisamente en relación con el tipo de acción que podrían calificarse como moral:

La cuestión central en lo que se refiere a las acciones intencionales es la de que sean al mismo tiempo actos directamente intencionales según la

---

<sup>136</sup> Cfr. Mark Platts, "Moral Reality and the End of Desire", *op. cit.*, p. 70. Con todo, mi análisis se limita a considerar solo los estados que propician la deliberación práctica. En el pasaje citado Platts indica que, desde este punto de vista ortodoxo sobre la acción, incluso las razones *prima facie* para la acción requieren hacer referencia a un deseo. Sin embargo, esta misma afirmación es sometida a revisión en el texto de Platts, intentando esclarecer este estado no-cognoscitivo de la deliberación práctica.

descripción relevante y que sean llevados a cabo. Un acto de este tipo es tanto el objeto como el resultado causal del deseo del mismo: cumple el deseo que lo motiva. Es decir, la motivación incluye, además del deseo, la creencia de que conducirá directamente al cumplimiento del deseo en cuestión. Uno sólo puede tener intención de hacer lo que cree que puede hacer y desea hacer.<sup>137</sup>

Pero esta comprensión del deseo adolece de la abstracción que impide ver que incluso los deseos podrían ser motivados. En efecto, los deseos podrían ser o motivados por razones o motivados por otros deseos. Los deseos motivados por otros deseos se observan en aquellos casos donde el objeto de deseo es un medio para conseguir otro objeto deseado o donde el objeto del deseo es parte constitutiva del otro objeto deseado. Cuando se me antoja vivamente cierto tipo de pollo rostizado casi al mismo tiempo experimento un vivo deseo de sentarme en el específico restaurante donde lo hacen. Una razón -como indica también McDowell- podría motivar un deseo. Una determinada creencia podría despertar en nosotros un cierto deseo de actuar de un modo específico: creer que el inspector de hacienda entró a mi irregular tiendita podría hacerme desear la larga calma de un café.<sup>138</sup> El realismo de McDowell depende en gran medida de esta característica de los deseos motivados y, en efecto, parece correcto suponer de este modo que los deseos no necesariamente preceden a la acción, pues en el origen de los deseos destacados para la acción moral bien podría estar un cierto estado cognoscitivo que dota a los agentes con las razones apropiadas para motivar los deseos apropiados. Pero en relación con las motivaciones de la deliberación moral práctica no es, sin embargo, fácil fijar estos estados cognoscitivos apropiados.

El deseo -a diferencia de otros estados no-cognoscitivos como el dolor o el hambre- tiene un contenido lógico: A tiene el deseo de *que p*. Aun cuando puede discutirse si cualquier descripción de un deseo de la forma *deseando el objeto x* pueda presentarse siguiendo la construcción *deseo que*, es evidente que en el caso del dolor no hay tal recurso, debido a que el dolor se describe *cómo si...* ("me duele como si me clavaran algo..." o "me duele cómo si fuera a reventarme...", etc.). Es decir, el dolor tiene una cualidad fenomenológica, en lugar del contenido lógico del deseo.<sup>139</sup> Sin embargo, creo que esta observación sobre el contenido lógico del deseo hace difícil magnificar el papel que podrían desempeñar los deseos motivados por razones para el realismo, porque, en principio, *toda* presentación del deseo podría realizarse

---

<sup>137</sup> Mackie, *op. cit.*, p. 235.

<sup>138</sup> En esta caracterización de los deseos motivados y la subsiguiente distinción sigo el texto de Mark Platts, *Realidades morales*, *op. cit.*, p. 63-4.

<sup>139</sup> Cfr. Mark Platts, "Moral Reality and the end of Desire", *op. cit.*, p. 76. Sigo muy de cerca el pasaje citado para establecer la distinción entre deseo y dolor.

sobre la base de este contenido lógico -incluso los deseos motivados por otros deseos podrían describirse estableciendo el contenido lógico de ambos deseos.

El contenido lógico del deseo apunta directamente a las creencias del agente: aquello que previamente quedaría constituido por una relación cognoscitiva se establecería como objeto de deseo, la percepción de una situación determinaría el contenido lógico del deseo. Es el caso de los deseos motivados por razones presentado por McDowell. Bajo esta caracterización resalta que el propio deseo suministra alguna razón *prima facie* para satisfacerlo. Pero este tipo de razones por sí mismas no siempre constituyen razones para actuar. Si consideramos la deliberación práctica moral se requieren de otros factores para que se establezca *finalmente* una razón a favor de una acción. Las dificultades para el realismo moral vienen ahora de que no es obvio cuáles pueden ser estos factores ni cómo conforman las razones morales a favor de una acción. Los posibles candidatos a factores pueden ser los siguientes:

1. La atribución del propio agente de un deseo para realizar una acción.
2. Una caracterización de deseabilidad de la acción realizada, que el agente supone adecuada para comunicar la deseabilidad de la acción desde su punto de vista.
3. Una caracterización objetiva de la acción por parte del agente.<sup>140</sup>

El problema para el realismo se complica además porque es necesario establecer cuál de estos factores da lugar a la caracterización cognoscitiva adecuada para la acción moral. El realismo moral que se intenta caracterizar requiere que el deseo contribuya en alguna medida con las facultades cognoscitivas del agente, pero no de tal manera que la acción moral se atribuya sólo a los estados no-cognoscitivos ni principalmente a ellos. Esta restricción es importante porque pretende establecer que la conducta moral es distinta a la conducta que se sigue, por ejemplo, para satisfacer un deseo como el de estacionar el auto en cierto lugar o el de alcanzar la sal sobre la mesa. Este tipo de casos contendrían los mismos factores cognoscitivos que dan lugar a los deseos, pero es evidente que la motivación de satisfacerlos no es interesante desde un punto de vista moral, a menos, claro, que en la descripción de la acción intervenga un factor moral extra. Digamos que al estacionarme en tal lugar daño la propiedad de otra persona o que al tomar la sal sin ninguna ceremonia ofendo al comensal que está a mi lado. Lo que estos casos muestran es que la simple satisfacción de un deseo, en una situación potencialmente moral, demanda del agente el tipo de competencia cognoscitiva analizada por McDowell.

De modo que de los factores introducidos en el párrafo anterior es preciso descartar al primero como posible componente de la acción significativamente moral. Este primer elemento estaría muy cerca de los casos en los que la satisfacción de un deseo se da por medio de una

---

<sup>140</sup> V. Mark Platts, *Realidades morales*, op. cit., p. 68.

acción inmediata y no es relevante ninguna descripción moral asociada con ella (siempre cabe introducir lo que hacemos *en cada momento de nuestras vidas* por la paz mundial o por aliviar el hambre en el mundo, pero estas descripciones no son relevantes desde cualquier punto de vista moral, no, por ejemplo, desde la perspectiva de Susan Wolf sobre los santos morales). Los factores dos y tres están más cerca de desempeñar el papel que requiere la caracterización buscada de las motivaciones morales, porque en ellos los factores cognoscitivos componen necesariamente el conjunto de razones motivadoras de la acción. Tanto la comprensión de la deseabilidad de la acción como el intento de ofrecer una comprensión objetiva de la acción buscada podrían, si fuera el caso, ser determinados por el punto de vista característico de la persona moral, tal como McDowell lo ha defendido.

El punto de vista de la persona moral, en todo caso, promueve la búsqueda de ciertos rasgos que podrían estar presentes en las situaciones- atención a las peculiaridades de los participantes, afán por conocer el *carácter* moral de alguien, establecer si alguna persona es especialmente vulnerable ante una situación y por qué podría serlo, y otros muchos elementos afines -y que ella *no quiere* pasar por alto en sus deliberaciones sobre qué hacer ante la situación peculiar en cuestión. Creo es precisamente este punto de vista el que determina que tanto la caracterización de la deseabilidad como la objetivización de la acción posible puedan orientarse hacia los asuntos morales relevantes para el sujeto en una situación específica. Finalmente, la caracterización de la deseabilidad en escorzo con la perspectiva moral manifiesta más claramente de qué manera es decisivo el punto de vista moral.

La persona moral puede prescindir, en efecto, del recurso de objetivización o de algún otro procedimiento que configure un punto de vista intersubjetivo debido a que ella puede establecer confiadamente qué es lo apropiado en cada caso. Su comprensión moral de la acción virtuosa podría ser, en general, suficiente para perfilar adecuadamente la deseabilidad de ciertas acciones. Combinar estas tesis con la comprensión general de la deliberación moral es interesante por diversas razones.

Se ha establecido el innegable papel que tienen los factores no-cognoscitivos en la deliberación moral práctica, destacadamente los deseos, sin embargo, no es suficiente para el realismo moral identificar que hay factores cognoscitivos motivando a los deseos. Las condiciones morales relevantes en una situación son más claramente determinadas o por el interés del agente en caracterizar la deseabilidad de la acción o por someter a criterios de objetivización los posibles cursos de acción a su alcance. De este modo, el agente moral encuentra las razones para actuar de un modo o de otro, pero de acuerdo con el punto de vista moral que lo caracteriza. Creo que las motivaciones para la acción moral presentadas de esta manera ofrecen

una versión interesante del realismo moral, particularmente porque se logra integrar una caracterización de la deliberación moral práctica con las tesis de McDowell sobre cómo el agente deriva razones para actuar de la percepción directa de una situación.



## 7. Consideraciones finales

Algunos discursos relativamente recientes de la filosofía moral dan lugar a admitir ciertas dudas respecto de la comprensión de ciertos conceptos morales y de los “objetos” que creemos designados por ellos. En particular, el concepto de obligación moral enfrenta tales objeciones escépticas que lo hacen sospechoso de ser superveniente de marcos morales teístas-legalistas y, toda vez que dichos marcos han sido reemplazados por marcos laicos, donde se pretende fundamentar a la moralidad en argumentaciones racionales, parecería que entonces las demandas contenidas en alguna obligación moral son ilegítimas o, por lo menos, carentes de “fuerza” ejecutora, toda vez que sería un concepto que los agentes racionales podrían comprender como impuesto (ajeno a sus propias deliberaciones) o, incluso, irracional. Bajo esta perspectiva, la obligación moral podría ser descrita como una fuerza arbitraria externa a los agentes, como cuando se obliga a alguien actuar bajo la coerción de una pistola o chantaje o algún otro género de amenaza. Por supuesto, no se admite ni se quiere que las demandas de la moralidad tengan esta condición arbitraria. Al considerar que son las personas quienes llevan a cabo acciones morales, se espera que las razones y los deseos detrás de dichas acciones no dependan de coerciones externas, de malos juicios o apreciaciones, o de deseos motivados *solamente* por el egoísmo, sino que sean el producto de decisiones autónomas, de compromisos personales, de consideraciones y apreciaciones justas sobre diversos estados de cosas, de la propia situación de la persona y de quienes podrían beneficiarse de sus acciones altruistas. Sin embargo, al llegar a este punto, no parece que sea necesario contar con el concepto de obligación moral para explicarnos tales acciones morales.

Si se considera a un agente moral con los rasgos deliberativos mencionados en las líneas anteriores parece, en efecto, que en la presentación de tal agente no necesitamos de un concepto como el de obligación moral. Para describirlo no requerimos de ninguna concepción de lo que es actuar de acuerdo con una imposición. Es posible, en efecto, que tal agente pueda adoptar ciertas consideraciones generales que desde cierto punto de vista pueden presentarse como obligaciones morales, como “ayudar a las personas más necesitadas a mi alcance”, “ser responsable con mi trabajo”, “decir siempre la verdad” y algunas otras expresiones semejantes. Pero es por lo menos dudoso que con esta lista se haya mencionado obligación moral alguna. Estos principios dan pautas generales de conducta, mientras que las obligaciones morales parecen tener un rango de aplicación bastante más estrecho, como “haz esto”, o “debes ayudar a N”, etcétera. Cuando se enfrenta a una situación concreta, el agente moral así esbozado delibera tomando en cuenta diversos factores y, con base en este proceso, elige hacer tal o cual.

Ocasionalmente lleva a cabo acciones altruistas, otras veces es más bien egoísta, pero lo usual es que ninguna de estas conductas ocasionales sea suficiente para que se le juzgue ni como una mala persona ni como un héroe o un santo moral. Posiblemente esta persona no destaca ni como ejemplo de malvado ni de santo moral y que, de todos modos, sea percibido llanamente como una buena persona. Con todo, desde una perspectiva más amplia, es precisamente la suma de tales personas lo que hace posible la vida social a la que estamos habituados. En medio de todo esto, sin embargo, creo que hay al menos dos fenómenos que invitan a buscarle lugar a la obligación moral en las consideraciones sobre la moralidad.

En primer lugar, hay que considerar que ciertas posiciones sociales contienen demandas para sus ocupantes, algunas de las cuales son incluso demandas morales. El principio mencionado, "ser responsable con mi trabajo" suele concretizarse en muchas de estas obligaciones morales: cobrar lo justo, respetar a quienes atiende o sirve, hacer valer el principio de confidencialidad, ser responsable de quienes o de lo que cuida, y otras semejantes. Prácticamente cada profesión contiene un conjunto determinable de este tipo de demandas, muchas de las cuales son morales. En segundo lugar, muchas veces estas demandas se ven confrontadas por otras, lo que da lugar a conflictos entre normas así como, ocasionalmente, entre demandas morales. Ahora bien, si hay demandas morales presentes en diferentes posiciones sociales, parece, entonces, que podemos confiar en que las demandas morales existen con independencia de los agentes que tratan de satisfacerlas. Pero aquí, nuevamente en relación con los conflictos morales, eticistas como Bernard Williams han encontrado razones para cuestionar la existencia independiente de las demandas morales.

El argumento de Williams, en "La consistencia ética" revivió las posiciones no-cognoscitivistas de la ética señalando que los conflictos morales no se resolvían como los conflictos entre creencias, porque son más parecidos a un tipo de conflictos entre deseos. Los primeros, al consistir en creencias que pueden decidirse como falsas o verdaderas de acuerdo con los métodos empíricos o lógicos necesarios, dan lugar a una solución *pacífica* de los conflictos: los agentes que enfrentan tales conflictos optan por las creencias verdaderas y "abandonan" las falsas. Williams señala que "decidir que una creencia es falsa es abandonarla, es decir, dejar de tenerla".<sup>141</sup> Por contraste, los conflictos entre deseos no se pueden resolver en absoluto de este modo y, en caso de conflicto y sin importar cómo lo resuelva el agente, los deseos enfrentados continúan demandando ser satisfechos. Incluso cuando hay un deseo que no puede ser satisfecho su demanda sigue imponiéndose sobre el agente. Esta observación fortalece el tradicional dogma sobre la acción: la explicación sobre cualquier acción requiere hacer referencia a los

---

<sup>141</sup> V. Williams, p. 224 de la "La consistencia ética" en *Problemas del yo*.

deseos que la motivan y que, en caso de conflictos entre deseos, prevalecen los deseos más fuertes. Con todo, una revisión de los estados no-cognoscitivos y cómo llegan a constituirse da lugar a un planteamiento completamente diferente.

En la última sección de mi texto intenté establecer cómo en los deseos están presentes factores cognoscitivos que los hacen posibles y que, en relación con los conflictos morales o con la deliberación moral (los casos en los que un agente pretende establecer una razón para realizar una acción moralmente significativa y no percibe inmediatamente qué es lo que debería hacer) hay condiciones cognoscitivas que determinan condiciones de la deseabilidad de ciertas acciones o que el agente aplique criterios de objetivización para las acciones que quiere realizar, siempre en atención a un punto de vista moral que determina la orientación final de la acción. Este enfoque explica cómo, al menos en relación con la acción moral, los deseos del agente estén constituidos con factores cognoscitivos que le permiten al agente lidiar con ellos racionalmente y dirigir su conducta en el sentido señalado por su percepción moral general. Si este enfoque es correcto, creo que da lugar a planteamientos interesantes sobre la viabilidad de la obligación moral para el discurso moral.

Lo que muestra este enfoque es la capacidad que tienen los agentes morales, racionales, para someterse a sí mismos a ciertas pautas de conducta, en atención a la manera en que su punto de vista moral determina la percepción de ciertas situaciones y de ciertos factores relevantes en ellas. El reconocimiento de las obligaciones morales presentes en una situación laboral, social o familiar es quizá la vía más directa para apreciar esto. El caso de la conducta *decente* podría ser paradigmático. Las restricciones sobre la conducta que describimos bajo el criterio de la decencia muestran esta sensibilidad moral del agente dirigida a tomar en cuenta las peculiaridades de la situación y a ponerse a sí mismo a tono con las demandas presentes en ella: a veces será no hablar demasiado fuerte, a veces será mostrar respeto por alguien, a veces será usar la ropa adecuada, a veces indicar que se nos está cobrando de menos, y así, innumerables casos. El agente moral común responde de manera adecuada a estas situaciones, usualmente sin grandes deliberaciones y siguiendo el punto de vista moral que cultiva durante su vida. Muchas veces podrían presentarse estas situaciones como indicando que el agente no actúa siguiendo su mayor deseo en un momento dado, pero desde el punto de vista del agente esta observación es irrelevante. Creo que en estos ejemplos de cómo el agente moral orienta su conducta de ciertas maneras apropiadas se hace presente la obligación moral.

En estos casos resalta que el agente actúa de acuerdo con criterios morales con los que restringe u orienta su conducta bajo una perspectiva moral. No veo muchos problemas en emplear el concepto de obligación moral en la descripción de estas conductas. Al contrario, creo

que hacerlo reportaría algunas ventajas para la teoría moral, particularmente en relación con la posibilidad de hacer ciertas distinciones interesantes. En primer lugar, creo que se establece un procedimiento no-metafísico (empleando el concepto metafísico en sentido peyorativo) para hacer inteligibles los usos mundanos del concepto de obligación moral y, por otra parte, contamos con un recurso para diferenciar entre actuar de acuerdo con las obligaciones que sostienen ciertas instituciones sociales o laborales o familiares (como las asociadas con la paternidad) y los casos en que el agente establece para sí ciertos criterios de conducta después de deliberar sobre qué hacer. Bajo esta caracterización se perfila una versión del realismo sobre la obligación moral.

Los agentes actúan de acuerdo con las obligaciones que reconocen en ciertas situaciones en las que ellos participan y, en caso de duda o conflicto, pueden establecer qué obligaciones están en juego en una situación dada aplicando diferentes procedimientos lógicos. En cada una de estas situaciones intervienen de manera decisiva factores cognoscitivos, con los cuales los agentes establecen las relaciones apropiadas con las situaciones que enfrentan. Creo que esta tesis juega un papel decisivo en relación con la versión del realismo moral que desarrollo en el texto. Esta versión se sostiene sobre el papel que estas capacidades cognoscitivas juegan en el establecimiento de la obligación moral y, al mismo tiempo, ofrece una comprensión no-metafísica del mismo. Pero tampoco descarta por completo los factores no-cognoscitivos. La deliberación moral que se deriva de esta versión es compleja y reúne tanto elementos cognoscitivos como no-cognoscitivos, a pesar de que de acuerdo con ella los factores cognoscitivos tienen preponderancia en la deliberación moral.

Me parece, entonces, que hay lugar en el discurso moral para una comprensión inteligible, no-metafísica y realista del concepto de obligación moral. Creo, además, que la importancia de este concepto destaca en el discurso sobre la moralidad porque con su análisis se hace posible caracterizar el modo en que los agentes se someten a ciertas pautas de conducta y cómo identifican factores morales independientes de ellos, actuando apropiadamente con las demandas que ellos reportan. Por lo demás, creo que este enfoque también hace explícito cómo no se puede esperar una buena filosofía de la moral sin desarrollar para el caso una buena psicología moral, en virtud de la importancia que tienen ciertos conceptos morales, cuya comprensión depende de que se pueda ofrecer una buena explicación de cómo se asocian entre ellos, por ejemplo, cómo se relacionan los conceptos de creencia con razón y deseo, lo que da lugar, eventualmente, al reconocimiento de una obligación moral. La filosofía moral que se deriva de este discurso reúne, entonces, desde una perspectiva cognoscitivista, factores que tienen que ver con el reconocimiento de realidades morales derivado de la aplicación y conjunción de las

facultades cognoscitivas y no-cognoscitivas de cualquier persona. Creo, así, que las investigaciones sobre la moralidad más interesantes vendrán por esta línea.

## **Bibliografía**

- Adams, Robert, "Saints," en *The Journal of Philosophy*, Vol. 81, No. 7, Julio 1984, pp. 392-401.
- Anscombe, G. E. M., *Intención*. (Tr. J. Mosterín). Barcelona: Ed. Paidós-UNAM-IIF, 1991.
- "Modern Moral Philosophy", en *Philosophy* 33, 1958. También en Judith J. Thomson y Gerald Dworkin (eds.) *Ethics*, New York, 1968.
- Ethics, Religion and Politics*, Oxford, 1981.
- Alchourrón, Carlos E. "Detachment and Defeasibility in Deontic Logic", en *Studia Logica. An International Journal of Symbolic Logic. Papers in Deontic Logic*, Vol. 57, No. 1, 1996. Cfr. p. 7.
- Ardal, Pall, "And That's a Promise," en *Philosophical Quarterly* 18:72, Julio 1968.
- Baier, Annette, "Theory and Reflective Practices," y "Doing Without Moral Theory," en *Postures of the Mind* (Minneapolis: Minnesota University Press, 1985), pp. 207-45
- Blackburn, Simon, *Ruling Passions. A Theory of Practical Reasoning*. Oxford: OUP, 1998.
- Sobre la bondad. Una breve introducción a la ética*. (Tr. R. Vilà V.). Barcelona: Ed. Paidós, 2002.
- Blum, Lawrence "Moral Exemplars," en *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. XIII, 1988, pp. 196-221.
- Brandt, R.B., "The concepts of obligation and duty," en *Mind* vol. 73, 1964.
- Collins, John, "Belief, Desire and Revision", en *Mind*, vol. xcvi, no. 387, 1985. pp.333-342.
- Davidson, Donald, *Essays on Actions and Events* Oxford: Clarendon Press, 1980. [Sigo sobre todo la traducción española: Davidson, *Ensayos sobre acciones y sucesos*. (Tr. de O. Hansbergh, J. A. Robles y M. Valdés). Barcelona: Crítica-UNAM IIF, 1995.]
- "How is Weakness of the Will Possible?", en Joel Feinberg (ed.), *Moral Concepts*, London, 1969.
- Diamond, Cora, "The Dog that Gave Himself the Moral Law", en *Midwest Studies in Philosophy. Vol. XIII, Ethical Theory: Character and Virtue*, Peter A French, Theodore E. Uehling, Jr y Howard K. Wettstein (eds.) (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1988), pp. 161-179.
- "Anything but Argument?", *Philosophical Investigations*, Vol. 5 (January, 1982), 23-41.
- Downie, R. S., "Three Accounts of Promising," en *Philosophical Quarterly*, Julio 1985, pp. 35:140.
- Durrant, R. G., "Promising," en *Australasian Journal of Philosophy*, vol.41, 1963, pp. 44-56.
- Feinberg, Joel, "Supererogation and Rules", en *International Journal of Ethics*, 71, 1961.
- Gallie, G. W., *Conceptos esencialmente impugnados*. (Tr. G. Ortiz). México: UNAM-IIF, 1998. (Colec. Cuadernos de crítica.).
- Gillon, Raanan, "Do doctors owe a special duty of beneficence to their patients?", en *Journal of Medical Ethics*, núm, 12, 1986, pp. 171-173.
- "More on professional ethics", en *Journal of Medical Ethics*, núm. 12, 1986, pp. 59-60.

- Philosophical Medical Ethics*, Wiley: Chichester, 1986.
- Grant, C.K., "Promises," en *Mind*, Julio 1949, 58:231.
- Hamlyn, D.W., "The Obligation to Keep a Promise," en *Proceedings of Aristotelian Society* 1961-62.
- Harsanyi, John C. (1985) "Does Reason Tell Us What Moral Code to Follow and Indeed, to Follow Any Moral Code At All?," *Ethics*, 96, October, pp. 42-55.
- Hart, H. L. A., "Legal and Moral Obligation", en A. I. Melden (ed.), *Essays In Moral Philosophy*, Seattle, 1958, pp. 83-107.
- The Concept of Law*, Oxford, 1961.
- Herman, Barbara, "On the Value of Acting from the Motive of Duty," en *The Philosophical Review*, Julio 1986, pp. 359-382.
- Hume, *Tratado de la naturaleza humana*. III, II, I. (P. 478-9). (Sigo la edición y traducción de Félix Duque. Madrid: Ed. Tecnos, 1988).
- Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*. (Ed. y tr. H. J. Paton). Londres: Hutchinson & Co., 1948.
- Korsgaard, Christine M., *Las fuentes de la normatividad*. (Tr. L. Lecuona y L. E. Manríquez). México: UNAM-IIF, 2000.
- Kronman, Anthony, "Contract Law and Distributive Justice," en 89 *Yale Law Journal* 472 1980.
- Kull, Andrew, "Reconsidering Gratuitous Promises," en 21 *Journal of Legal Studies* 39 Enero, 1992.
- Lewis, David K., *Convention. A Philosophical Study*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1969.
- Lilli Alanen, Sara Heinamaa and Thomas Wallgren (eds.) *Commonality and Particularity in Ethics*. N.Y: St. Martin's Press, 1997.
- Lovibond, Sabina, *Realism and Imagination in Ethics*. Oxford: Basil Blackwell, 1983.
- MacIntyre, Alasdair, *A Short History of Ethics*, London, 1967.
- After Virtue*, London, 1981.
- "How Moral Agents Became Ghosts," *Synthese*, Vol. 53 (1982), pp. 295-312
- Mackie, J.L., *Ethics, Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth: Penguin Books, 1977. [Sigo la traducción al español: *Ética. La invención de lo bueno y lo malo*. (Tr. T. Fernández Aúz. Barcelona: Ed. Gedisa, 2000.)]
- McDowell, John, "Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?" en *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume, 1978.
- "Virtue and reason", en *The Monist*, 62, 1979.
- Melden, A.I., "On Promising," en *Mind* Junio 1956, pp. 65:257.
- Murdoch, Iris, *La soberanía del bien*. (Tr. Á. Domínguez H.) Madrid: Caparros editores, 2001.
- Foot, Philippa, *Las virtudes y los vicios y otros ensayos de filosofía moral*. (Tr. de Claudia Martínez.) México: UNAM-IFF, 1994.
- Natural Goodness*. Oxford: OUP, 2001.

- Phillips, D. Z. y H. O. Mounce, *Moral Practices*. London: Routledge & Kegan Paul, 1969.
- Platts, Mark, "Philosophical Scepticism About Moral Obligation", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary vol. LXVII, 1993.
- Realidades morales. Ensayo sobre psicología filosófica.* (Tr. A. I. Stellino y A. Ziri6n). México: Ed. Paid6s, 1998.
- Sendas del significado. Introducci6n a una filosofa del lenguaje.* (Tr. C. Hidalgo y E. A. Rabossi). México: UNAM-IIF y FCE, 1992.
- Sobre usos y abusos de la moral. 6tica, sida, sociedad.* México: Ed. Paid6s-UNAM IIF, 1999.
- Prichard, H. A., *Moral Obligation*, Oxford: OUP, 1949.
- Raphael, D. D., *Moral Philosophy*, Oxford: OUP, 1981.
- Raz, J. *Razonamiento pr6ctico.* (Tr. de J. J. Utrilla). México: FCE, 1986.
- Robins, Michael H., "The Primacy of Promising," en *Mind*, vol. 85, 1976.
- Sayre-McCord, Geoffrey (ed.), *Essays on Moral Realism*. Cornell University Press, 1988.
- Searle, John, *Actos de habla. Ensayo de filosofa del lenguaje.* (Tr. Luis M. Vald6s Villanueva). Madrid: Ed. C6tedra, 1994 (4ª ed.).
- Smith, T., "AIDS: a doctor's duty" [editorial], en *British Medical Journal*, n6m, 292, 1987, p. 6.
- Stocker, Michael, "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories," *The Journal of Philosophy*, Vol. 73 (1976), pp. 453-66
- Strawson, P.F., *Freedom and Resentment and Other Essays*, London, 1974.
- Urmson, J. O., "Saints and Heroes", en A. I. Melden, *Essays in Moral Philosophy*, Seattle: University of Washington Press, 1958. pp. 158-175.
- Walker, Ralph, *Kant. Kant y la ley moral*, (Tr. A. Lema H.) Bogota: Ed. Norma, 1999
- Wiggins, David, "La deliberaci6n y la raz6n pr6ctica", en Raz, J. *Razonamiento pr6ctico.* (Tr. de J. J. Utrilla). México: FCE, 1986.
- Needs, Values and Truth. Essays in the Philosophy of Value.* Oxford: Clarendon Press, 1998. 3a ed.
- Williams, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*. Glasgow: Fontana Press/Collins, 1985.
- La fortuna moral. Ensayos filos6ficas 1973-1980.* México: UNAM-IIF, 1993.
- "Moral Responsibility and Political Freedom," 56 *Cambridge Law Journal*, 1997.
- Morality*, Cambridge: Harvard University Press, 1976.
- Problemas del yo.* (Tr. de Jos6 M. G. Holguera). México: UNAM-IIF, 1996.
- Williamson, Colwyn, "Following a Rule", en *Philosophy*, 64, 1989.
- Winch, Peter, *Comprender una sociedad primitiva.* (Tr. J. Nicolau y g. Llorens). Barcelona: Ed. Paid6s, 1994.
- Wolf, Susan, "Moral Saints" *The Journal of Philosophy*, Vol. 79, No. 8, Agosto 1982, pp. 419-39.
- Wolf, Susan, "The Deflation of Moral Philosophy", en *Ethics* 97, 1987. pp. 821-33.