

## UNA TEORÍA NATURALISTA DE LAS RAZONES

Sí un análisis en términos de buenas razones del tipo descrito en el capítulo anterior <sup>1</sup> tiene éxito, los juicios morales formulados con la palabra “debería” podrán explicarse usando el “debería” de la racionalidad. Estos juicios podrán explicarse, además, como observaciones acerca de razones. Esto, sin embargo, no ofrecería por sí mismo una reducción naturalista de los juicios morales a juicios acerca de hechos de la naturaleza. En primer lugar, porque, además de los juicios que usan “debería” y de los relacionados con éstos que usan las palabras “puede” y “debe”, hay otros juicios morales: tenemos el juicio de que Hitler era un hombre malo, por ejemplo, y no hemos dicho nada acerca de cómo un juicio semejante podría analizarse (ni diremos nada acerca de eso en lo que sigue). Además, aunque un análisis en términos de buenas razones reduce el “debería” moral a juicios acerca de razones, estos juicios acerca de razones son ellos mismos juicios normativos y por tanto, no son juicios que obviamente sean acerca de hechos de la naturaleza. Sin embargo, si un análisis en términos de buenas razones es exitoso, podríamos sentir que se ha logrado algún progreso.

Las razones probablemente tienen algo que ver con los razonamientos posibles que alguien haría. Podría sugerirse que para que alguien tenga

<sup>1</sup> Este trabajo formará parte de un libro que Harman publicará en un futuro próximo. El capítulo mencionado en el texto (que apareció en *CRITICA*, Vol. VII, nº 21), propone un análisis de los juicios morales en términos de buenas razones. Este análisis se opone a una tradición que culmina en R. M. Hare, según la cual hay una relación lógica entre los principios prácticos y los juicios morales. Los juicios morales formulados con la palabra “debería” son correctos, según Hare, si el imperativo correspondiente se sigue lógicamente de los principios prácticos formulados como imperativos generales. La posición de Harman, y que corresponde a lo que aquí se llama “análisis en términos de buenas razones”, consiste en negar que se trate de una relación lógica y afirmar que la relación en cuestión es más débil, que se trata de la relación entre hacer algo y tener buenas razones para hacerlo. De acuerdo con esto, los principios en cuestión no están ligados lógicamente a acciones particulares sino a ciertas metas generales, que son demasiado vagas como para determinar lo que deberíamos hacer en circunstancias concretas. Las metas, propósitos, deseos y fines que tenemos nos ofrecen razones para actuar en formas concretas, pero la conveniencia de actuar en determinada forma no se deduce de las metas, propósitos, deseos y fines, sino que éstos nos proporcionan buenas razones en su favor. Los principios morales enriquecen nuestro sistema con nuevos fines y metas. La relación entre estos fines y metas, derivados de principios morales, y las cosas que hacemos no es distinta de la que hay entre otros fines y metas que tenemos y nuestros actos. “Decir que P debería hacer D es decir que P tiene razones suficientes para hacer D que son más fuertes que las razones que tiene para hacer otra cosa”; pero si este “debería” ha de entenderse como un “debería” moral entonces decir que P debería hacer D “es decir que tiene razones morales suficientes para hacer D que son más fuertes que las razones que tiene para hacer otra cosa”. (Nota del traductor.)

(buenas) razones para hacer algo, debe haber (buenos) razonamientos "a su disposición" que lo llevarían a hacerlo. Exploremos esta sugerencia. Para decir, entonces, en qué consista que alguien tenga ciertas razones para hacer algo, debemos decir en qué consista que haya cierto razonamiento "a la disposición" de alguien. Esto significa que debemos decir algo acerca de lo que es el razonamiento y también algo acerca de en qué consista que el razonamiento "esté a la disposición" de la manera pertinente. Comencemos considerando una explicación inadecuada de estos asuntos y después nos ocuparemos de una explicación mejor.

La explicación inadecuada interpreta a los razonamientos individuales como argumentos deductivos o pruebas, con premisas, pasos de razonamiento, y conclusiones. Se supone, en esta explicación, que no sólo hay argumentos deductivos, sino también argumentos inductivos más débiles, lo mismo que argumentos prácticos de varias fuerzas cuyas conclusiones son decisiones de hacer algo. La lógica deductiva es, desde este punto de vista, la teoría del razonamiento deductivo. También se supone que hay una lógica inductiva que constituye una teoría del razonamiento inductivo, y que hay una o más lógicas prácticas que explican el razonamiento práctico. De acuerdo con Hare, por ejemplo, la "lógica de imperativos" es una teoría de la razón práctica. Desde este tipo de punto de vista, entonces, el razonamiento está a tu disposición si aceptas las premisas de ese razonamiento —porque en tal caso estarás justificado también en aceptar la conclusión de este razonamiento, si lo haces mediante razonamiento desde esas premisas a través de los pasos adecuados de razonamiento o prueba.

Esta explicación del razonamiento es inadecuada porque malinterpreta la relación entre el razonamiento y la lógica. Hay argumentos deductivos y pruebas, pero no hay razonamiento deductivo —por lo menos no en el sentido de "deducción" que maneja el lógico. Las reglas deductivas de la implicación lógica, no deben confundirse con reglas de razonamiento o reglas de inferencia. La regla lógica del silogismo disyuntivo dice que *no-S* y *S* o *T* implica lógicamente *T*. No dice que si tú crees *no-S* y también crees *S* o *T*, tengas derecho a concluir creyendo *T*. Algunas veces deberías, en cambio, abandonar la creencia en una de las premisas de este argumento. En forma similar, es un principio de la lógica deductiva ordinaria el que las premisas lógicamente inconsistentes impliquen todo y cualquier cosa; y esto no quiere decir que si descubres que tus creencias son inconsistentes, tengas derecho a responder creyendo cualquier cosa y todo.

El razonamiento puede conducirte no sólo a aceptar nuevas creencias, metas, deseos, planes, etc., sino a rechazar a algunas de tus creencias, propósitos, planes y deseos. Por tanto, la mejor manera de entender el razonamiento es no tomarlo como un tipo de argumento o prueba, con premisas, pasos de razonamiento, y conclusión. Más bien, tú comienzas con un con-

junto de creencias, planes, metas, deseos, e intenciones y las modifica como resultado del razonamiento, añadiendo y sustrayendo de este conjunto como sea más conveniente. Hablar de las razones que tienes, es hablar del razonamiento que podrías hacer y que te llevaría a modificar tu conjunto total de creencias, planes, metas, deseos e intenciones.

La lógica se ocupa con el argumento y la prueba y no directamente con el razonamiento. La lógica es a veces pertinente en el razonamiento, porque los argumentos y pruebas son a veces pertinentes. Pero el argumento y la prueba no pertenecen con el razonamiento a un mismo tipo de cosas. Un argumento o prueba se asemeja más a una explicación que a una inferencia. El argumento puede ser pertinente en el razonamiento porque puede tener una función explicativa y porque las consideraciones explicativas son muy a menudo pertinentes en el razonamiento. Porque, frecuentemente, en el razonamiento intentas mejorar la coherencia explicativa de tu visión total.

Hay argumentos deductivos y pruebas, pero no hay tal cosa como un razonamiento deductivo. Hay razonamiento inductivo, pero no hay ninguna necesidad de una lógica inductiva especial, puesto que no hay argumentos inductivos en el sentido en que hay argumentos deductivos. La lógica pertinente al razonamiento inductivo, es simplemente la lógica deductiva, que es, en sentido estricto, el único tipo de lógica que hay. La lógica deductiva es pertinente en el razonamiento inductivo, porque el razonamiento inductivo es frecuentemente inferencia a la mejor explicación y la explicación muchas veces toma una forma deductiva.

Siguiendo a Aristóteles, podríamos llamar al razonamiento inductivo "razonamiento teórico". El razonamiento teórico es el razonamiento que se ocupa de lo que creemos; mientras que lo que Aristóteles llamaba "razonamiento práctico", se ocupa con lo que deseamos o lo que intentamos hacer. Decir que alguien tiene ciertas razones para hacer algo es decir que tiene razones prácticas disponibles que lo llevarían a hacerlo. La misma vieja lógica deductiva es, sin embargo, pertinente en el razonamiento práctico, de la misma forma en que es pertinente en el razonamiento inductivo o teórico. No hay una lógica especial práctica, ni lógica de imperativos, ni silogismo práctico. La lógica es pertinente al razonamiento práctico en la medida en que la coherencia explicativa es pertinente. En el razonamiento práctico tú tratas de hacer tus planes más coherentes entre sí y más coherentes con tus propósitos, tus metas y deseos. Esta coherencia es explicativa, al menos parcialmente, puesto que, entre otras cosas, tus planes especifican cómo planeas hacer las cosas, y eso es intentar explicar cómo vas a hacer esas cosas. Ciertos aspectos de tales explicaciones, pueden tomar una forma deductiva.

La teoría del razonamiento no debe, por tanto, identificarse con la lógica. La teoría del razonamiento, si tal teoría es posible, es un asunto normativo. La lógica no es en el mismo sentido un asunto normativo aunque,

como he sugerido, es pertinente en cierto sentido a la teoría normativa del razonamiento.

Las ejemplificaciones del razonamiento deberían identificarse simplemente con la transición de un conjunto de creencias, planes, metas, deseos e intenciones precisas al conjunto modificado que resulta. En general, la racionalidad no obliga a ningún razonamiento particular en un momento dado. En casos normales, varios cambios en tus opiniones previas podrían ser aceptables. No estás forzado a razonar de una sola forma. Podrías razonar, de esta o de esta otra forma.

Esta posibilidad de elección explica el uso práctico de las palabras, "puede" "debería" y "debe". Así, por ejemplo, tienes razones suficientes para hacer X si hay un cambio aceptable en tus opiniones del tipo que incluye tu decisión de hacer X (o continuar con la intención de hacer X). En este caso, por lo menos, puedes o podrías hacer X. A veces el razonamiento que incluiría tu decisión de hacer X (o continuar con la intención de hacer X) es claramente preferible a otros razonamientos a tu disposición, aunque esos otros razonamientos son todavía posibles sin ser realmente irracionales. En este caso, tú *deberías* hacer X, aunque no *tienes* que hacer X. Por otra parte, si fuera irracional que tú no razonaras de tal forma que decidieras hacer X (o continuaras con la intención de hacer X), entonces tú *debes* hacer X — *tú tienes* que hacerlo.

¿En qué consiste que cierto razonamiento sea aceptable? Con el objeto de contestar esta pregunta abrigaríamos quizá la esperanza de poder enunciar ciertos principios generales explícitos del razonamiento, de la forma en que podemos enunciar principios generales explícitos de la lógica deductiva. Si pudiéramos hacer esto, podríamos desarrollar una teoría normativa rigurosa de las razones. Sin embargo, es poco probable que tal teoría sea realmente posible. No tenemos más evidencia de que hay principios generales explícitos del razonamiento, de la que tenemos de que haya principios generales explícitos de la apreciación estética.

Podríamos tener también la esperanza de una reducción naturalista de los enunciados acerca de razones y acerca del razonamiento, en la forma en que los enunciados acerca de los colores se reducen a enunciados acerca de percibidores ideales, o en la forma en que los enunciados acerca del ciudadano medio se reducen a enunciados acerca de los ciudadanos en general. Tal vez podríamos decir algo como esto: El razonamiento es aceptable si es un razonamiento que haría un razonador que funciona idealmente, donde un razonador que funciona idealmente es cualquiera cuyo razonar no esté distorsionado o funcione mal de una u otra manera. Esta sería una teoría que en cierto sentido es intermedia entre la teoría del observador ideal de la moralidad, y el tipo de teoría que analiza "debería" y "bueno" en términos de roles, funciones e intereses. Hay una objeción a la teoría del observador

ideal acerca de juicios morales que no se aplicaría, sin embargo, a esta teoría del razonamiento del razonador ideal; se trata de la objeción en el sentido de que la teoría del observador ideal no muestra la forma en que la moral involucra la apelación a principios. No puede haber una objeción análoga con respecto a la teoría del razonamiento del razonador ideal, porque el razonamiento no apela a principios del razonamiento en la forma en que la moralidad involucra el apelar a principios morales. (Por supuesto que muy seguido el razonamiento apela a principios —principios de lógica, de ciencia, de moralidad, etc. El punto es que éstos no son principios del razonamiento). Por otra parte, para que la teoría del razonador ideal funcione, parecería que tendríamos que proporcionar un análisis subsecuente de en qué consista razonar sin distorsión o disfunción; y no es claro cómo podríamos hacer esto en el presente. Por tanto, parecería poco claro si tal reducción naturalista será realmente posible.

Pero no necesitamos ser capaces de dar ningún análisis subsecuente de en qué consista razonar sin distorsión o disfunción. Recuérdese que la ética es problemática porque ciertos pretendidos hechos morales no parecen jugar ningún papel en la explicación de por qué alguien haga las observaciones particulares que hace. Las observaciones morales se explican adecuadamente, según parece, apelando a los principios del observador moral y a su sensibilidad moral más bien que apelando a ningún hecho moral acerca de lo que es en realidad correcto o incorrecto. Más aún, alguien que hace algo porque es correcto, hace algo que parece explicarse adecuadamente apelando a la creencia de esa persona de que es correcto, más que a cualquier apelación a la rectitud real de lo que hace. Por otra parte, los juicios acerca de razones no son problemáticos en la forma en que lo son los juicios morales. Apelamos con frecuencia a supuestos hechos acerca de razones con el objeto de explicar por qué la gente hace lo que hace o cree lo que cree. Explicamos por qué alguien hace algo o cree algo al ofrecer lo que creemos que son sus razones.

Tales explicaciones, en términos de las razones de una persona, presuponen una teoría semejante a la teoría burda de las razones y del razonamiento descrita más arriba. De acuerdo con esto, la teoría dice que hay cierto tipo de proceso psicológico que podría llamarse proceso de razonamiento —venir a creer algo por ciertas razones, o venir a querer hacer algo por ciertas razones. La teoría no contiene principios generales explícitos del razonamiento; tampoco parece haber mucha probabilidad de que se descubran en un futuro cercano tales principios. Por tanto, con el objeto de ver que ciertas razones o razonamiento podrían explicar las creencias de una persona en particular o sus acciones, debemos tratar de imaginarnos a nosotros mismos en su lugar, con sus creencias previas, deseos, principios morales, etc., para ver si podemos imaginar el tipo de cosas que podríamos concluir razo-

nando desde su posición. Es necesario acudir a la imaginación de simpatía porque no podemos acudir en su lugar a principios explícitos de la teoría del razonamiento para que nos digan cuáles razonamientos son posibles y cuáles no. Podemos, sin embargo, confiar de este modo en nuestra imaginación si podemos asumir que nuestro razonar funciona de la misma forma que el razonar de otras personas. Necesitamos por tanto asumir algún tipo de teoría del razonador ideal. Nuestra teoría de las razones y del razonamiento debe involucrar la afirmación de que el proceso del razonamiento es universal y siempre el mismo de persona a persona, excepto cuando sufra una distorsión o disfunción de alguno u otro tipo. Ésta es, por supuesto, una hipótesis empírica que podría ser puesta a prueba. Sin embargo, es difícil imaginarse cómo podríamos jamás explicar, en términos de las razones que tiene, por qué la gente cree lo que cree o se conduce como se conduce, a menos de que pudiéramos asumir que algún tipo de teoría del razonador ideal es correcta. De cualquier manera, la teoría de las razones es una teoría empírica —éste es el punto importante.

Claro que quedan cuestiones acerca del *status* científico último de los hechos supuestos acerca de razones, igual que hay cuestiones acerca del *status* último de otros hechos psicológicos. Podríamos preguntarnos, por ejemplo, cómo ciertos hechos supuestos acerca de razones se relacionan con los hechos de la física, la química, y la biología. Pero no tenemos aquí un problema especial —sólo el problema general acerca de las relaciones entre las ciencias psicológicas y físicas.

La teoría de las razones y del razonar, no es, por tanto, particularmente problemática —no más que cualquier otra parte de la psicología. Y esto significa que la ética puede no ser tampoco tan problemática— por lo menos, si tomamos en cuenta al relativismo moral. Porque supongamos que la teoría convencional de la moral y un análisis de buenas razones son ambos correctos. Entonces, aunque no hay hechos absolutos acerca del bien y del mal, más allá de uno u otro conjunto de convenciones humanas, hay evidencia de que éstos son hechos relativos acerca de lo que es bueno o malo con respecto a uno u otro conjunto de convenciones. Porque éstos serían hechos acerca de si aquéllos que aceptan ciertas prácticas convencionales tienen razones o no tienen para hacer una u otra cosa; y hay evidencia empírica de que existen tales hechos acerca de razones, porque con frecuencia debemos recurrir a hechos acerca de razones con el objeto de explicar por qué la gente hace lo que hace y cree lo que cree. Por tanto, hay evidencia empírica de que hay hechos morales (relacionales).

La idea de que los hechos morales son hechos relacionales acerca de razones es más plausible que la idea kantiana de que los hechos morales son hechos no relacionales acerca de razones, aunque no hemos refutado la idea de Kant. Desde el punto de vista de Kant, los hechos morales son hechos

acerca de las razones que la gente tiene para actuar —razones que tiene independientemente de que acepte o no ciertas convenciones. Kant puede, por supuesto, estar de acuerdo en que aceptar una convención puede afectar las razones que tienes; es cierto que también dirá que hay razones morales para adherirse a muchas de las convenciones morales de tu comunidad —tú deberías cooperar con la gente, mientras lo demás permanezca igual. Kant aceptaría aún la explicación que ofrece la teoría de la convención social de la diferencia intuitiva entre dañar y dejar de ayudar.<sup>2</sup> Kant admitiría que esta diferencia intuitiva resulta del hecho de que nuestras convenciones son una transacción que ha sido hecha tácitamente entre gente con distinto poder y recursos; sólo que añadiría que la significación moral real de la distinción deriva de las razones morales que tenemos para adherirnos a las convenciones de nuestra sociedad.

Kant podría aceptar también una teoría de las razones del razonador ideal; su desacuerdo con la teoría de la convención social es un desacuerdo acerca de los poderes de la razón. Kant mantiene que cualquier ente racional tiene razones para abstenerse de herir a otros, para ser honesto y veraz, para ayudar a quienes lo necesitan, etc. De acuerdo con Kant, aun un marciano, o Hitler, o un miembro amoral de Asesinatos, S. A., tiene tales razones (si es un ente racional). La teoría de la convención social, por otra parte, niega esto.

Los dos puntos de vista, por tanto, difieren acerca de la fuente de las razones morales. Kant encuentra su fuente en la naturaleza de la razón misma —esto es, en la naturaleza del proceso del razonar. La teoría de la convención social no atribuye al razonamiento, en sí mismo, tal poder y dice que la fuente de las razones morales se encuentra en los propósitos y metas de la persona involucrada. Tenemos la intuición —por lo menos yo la tengo— de que la teoría de la convención social debe ser correcta con respecto a los poderes de la razón. Kant le pide demasiado a la razón. La carga de la prueba debe recaer en él, pues es él quien debe mostrar cómo la razón podría tener los poderes que él le atribuye; y hasta hoy, ni Kant, ni ninguna otra persona ha sido capaz de hacerlo. Esto no prueba que Kant esté equi-

<sup>2</sup> En "Moral Relativism Defended" en *Philosophical Review*, 1975, nº 1, Harman usa una observación de Philippa Foot como evidencia en favor de su hipótesis de que la moral resulta de un pacto entre personas con recursos y poder desiguales. La observación es que en nuestra moralidad otorgamos mucho mayor importancia a la prohibición de hacer daño a los demás que al deber de ayudarlos. Si un médico, por ejemplo, pudiera salvar de la muerte a cinco pacientes matando a un hombre sano y distribuyendo entre ellos sus órganos, nos parecería que comete un crimen. Harman nos dice que si nuestros sentimientos morales se originaran en nuestra preocupación y compasión por los demás, este hecho no sería explicable. Pero si la moral proviene de un acuerdo entre ricos y pobres, fuertes y débiles, se explica un compromiso semejante: a todos conviene prohibir que se les haga daño, pero a los ricos y fuertes no les conviene que se establezca una fuerte obligación de ayudar a quienes necesitan ayuda, pues a ellos correspondería darla casi siempre, y casi nunca recibirla. (Nota del traductor.)

vocado; pero, parece poco probable que tenga razón. De cualquier manera, debemos ahora intentar ver con más atención las posibles fuentes de las razones morales. Comencemos entonces considerando el egoísmo en el próximo capítulo.

GILBERT HARMAN

[Trad. de Hugo Margán]

ROCKEFELLER UNIVERSITY