



UNIVERSIDAD
TORCUATO DI TELLA

Escuela de **DERECHO**

Revista Argentina de Teoría Jurídica
Vol. 3, N° 1 (Noviembre de 2001)

PORQUE ES CORRECTO*

David Schmidtz

La moralidad nos enseña que si la miramos sólo como buena para alguna otra cosa, en ese caso nunca la hemos visto a ella. Ella dice ser un fin a ser deseado en sí mismo, y no un medio para algo más allá. Degrádala, y ella desaparece.

F. H. Bradley (1927, p. 58)

I. ¿Se Basa la Filosofía Moral en una Equivocación?

La moralidad puede ser dolorosamente exigente, tanto que a veces cuestionamos la sabiduría de obrar de acuerdo con ella. Sin embargo, los argumentos a favor de que tenemos una buena razón para ser morales son tan antiguos como La República de Platón y tan nuevos como Morals by Agreement de David Gauthier. De hecho, según H. A. Prichard, hacer que este argumento funcione es la preocupación central de la filosofía moral. Pero Prichard también cree que en la medida en que esto es cierto, todo el tema de la filosofía moral se basa en una equivocación (1986a, p.1).¹

Prichard no es la primera ni la última persona en desechar una disciplina entera como una equivocación, por supuesto, pero Prichard tiene un argumento que plantea un desafío real a la filosofía moral, un argumento que amerita un análisis compasivo. El artículo de Prichard emerge de una tradición

* Este artículo es una versión revisada del Capítulo 6 de David Schmidtz, Rational Choice and Moral Agency. El autor agradece a Princeton University Press por el permiso para reimprimir. La traducción fue realizada por Ana Luz Fernández, supervisada por Tamara Taraciuk, y corregida por Eduardo Rivera López

¹ En una oportunidad, Philippa Foot (1978, p. 126) estuvo de acuerdo con Platón en que “si la justicia no es un bien para el hombre justo, los moralistas que la recomiendan como una virtud están perpetrando un fraude.” Asimismo, David Gauthier (1986, p.2) dice “la aceptación del deber es verdaderamente ventajosa.” Kurt Baier (1978) y Kai Nielsen (1989) están de acuerdo en que “porqué ser moral” es una pregunta legítima, aunque la respuesta de Nielsen es pesimista. Por otro lado, la visión de Prichard de que la pregunta en sí misma es legítima es apoyada por J.C. Thornton (1970), Dan Brock (1977), and John McDowell (1978), entre otros. Prichard tampoco fue el primero en tomar dicha visión. Por ejemplo, ver Ensayo II de F.H. Bradley, Ethical Studies, o la introducción de Henry Sidwick a Method's of Ethics.

filosófica particular y peculiar conocida como intuicionismo británico, sin embargo el desafío que plantea a la filosofía moral es cualquier cosa menos parroquial. Por el contrario, el artículo ha tenido y continúa teniendo influencia independientemente de, y aun a pesar de, la tradición intuicionista de la cual emerge. Por ejemplo, anticipa y hasta cierto punto indudablemente inspira el actual movimiento de antiteoría en ética.² No obstante, aunque docenas de artículos citan el famoso ensayo de Prichard, frecuentemente con aprobación, rara vez se ha encontrado con una crítica sustancial.³ Este artículo reconstruye y critica el argumento de Prichard; luego utiliza esa crítica para fundamentar el proyecto más importante de construir una filosofía moral plausible.

Prichard dice que comenzamos a cuestionar si realmente debemos cumplir con nuestro pretendido deber –mantener una promesa, por ejemplo- cuando reconocemos que cumplir con nuestro deber no nos dará lo que deseamos. Entonces cuestionamos cosas que usualmente aceptamos como deberes. Preguntamos si hay alguna prueba de que realmente tengamos un deber de actuar de maneras usualmente llamadas morales. Prichard ve dos maneras de interpretar este requerimiento. Podríamos estar preguntando si ser moral es prudente. Alternativamente, podríamos estar preguntando si ser moral es bueno en algún sentido no prudencial –bueno para otros, por ejemplo, o intrínsecamente bueno al margen de sus consecuencias (p.2).⁴ La primera pregunta es la que David Gauthier y otros heredan de Platón, pero el blanco principal de Prichard es la segunda. De cualquier manera, cree que ambas versiones de la pregunta son equivocaciones, y yo consideraré a cada una de ellas por separado.

¿Cómo podemos, en principio, determinar qué es moral? No podemos simplemente corroborar qué es moral. Al menos, no podemos hacerlo de la misma manera en que corroboramos quién es Primer Ministro. No obstante, como las palabras ‘Primer Ministro’, la palabra ‘moral’ es una palabra que heredamos de un lenguaje existente. Llega a nosotros cargada de significado. Podemos estipular a qué nos estaremos refiriendo cuando decimos “brillig”, dado que ése no es un término del lenguaje ordinario, pero sólo hay contadas cosas a las que nos podemos referir correctamente como berenjena. Como la palabra ‘berenjena’, la palabra ‘moral’ es más que un sonido inventado. No podemos simplemente estipular que se refiere a, digamos, la propiedad de maximizar utilidad, como no podríamos estipular que la palabra ‘berenjena’ se refiere a nabas.

La extensión de un término consiste en el conjunto de cosas a las que el término se refiere. El

² Los antiteóricos caracterizan (y consecuentemente desechan) la teorización moral como un intento de deducir mecánicamente todas las conclusiones morales particulares de un principio universal único. Robert Louden (1992, capítulos 5 y 6) está de acuerdo con que cualquier teoría que encuadra en esa descripción debe ser descartada, pero argumenta que las mejores teorías morales e históricamente más prominentes (esto es, las de Aristóteles y Kant) no encuadran en la descripción.

³ W.D. Falk (1986) acusa a Prichard de confundir los sentidos externos e internos del “debería” moral. La única otra crítica sustancial a Prichard, que yo conozca, es Baier (1978, pp. 231-38).

⁴ Excepto que sea señalado de otra manera, las referencias a páginas en este capítulo son a Prichard (1968a).

término ‘Primer Ministro’ puede tener, bajo ciertas circunstancias, a Jean Chrétien como su extensión. Aun así, no querríamos decir que Jean Chrétien es el significado del término ‘Primer Ministro’. Una implicación es que podríamos no saber quién es Primer Ministro, a pesar de saber exactamente lo que el término significa. Similarmente, aun si establecemos lo que la palabra ‘moral’ significa, podemos todavía estar inseguros acerca de qué acciones son morales.

Como suele suceder, sin embargo, tendemos a estar más seguros de la extensión de la palabra ‘moral’ que de su significado. Tenemos un entendimiento compartido de que ser moral comprende ser honesto, amable, pacífico y demás. (Me referiré a este consenso como moralidad del sentido común.) Puede no ser parte del significado del término ‘moral’ que la honestidad es moral, pero la honestidad puede ser y comúnmente es entendida como parte de la extensión del término.

Más aún, el consenso no es sólo que deberíamos llamar a estas cosas morales, sino que también deberíamos ser estas cosas, lo cual nos da una pista del significado de la palabra. Cuando una persona se refiere a un acto diciendo “Eso es inmoral”, los oyentes normalmente entienden que el orador dice que hay una razón para no hacer el acto.⁵ Además, los oyentes interpretarán que el orador dice algo distinto de que el acto no satisfará los deseos de un agente. Cuando una persona dice que mentir es inmoral, los oyentes normalmente entenderán que el orador quiere decir que hay una razón especial para no mentir –especial porque está fundada en algo distinto a una apelación a los deseos del agente.

Esta manera de entender el uso del término puede no captar completamente el significado del término, no más que un conjunto de mandatos de ser amable, honesto y pacífico cubre totalmente la extensión de moralidad. La conclusión (hasta ahora) es sólo que las razones morales son entendidas como que apelan a algo distinto a los deseos del agente.

Las razones morales son categorías, lo que significa que tienen una pretensión sobre nosotros independientemente de cómo apelen a nuestros intereses o deseos.⁶

Cuando la gente discute sobre qué es moral, puede estar en desacuerdo acerca de qué constituye esta clase especial de razón. O puede estar de acuerdo en que la propiedad de maximizar el placer constituye una razón especial para el apoyo, pero discutir sobre cuáles acciones (o atributos personales o instituciones, etcétera) tienen esta propiedad. Aun así, cuando la gente discute sobre si algo como la acción afirmativa es moral, tiene un entendimiento compartido de que importa si la acción afirmativa es o no

⁵ Parece más fácil hablar aquí de incorrección que de corrección como asociada a razones especiales para la acción. Que un curso de acción implique decir la verdad no quiere decir que uno tenga que tomar ese curso, pero que otro curso de acción implique decir una mentira tiene implicaciones muy claras. Rod Wiltshire (inédito) argumenta que la incorrección es una clase natural y que la corrección no lo es. La corrección es simplemente el complemento lógico de la incorrección, de la manera en que “no-perro” es el complemento lógico de “perro”.

⁶ Uso los términos ‘categórico’ y ‘deontológico’ prácticamente de modo intercambiable. Un imperativo es categórico si no hace apelación alguna a los intereses y deseos del agente, y deontológico si no hace apelación alguna a consecuencias de cualquier tipo. Así, como yo uso los términos, un imperativo categórico es una clase de imperativo deontológico.

moral. La gente que discute sobre qué es moral comparte el entendimiento de que para que un acto sea requerido moralmente debe haber una razón especial para hacerlo. Es por eso que a la gente le importa la conclusión a la que llega con respecto a si algo como la acción afirmativa es requerida moralmente (o prohibida). Entiende que tener razones especiales para apoyar (o resistir) la práctica, va de la mano con que la práctica sea requerida moralmente (o prohibida).

Pero, ¿necesitamos probar que tenemos tales razones especiales? Como lo ve Prichard, la filosofía moral se basa en la errónea suposición de que lo necesitamos –una suposición errónea de que sin prueba de que tenemos razones especiales, no tenemos una base para decir que debemos conformarnos a la moralidad de sentido común. ¿Por qué es esta suposición una equivocación? Prichard nos pide que consideremos cómo probaríamos que conformarnos a la moralidad de sentido común (a la que me referiré como moral-SC) es moral. Según Prichard, hay dos formas para tratar de probar que ser moral-SC es moral, y ambas inevitablemente fallan. La primera forma es probar que ser moral-SC nos dará algo que queremos (p. 3). La segunda forma es probar que hay algo bueno (no necesariamente para nosotros) ya sea en el resultado de la acción correcta o en la acción correcta en sí misma. Las objeciones de Prichard a estos dos enfoques son las siguientes.

La primera forma falla porque probar que ser moral-SC nos dará lo que queremos está más allá del punto de discusión. La demostración puede mostrar que ser moral-SC es prudente pero no muestra que ser moral-SC es moral. Como dice Prichard, el ejercicio podría convencernos de que queremos ser moral-SC pero no puede convencernos de que debemos serlo.⁷ Para mostrar que ser moral-SC es moral debemos mostrar que tenemos razones característicamente morales para ser moral-SC, esto es, razones que hacen más que apelar a nuestros deseos.

La segunda forma, según Prichard, se reduce a decir que la felicidad o trabajar para la felicidad es bueno y por lo tanto deberíamos trabajar para la felicidad en general (o si no para la felicidad, entonces para lo que sea que resulte ser el bien fundamental). Esta respuesta tiene una ventaja sobre el primer enfoque porque al menos claramente hace más que apelar a nuestros deseos. (Aun cuando el acto sea para nuestro propio bien solamente, esto al menos va algo más allá que una mera apelación a nuestros deseos.) Pero esta segunda forma también falla, dice Prichard, porque presupone la visión de que la corrección de los actos tiene que ver con lo que ellos logran. “La mejor manera de ver el fracaso de esta visión es ver su fracaso al tratar de corresponder con nuestras convicciones morales actuales. Supongamos que nos preguntamos a nosotros mismos si nuestro sentido de que deberíamos pagar nuestras deudas o decir la verdad surge del reconocimiento de que haciéndolo estaríamos originando algo bueno. ... Enseguida y sin vacilación responderíamos que No” (p. 4-5). Él dice en un artículo posterior que “la objeción fatal [a cualquier teoría teleológica] es que resuelve el ‘debe’ moral en el ‘debe’ no moral, significando que estar

⁷ Y, como agrega Stephen Toulmin (1970, p. 417), hacer que queramos hacer lo que deberíamos hacer no es la tarea del filósofo.

moralmente obligado a realizar alguna acción es lo mismo que que la acción sea una que debemos hacer si nuestro propósito es realizarnos” (1968b, p. 117).⁸

Hasta aquí, mi reconstrucción del argumento negativo de Prichard.⁹ En resumen, la corrección de mantener una promesa, digamos, no depende de si cumplirla tendrá algún resultado positivo, y mucho menos de si mantenerla está en el mejor interés del promitente. Dado que los intentos de probar que deberíamos hacer lo que creemos que es correcto inevitablemente apelan de una u otra manera a la bondad de hacer lo que pensamos que es correcto (p. 2), Prichard concluye que el único lugar para buscar una respuesta a la pregunta de por qué deberíamos hacer lo que es correcto es manifiestamente el lugar errado para buscar. El impulso reduccionista de fundar la corrección en algo más fundamental está mal orientado porque la corrección no puede ni necesita ser fundada en ninguna otra cosa. El sentido de la corrección de una acción es, de hecho, absolutamente inmediato (p. 7). Vemos que ser moral-SC es moral por aprehensión directa, si es que lo vemos. Tratar de probar que ser moral-SC es moral es una equivocación no distinta a la equivocación epistemológica de tratar de probar que estamos despiertos cuando sabemos que estamos despiertos por aprehensión directa (p. 16). Es una instancia de la equivocación de buscar una fundamentación de aquello que es en sí mismo la base.

Las próximas dos secciones responden al argumento de Prichard. La sección II argumenta que no es un error preguntar si ser moral es prudente. La sección III argumenta que no es un error preguntar si hacer cosas como mantener promesas es realmente moral.

II. Moralidad versus Prudencia.

Prichard concede que puede ser perfectamente legítimo preguntar por qué deberíamos llevar a cabo cierto acto cuando el acto es descrito de manera incompleta en aspectos relevantes. La pregunta se torna ilegítima, desde el punto de vista de Prichard, cuando el acto se describe lo suficientemente bien como para que las razones especiales para llevar a cabo el acto sean, en efecto, incluidas en la descripción del acto. Por ejemplo, puede no ser obvio que Kate tiene una razón para darle cien dólares a su vecino, pero es perfectamente obvio que tiene una razón para pagarle una deuda a su vecino dándole cien dólares (p. 8). Descrito de esta manera más completa, el acto lleva su razón debajo del brazo. Cuando un acto es descrito de tal manera que preguntar por qué deberíamos hacerlo es equivalente a preguntar por qué

⁸ El punto de Prichard se aplica también a las teorías que fundamentan la corrección en la prudencia colectiva. De modo que la objeción de Prichard no sólo desafía al proyecto platónico sino también a la mayoría de las teorías contractualistas. Por ejemplo, la objeción limita la visión expresada por Baier (1970) de que deberíamos ser morales porque ser morales nos hace mejor a todos.

⁹ Prichard también rechaza la idea de que la corrección de una acción yace no en el resultado actual sino en el resultado intencionado, pero los propósitos presentes no requieren que tratemos este argumento ulterior.

deberíamos hacer lo requerido, la respuesta se torna obvia: deberíamos hacerlo porque es lo requerido.¹⁰

Empero, un acto que es bien descripto en términos morales puede permanecer descripto incompletamente en términos prudenciales. La pregunta “¿qué hay en esto para mí?” puede permanecer sin ser respondida. Podríamos desestimar la pregunta anterior como moralmente irrelevante, pero esto sería ignorar la pregunta en vez de contestarla. Aun si Prichard tiene razón en que es imposible dar un argumento de porqué deberíamos moralmente hacer lo correcto, esto no excluye la posibilidad de que los filósofos puedan todavía mostrar que es prudente hacer lo correcto. Nada en el argumento de Prichard dificulta la posibilidad de emprender el proyecto Platónico de mostrar que ser moral es rentable.

Sin embargo, Prichard continúa comprometiendo el proyecto Platónico más directamente. Prichard dice que probar que tenemos un motivo prudencial para hacer lo correcto estaría al margen del punto de discusión. Si estamos hablando acerca de ser morales, no estamos hablando acerca de hacer lo correcto por razones prudenciales. Más bien, ser genuinamente moral es hacer lo correcto precisamente porque es correcto. En las palabras de Prichard, “una acción moralmente buena es moralmente buena no simplemente porque es una acción correcta sino porque es una acción correcta hecha porque es correcta, esto es, desde un sentido de obligación” (p. 10).¹¹

Podría parecer, como evidentemente le pareció a Prichard, que el proyecto de reconciliar prudencia y moralidad no puede proceder si no se rechaza esta línea de argumentación Kantiana. Esto no es así. Aun si concedemos que ser moral implica seguir un imperativo categórico, permanecemos libres para preguntar si estamos mejor siguiendo un imperativo categórico. Y de una forma u otra, la pregunta tiene una respuesta. Ya sea que los imperativos morales sean o no categóricos, queda un hecho del asunto concerniente a si seguir imperativos morales es a nuestro favor. Tratar de mostrar que ser moral resulta ser prudente no es asumir que los imperativos morales son imperativos prudenciales. Por el contrario, podemos tratar de probar un condicional de la forma “Si quiero X, entonces yo debería ser moral” sin de ninguna manera presumir que los imperativos morales tienen esta misma forma condicional.

Si estuviéramos preguntando si la prudencia puede ser un motivo inmediato para ser moral y si tomáramos que “ser moral” acarrea “estar motivados por un sentido de corrección en vez de prudencia”, entonces la objeción de Prichard sería decisiva. La pregunta sería una equivocación. La verdadera pregunta es, sin embargo, si hay una superposición extensional entre ser moral (y estar entonces motivado por un

¹⁰ Llamar correcto a un acto es ambiguo. Uno podría estar diciendo que el acto es requerido o que es permitido. El sentido anterior es más relevante aquí. Utilizo los términos ‘correcto’ y ‘requerido’ de modo intercambiable en lo que sigue.

¹¹ Quizás es por esto que Prichard pensó que la conexión entre el sentido de corrección y las razones de uno para ser moral tiene que ser “absolutamente inmediata”. Si cualquier cosa se entromete entre las dos, uno ya no estará haciendo lo correcto por la razón correcta.

sentido de corrección) y ser prudente, en cuyo caso la objeción de Prichard está fuera de lugar.¹² Preguntar si hacer lo correcto es prudente no presume que solamente respuestas prudentiales moverían a uno a hacer lo correcto. No presume que la prudencia esté siquiera entre las cosas que podrían motivar a ser moral.

Demostrar la existencia de una superposición extensional no tiene por qué motivar a la gente a ser moral. Pero, en realidad, ese nunca fue el punto. El punto es que aun agentes comprometidos con hacer lo correcto porque es correcto podrían, no obstante, preguntarse si habrían hecho algo diferente de haber sido más prudentes de una manera autointeresada. Los agentes morales podrían preocuparse por este tema, no porque busquen una motivación para ser morales sino porque ellos, como Glaucon, a veces se preguntan si tienen razones prudentiales para arrepentirse de ser morales.

En resumen, Prichard piensa que tratar de probar que ser moral es para nuestro propio beneficio es una equivocación porque el intento presupone que la cuestión de si debemos ser morales depende de que ser moral sea prudente.¹³ Pero no necesitamos presuponer tal cosa. Preguntar sobre estas cosas no nos compromete con reducir la moralidad o la motivación moral a mera prudencia. Esta versión de la pregunta no es una equivocación.

III. Qué hacemos cuando hacemos lo correcto?

La sección anterior concedió que debemos hacer lo correcto porque es correcto, pero mostró que esta concesión es difícilmente algo que detenga la discusión sobre el tema. Si ser moral es prudente continúa siendo un tema. Es perfectamente coherente preguntar si estamos mejor en virtud de estar motivados por un sentido de corrección. Además, incluso desde el punto de vista moral, no es suficiente

¹² La noción de prudencia en cuestión implica actuar en el mejor interés propio simpliciter en vez de actuar en el mejor interés propio porque es en el mejor interés propio. De lo contrario, si interpretamos a la prudencia en este último sentido, la prudencia y la moralidad exhiben una clase de incompatibilidad particularmente poco interesante; puesto en otros términos, la cuestión real sobre la superposición entre la moralidad y el autointerés resurgirá inevitablemente.

¹³ Uno también podría interpretar que Prichard está en contra del racionalismo en la ética de la misma manera en que Michael Oakeshott está en contra del racionalismo en la política. Esto es, podemos entender y apreciar las tradiciones éticas solamente desde adentro, viviendo dentro de ellas y conociendo su historia. Las tradiciones sirven a propósitos que no fueron parte de las intenciones de aquellos cuyas acciones crearon y sostuvieron esas tradiciones. Es arrogante criticar tradiciones sobre la base de que fallan en servir los propósitos que uno piensa deberían ser servidos, o que no sirven sus propósitos tan bien como lo harían alternativas imaginables. Tal crítica es de afuera hacia adentro, que no es una perspectiva crítica legítima. En vez, uno debe ingresar en la institución y experimentar los deberes que impone cara a cara y caso por caso. Ver el ensayo que da título al libro en Oakeshott (1991). Este tema también recorre el trabajo de Alasdair MacIntyre. (La tesis de que los conceptos morales modernos son remanentes de tradiciones anteriores, en las cuales tuvieron una significación que desde entonces se ha perdido, encuentra una de sus expresiones más tempranas y concisas en G.E.M. Anscombe [1958, p.1, pp. 5-8]). Ahora, hay algún mérito en la línea de argumentación Anscombe-MacIntyre-Oakeshott. No obstante, la filosofía moral es en sí misma un cuerpo de tradiciones y prácticas. Distanciarse uno mismo de la práctica de criticar tradiciones éticas y de mirar esa práctica con un ojo crítico importa tomar un enfoque de afuera hacia adentro a una tradición central de la filosofía moral. Así, consentir tal crítica es también apoyar tácitamente la crítica de afuera hacia adentro. En efecto, implica criticar la filosofía desde afuera hacia adentro haciendo notar que también la filosofía toma parte en la crítica de afuera hacia adentro. Una crítica reveladora dirá algo interesante sobre cómo distinguir entre el uso y el abuso de la crítica de afuera hacia adentro.

decir que deberíamos hacer lo correcto porque es correcto. Como acordaría Prichard, la pregunta que enfrentamos como agentes morales no es sobre generalizaciones filosóficas, sino más bien sobre qué hacer cuando estamos cara a cara con situaciones particulares. Y decir que deberíamos hacer lo que es correcto sería perder el sentido de preguntarnos qué debemos hacer. El punto es que necesitamos haber concluido que un curso de acción es correcto antes de que la incantación “porque es correcto” pueda expresar una razón para llevar a cabo ese curso de acción. Naturalmente, deberíamos hacer lo correcto, y deberíamos hacerlo porque es correcto. Pero, ¿por qué deberíamos mantener las promesas? ¿Por qué, en algunos raros casos, deberíamos romperlas? ¿Por qué deberíamos decir la verdad? ¿Por qué, en algunos raros casos, deberíamos, en cambio, mentir? ¿Qué tienen que ver mantener las promesas o decir la verdad con la corrección?

“¿Por qué debería yo hacer lo moralmente requerido?” es la clase de pregunta que lleva su respuesta moral debajo del brazo, aun si no lleva su respuesta prudencial debajo del brazo. Pero esa no es la misma clase de pregunta que “¿por qué debería decir la verdad?” La corrección puede llevar su motivación moral debajo del brazo, pero lo que la corrección patentemente no lleva debajo del brazo es su extensión. De hecho, la pregunta sobre qué acciones particulares son correctas permanece abierta. Entonces, Prichard no sólo ha dejado sin hacer la legítima tarea de identificar razones prudenciales para no arrepentirnos de ser morales, sino que además nos ha dejado la tarea más fundamental de identificar qué es moral.

Lo último no fue un accidente, por supuesto, porque Prichard fue, después de todo, un intuicionista. Dice que identificamos qué es moral por intuición. Aprehendemos directamente que algo es obligatorio. Sea como fuere, la pregunta en la que estamos actualmente interesados es lógicamente anterior a esta pregunta epistemológica. Esto es, aun si concedemos que hay ocasiones en las que directamente aprehendemos que algún acto X es obligatorio, todavía queremos saber qué es lo que hay en X que dispara nuestras intuiciones.¹⁴ Considere esto: si no tuviéramos idea de qué dispara nuestras intuiciones, ¿qué motivos tendríamos para tomar nuestras intuiciones seriamente?

Uno podría insistir que el intuicionismo no es sólo una tesis epistemológica sino también una tesis sobre qué es la corrección; una acción correcta es simplemente una acción que directa e inmediatamente nos choca como algo que tenemos razón para hacer. No creo que Prichard sostuviera esta tesis ontológica, pero en cualquier caso, esta variante ontológica del intuicionismo equivale a un reduccionismo bastante siniestro. Reduce la corrección a la esfera de aquello que directa e inmediatamente nos choca como obligatorio. Considere qué implica acerca de las cosas que no aprehendemos directa e inmediatamente como obligatorias— cosas cuya corrección (o incorrección) no llegamos a apreciar completamente

¹⁴ Aunque el artículo de Prichard no considera la cuestión de qué dispara nuestras intuiciones, aquellos que trabajaron dentro de la histórica tradición intuicionista tenían mucho que decir al respecto. El punto no es, sin embargo, que nada pueda decirse, sino que se necesita decir algo. Y cuando comenzamos a decir qué nos justifica en nuestras intuiciones de que X es incorrecto, empezamos a dejar atrás la rama del intuicionismo de Prichard.

meramente por toparnos cara a cara con ellas. Si no podemos aprehender directamente que mantener una cierta promesa es obligatorio, ¿podríamos desechar sobre esas bases la posibilidad de que mantener la promesa es requerido? Seguramente no.

Si aceptamos que el intuicionismo se dirige a la pregunta de qué es la corrección, lo estamos tomando como una clase alternativa del reduccionismo en vez de una alternativa al reduccionismo. Parece más caritativo aceptar que la epistemología intuicionista de Prichard deja abierta la pregunta ontológica sobre qué propiedades ocasionan nuestras intuiciones.

Quizás aprendemos principios generales generalizando a partir de instancias particulares. Nos encontramos cara a cara con circunstancias particulares, como dice Prichard, y después aprendemos principios generales por inducción.¹⁵ Aun así, el orden en que aprendemos principios particulares y generales no es el tema aquí. Aun si aprendemos particulares primero, debe haber algo sobre los requerimientos particulares que los hace obligaciones. Aprendamos o no los particulares primero, inevitablemente queda una pregunta acerca de qué estamos viendo en un acto particular cuando lo vemos como obligatorio. ¿Qué hace que mantener una promesa en vez de romperla sea obligatorio? ¿Y por qué pensamos que mantener una promesa en algunos casos excepcionales no es obligatorio en lo más mínimo, y puede inclusive estar prohibido? ¿Qué hace a esos casos diferentes? Que los veamos diferente no es lo que los hace diferentes. Necesitamos identificar qué es lo que se está viendo cuando algunos casos de mantenimiento de promesas son vistos como obligatorios y otros como prohibidos o, por lo menos, no obligatorios.

La lista de actos obligatorios tiene que ser más que una mera lista. Si la pertenencia en la categoría fuera determinada arbitrariamente, entonces Prichard estaría equivocado porque en ese caso la pertenencia en la categoría de actos obligatorios no implicaría ninguna razón especial para hacer el acto. Prichard quiere decir que que un acto esté correctamente etiquetado como ‘obligatorio’ es en sí mismo una buena razón para hacerlo, tan buena que no necesitamos ninguna otra razón. No estaría en desacuerdo. Mi punto es sólo que si nuestras intuiciones están eligiendo algunas cosas como correctas y otras como incorrectas, y están haciéndolo de una manera no arbitraria, esto implica que los actos que identificamos intuitivamente como correctos difieren en alguna manera no arbitraria de los actos que identificamos intuitivamente como incorrectos. ¿Cuál es, entonces, la diferencia?

Uno podría pensar que éste no es el verdadero punto y que llamar a un acto obligatorio

¹⁵ Esta es una de las perspicacias del corazón del intuicionismo. Otra es que, al formar juicios morales, nos encontramos con un saber tácito, parte del cual no somos capaces de articular completamente. Similarmente, un catador de vinos puede tener una habilidad sorprendente para discernir cuándo y de dónde vienen las uvas, sin embargo la información que él o ella encuentra en el sabor del vino puede ser demasiado sutil para ser puesta en palabras. Estas dos ideas –que nuestro saber es fundamentalmente de particulares más que de universales y que mucho de lo que sabemos es incorregiblemente inarticulado- son también principios centrales del movimiento de antiteoría moral. Una lectura de Prichard es así una introducción útil a la literatura antiteoría.

es establecer una razón especial para hacerlo. Pero, supongamos que llamamos equivocadamente a un acto obligatorio. En ese caso, creemos haber establecido una razón especial para hacerlo, mientras que, de hecho, no hay tal razón para hacerlo. Podríamos decir que llamar a un acto obligatorio correctamente es establecer una razón especial para hacerlo, pero entonces todavía necesitamos saber (reformulando la pregunta) qué hay en un acto que determina si la etiqueta 'obligatorio' está correctamente puesta. Si Prichard está en lo cierto cuando dice que las razones especiales para hacer una acción están implícitas en que un acto sea obligatorio, entonces no podemos etiquetar a un acto como 'obligatorio' (o más precisamente, no podemos saber que hemos etiquetado a la acción correctamente) hasta que sepamos que tenemos las razones necesarias para poner la etiqueta, esto es, que realmente hay razones especiales para hacer el acto en cuestión. No creamos la razón especial meramente por poner (quizás equivocadamente) la etiqueta.

Para que un acto sea correcto tiene que haber una razón de por qué es correcto. La preocupación de Prichard –que derivar un sentido de corrección de otra cosa iría en contra de nuestras convicciones morales actuales (p. 4)- es infundada. En efecto, si no hubiera nada en mantener una promesa que funde nuestro juicio de que es correcto, entonces el propio juicio sería infundado, lo cual es contrario a nuestras convicciones morales, si algo lo es.

Prichard está en lo cierto al decir que ya tenemos una razón para ejecutar un acto cuando vemos que es obligatorio. No necesitamos saber qué hace que las acciones sean obligatorias para saber que debemos hacer lo que es obligatorio. Aún así, uno puede preguntar qué hace que acciones obligatorias sean obligatorias; en cuyo caso, más vale que tengamos algo para decir acerca de cuándo hay buenas razones para ver a una acción como obligatoria. Para responder preguntas de ese tipo necesitamos una regla de reconocimiento de lo moral.

IV. Una regla de reconocimiento de lo moral.

Argumenté contra Prichard en dos frentes. Primero, podemos tener algo que decir sobre si ser moral es prudente. Segundo, necesitamos decir algo acerca de qué hace que las acciones correctas sean correctas en casos particulares. Es tiempo de considerar lo que estos puntos críticos nos dicen acerca de la tarea más positiva de construir una teoría moral. Mi enfoque está divorciado del de Prichard, ciertamente, pero es todavía en parte una respuesta al desafío de Prichard a la filosofía moral moderna. Su desafío se mantuvo a lo largo del tiempo, aun si su propia manera de responderlo no.

Mi enfoque de la teoría moral empieza pidiéndole prestado algo a H.L.A. Hart. La teoría jurídica de Hart distingue entre reglas jurídicas primarias y secundarias (1961, pp. 8993). Las reglas primarias comprenden lo que normalmente consideramos la ley. Definen nuestros derechos y obligaciones jurídicas. Usamos las reglas secundarias, especialmente las reglas de reconocimiento, para determinar qué es la ley.¹⁶ Por ejemplo, entre las reglas primarias en mi barrio hay una ley que dice que el límite de velocidad es de treinta millas por hora. La regla secundaria por la que reconocemos el límite de velocidad es: lea las señales. Exceder los límites de velocidad es ilegal, pero no hay una ley ulterior que nos obligue a leer señales que anuncian el límite de velocidad. Mientras yo me mantenga dentro del límite de velocidad, la policía no se preocupa por si yo leo las señales. Al leer las señales seguimos una regla secundaria, no una primaria.

Podemos pensar en las teorías morales de una manera similar. Por ejemplo, la regla de reconocimiento del utilitarismo es el principio de utilidad: X es moral si y sólo si X maximiza la utilidad. Tal como está, el principio define una familia de teorías morales más que algún miembro particular de ella. Los diferentes sabores del utilitarismo son producidos reemplazando X por un tema específico. El utilitarismo de actos aplica el principio de utilidad a las acciones en sí mismas. La regla de reconocimiento del utilitarismo de actos especificada completamente –un acto es moral si y sólo si maximiza la utilidad– luego se traduce directamente en la única regla de conducta del utilitarismo de actos: maximice utilidad. El utilitarismo de reglas aplica el principio de utilidad a conjuntos de reglas que guían acciones. La regla de reconocimiento resultante establece que una guía de acción es moral si y sólo si seguirla tiene más utilidad que tendría seguir cualquier guía de acción alternativa. Por supuesto, el conjunto de reglas primarias maximizadoras de utilidad podría reducirse a una única regla de conducta que diga “maximice la utilidad”. Aunque tal vez no.

Las teorías deontológicas son más difíciles de caracterizar. Podríamos empezar con una regla de reconocimiento genérica diciendo que X es moral si X es universalizable. Aplicar la regla a máximas produce una regla de reconocimiento más específica (algo como: una máxima es moral si actuar basándose en ella es universalizable), que, a su vez, produce un conjunto de imperativos que provocan reverencia

¹⁶ Hablamos aquí primeramente de determinar la ley en un sentido epistémico, pero en la teoría de Hart las reglas secundarias también determinan la ley en un sentido ontológico. Para una discusión de los diferentes sentidos en los que las reglas secundarias determinan la ley, ver “Negative and Positive Positivism” en Jules Coleman (1988).

fundada en consideraciones de universalidad. Quizás la idea de universalidad no tiene contenido suficiente para producir determinados imperativos por sí sola. El deontologismo podría necesitar una segunda regla de reconocimiento formulada en términos de respeto por las personas como fines en sí mismas, y así ambas reglas pueden converger en un conjunto de imperativos concretos. Pero esa es otra historia.

Una teoría moral consiste en una regla de reconocimiento aplicada a un tema en particular. Dado un tema, una regla de reconocimiento de lo moral especifica las bases para considerar a las cosas de esa clase como morales. Por “bases” no me refiero a condiciones necesarias y suficientes. En el utilitarismo de actos el principio de utilidad se presenta a sí mismo como necesario y suficiente para la moralidad de un acto, pero tratar de idear condiciones necesarias y suficientes no es la única manera de hacer teoría moral. Para tener una regla de reconocimiento genuina, todo lo que necesitamos es lo que yo llamo una condición que da apoyo.

Una condición que da apoyo es una condición suficiente calificada, calificada en el sentido de ser base suficiente para ser respaldada en la ausencia de condiciones de contrapeso. Formular reglas de reconocimiento en términos de condiciones que dan apoyo en vez de intentar especificar condiciones necesarias y suficientes es una manera de reconocer los reclamos intuicionistas de que nunca podríamos articular completamente todas las consideraciones relevantes para el juicio moral. Podemos admitir esa posibilidad (sin dejar que nos detenga de hacer teoría moral) formulando reglas de reconocimiento en términos de condiciones que dan apoyo –condiciones que bastan para invertir la carga de la prueba sin demandar la eliminación de la posibilidad de que la carga sea invertida otra vez, quizás por consideraciones que todavía tenemos que articular.

Como un ejemplo de una condición que da apoyo, podríamos decir, en los términos del utilitarismo de actos, que un acto es moral si maximiza la utilidad, impidiendo condiciones de contrapeso. El utilitarismo de actos propiamente dicho va más allá de meramente ofrecer una condición que da apoyo y lo hace de dos maneras. Primero, niega que haya condiciones de contrapeso, y entonces representa al principio de utilidad como una condición suficiente apropiada, no sólo como una condición que da apoyo. Segundo, el utilitarismo de actos dice que un acto es moral sólo si el acto maximiza la utilidad, entonces representa el principio de utilidad no sólo como suficiente sino también como necesario para la moralidad de un acto.¹⁷

Personalmente, no creo que alguna vez tengamos un análisis completo de la moralidad, no más que que alguna vez tengamos un análisis completo del conocimiento. Usamos tales términos en una variedad de maneras relacionadas y no hay un único principio ni algún análisis bicondicional a los que todos los usos

¹⁷ Samuel Scheffler (1982) defiende lo que él llama una teoría híbrida que se aparta del utilitarismo de actos porque sostiene que maximizar la utilidad es suficiente pero no necesario para la moralidad de un acto.

variados puedan reducirse. Esa no es una admisión de derrota, sin embargo, porque lo importante no es encontrar el único verdadero principio sino buscar principios que puedan formar la estructura para una regla de reconocimiento útil. Hay tres puntos que vale la pena destacar.

1) Una teoría moral puede incluir más de un tema.

Nosotros ideamos teorías morales para que nos ayuden a responder preguntas que surgen del tema de la elección y la acción individuales, por supuesto. Sin embargo, podríamos también querer determinar el carácter individual. O podríamos querer determinar la moralidad de las estructuras institucionales dentro de las cuales los individuos escogen y actúan y desarrollan sus caracteres. Estos son temas distintos.¹⁸

2) Una teoría moral puede incorporar más de una regla de reconocimiento.

No hay nada en la naturaleza de la moralidad que indique que deberíamos apuntar a responder todas las preguntas con una sola regla de reconocimiento porque no hay nada en la naturaleza de las reglas de reconocimiento que sugiera que no puede haber más de una. La indagación ética moderna es interpretada frecuentemente (quizás menos frecuentemente hoy que unos años atrás) como una búsqueda de una teoría de una hebra única –una única regla de reconocimiento aplicada a un único tema, usualmente al tema de qué deberían hacer los agentes morales. Quizás Kant y Mill intentaron promulgar teorías de una hebra única; amigos y enemigos por igual piensan que así lo han hecho. En cualquier caso, cuando son interpretadas de esa manera, sus teorías no captan más que un fragmento de la verdad.

La verdad es: la moralidad es más de una cosa. Una teoría no nos dará una imagen precisa de la moralidad a no ser que refleje el hecho de que la moralidad tiene más de una hebra. Concordantemente, yo no trataría de derivar toda la moralidad de una única regla de reconocimiento.

Una vez comencé un artículo señalando que el utilitarismo (que dice que la corrección es determinada por las consecuencias) y el deontologismo (que dice que no lo es), ambos expresan percepciones poderosas de la naturaleza de la moralidad. “Por un lado, hacer tanto bien como uno pueda seguramente es correcto. Por el otro lado, también es correcto mantener promesas, a veces hasta en casos en que romperlas tiene mejores consecuencias” (1990, p. 622). El artículo concluyó con una nota sombría. “Tenemos intuiciones sobre la moralidad que parecen encajar esencialmente en teorías que se contradicen entre sí. Algo tiene que ceder” (p. 627). En aquel momento, yo estaba perplejo por este dilema pero se ha vuelto claro que lo que puede y debería ceder es la asunción que la moralidad tiene una sola hebra. Cuando nos encontramos desesperanzados de hallar la única propiedad compartida por todas las cosas morales podemos parar de buscar la esencia y empezar a buscar el parecido de familia. Al abandonar la búsqueda de una teoría moral de una sola hebra, nos ponemos a nosotros mismos en una posición desde la cual podemos

¹⁸ Como dice Michael Stocker, “la gente buena aprecia al mundo moral de maneras que van más allá de ver simplemente qué debe hacerse” (1990, p. 114).

notar que el hecho de que la corrección sea determinada exclusivamente por consecuencias puede depender del tema.

3) Una teoría moral puede ser estructuralmente de final abierto.

El utilitarismo y el deontologismo, o interpretaciones de una sola hebra consecuentes, tratan de captar toda la verdad acerca de la moralidad con una sola regla de reconocimiento. Para cada teoría, la otra es un rival que compite por la misma pista. Las teorías son sistemas cerrados en el sentido de que, habiendo incorporado una regla de reconocimiento y pretendiendo haber captado toda la moralidad con ella, no tienen lugar para otras.

Por contraste, yo veo a la moralidad como una serie abierta de hebras estructuralmente paralelas, cada una con su regla de reconocimiento, cada una contribuyendo diferentes hilos de la guía de acciones de la moralidad. Cualquier regla de reconocimiento en particular tiene un rango naturalmente limitado, aplicándose sólo a su propio tema. Ninguna regla de reconocimiento en particular pretende captar la totalidad de la moralidad, y entonces verificar que no lo hace no refutará la teoría.

Uno podría pensar que deberíamos estar buscando la regla de reconocimiento única que subyace a la totalidad de la moralidad, sobre la base de que una teoría con más de una regla de reconocimiento violaría el principio de la parsimonia. Pero tal objeción simplifica demasiado el principio de la parsimonia. La cuestión no es si una teoría es más simple en el comienzo sino si es más simple al final. Admitir airoosamente la verdadera complejidad de la moralidad al principio puede facilitar una teoría más simple al final. Por ejemplo, cuando los astrónomos abandonaron el supuesto de que las órbitas planetarias eran circulares, teniendo sólo un punto focal; y aceptaron la realidad de las órbitas elípticas, que tienen dos puntos focales, sus teorías se hicieron más simples, más elegantes y más poderosas.

V. El Status Normativo de las Reglas de Reconocimiento de la Moralidad.

H.L.A. Hart, él mismo un positivista jurídico, argumentó que las reglas de reconocimiento para el derecho pueden o no seleccionar qué es moral cuando seleccionan el derecho. En esto yace una falta de analogía crucial entre las reglas de reconocimiento para la moral y para las leyes. Preguntas sobre la legalidad son a veces respondidas simplemente “buscándolas”. Se puede argüir que no necesitamos saber que tenemos una razón moral para obedecer una ley para reconocerla como una ley. El positivismo jurídico es, hablando rápidamente, la tesis de que una regla de reconocimiento puede seleccionar correctamente una regla de conducta como legal aun cuando la regla es inmoral. Pero no puede haber tal cosa como positivismo moral, dado que es manifiestamente imposible para una regla de reconocimiento seleccionar correctamente una regla de conducta como moral cuando no es moral. Puede no ser esencial para las leyes tener una moralidad intrínseca, pero no podemos sostener un agnosticismo tal acerca de la moralidad misma. Una regla de reconocimiento debe seleccionar acciones como moralmente requeridas sólo si hay una razón decisiva (en ausencia de condiciones de contrapeso) para llevarlas a cabo. Sólo tal regla de

reconocimiento nos permite detener la conversación –como a Prichard le gustaría detenerla al concluir que nuestra regla de reconocimiento selecciona una acción como moralmente requerida.

Necesitamos decir más acerca de lo que significa considerar a X moral. Abordaré esta cuestión empezando con una pregunta diferente. ¿Qué está siendo cuestionado cuando una persona pregunta “¿por qué ser moral?”? Primero, al preguntar con seriedad, “¿por qué ser moral?” es una pregunta sobre algo que importa. “¿Por qué pararse sobre un sólo pie?” es, evidentemente, una pregunta banal, pero “¿por qué ser moral?” no lo es. Segundo, la pregunta “¿por qué ser moral?” importa a pesar del hecho de que patentemente no presume que ser moral le importa a la gente desde sus perspectivas en primera persona del singular. Si la gente tiene razones en primera persona del singular para ser moral es dejado significativamente abierto. Pues, la urgencia implícita viene de otra fuente.

Ella proviene, yo diría, del hecho de que la moralidad es esencialmente algo que nos importa desde una perspectiva de la primera persona del plural. Mi respaldo empieza a parecerse a un respaldo característicamente moral cuando se basa en el pensamiento, no de que yo tengo razón para el apoyo sino de que nosotros tenemos razón para el apoyo. Mientras el respaldo como racional no necesita ir más allá de la primera persona del singular, el apoyo como moral como mínimo va mas allá de la primera persona del singular a la primera persona del plural.¹⁹

La próxima cosa para decir es que la trascendencia de la perspectiva singular comprendida en el respaldo moral no puede ir mucho más allá de esto. Si el respaldo moral comprende tomar una perspectiva plural, entonces podemos imaginar cómo ser moral puede ser desventajoso para usted o para mí y, sin embargo, todavía podríamos tener una clara razón para respaldar ser moral. Por ejemplo, muchos teóricos ahora piensan de cooperar en un Dilema del Prisionero como un caso paradigmático de ser moral.²⁰ Cooperar en un Dilema del Prisionero es desventajoso desde una perspectiva del yo pero, sin embargo, continua siendo racional en el sentido de que es ventajoso para nosotros desde una perspectiva de nosotros. Es desde una perspectiva plural que, en un Dilema del Prisionero, encontramos algo horriblemente irracional sobre la racionalidad individual. Cuando usted y yo -cada uno- decide no cooperar, usted y yo -cada uno- hace lo mejor posible y sin embargo nosotros no hacemos lo mejor posible. No obstante, si ser moral fuera inútil no sólo desde una perspectiva singular sino también desde una perspectiva plural,

¹⁹ Hay verdad en la tesis de Thomas Nagel (Ver Nagel, 1986 o 1991) según la cual los individuos habitan puntos de vista tanto personales como impersonales. La distinción entre las perspectivas de primera persona del singular y primera persona del plural, sin embargo, tomada prestada de Gerald Postema (inédito), capta la verdad en términos que parecen un poco más concretos y más firmemente enraizados en la experiencia diaria.

²⁰ Ver especialmente David Gauthier (1986). Un Dilema del Prisionero es un juego en el cual los individuos deben tomar decisiones separadas acerca de si contribuir a la empresa cooperativa. En esencia, el problema es que si un individuo contribuye, los beneficios serán dispersados de tal manera que el beneficio marginal por unidad de contribución es menor a una unidad para el contribuyente pero más de una unidad para el grupo. Ver Schmitz (1991, p. 105). En un sentido obvio, la gente está mejor como grupo si contribuye pero en un sentido igualmente obvio está mejor como individuo si no contribuye.

entonces sería inútil y punto. Ser moral sería algo que tendríamos razón para evitar en nosotros mismos y condenar en otros. Ser moral, sin embargo, no es así. Ser moral no necesita ser racional desde una perspectiva singular, pero parte de la esencia de ser moral es que tenemos una razón para respaldarla desde una perspectiva plural.

Una cosa que hace al razonamiento moral diferente del razonamiento jurídico es que las preguntas acerca de cómo reconocemos la moralidad son difíciles de separar de las preguntas acerca de si tenemos una razón para respaldarla. Las reglas de reconocimiento de la moralidad determinan la extensión de ‘moral’ tal como las reglas de reconocimiento del derecho determinan la extensión de ‘jurídico’. Las reglas de reconocimiento de la moralidad, sin embargo, determinan que X es moral guiadas por propiedades que nos dan, desde una perspectiva plural, una razón para apoyar X. A veces podemos discernir las reglas de tránsito leyendo los carteles. A veces podemos discernir la ley aplicable simplemente buscándola. Análogamente, podríamos a veces ser capaces de discernir qué es moral simplemente consultando aquello que (correctamente) tomamos como una autoridad moral. Pero cuando formulamos una teoría sobre qué hace que algo sea moral buscamos identificar a hacedores de verdad. Entonces, aunque las reglas de reconocimiento tengan esencialmente un rol epistemológico, tienen ese rol al rastrear la ontología moral. Además, para constituir el tipo de teoría moral que podría jugar el papel epistemológico de una regla de reconocimiento en la vida de un agente moral, tenemos que estar hablando de hacedores de verdad utilizables. Las reglas de reconocimiento de una teoría, entonces, tienen que dirigirnos/orientarnos a que busquemos un tipo de verdad; además, tienen que dirigirnos a buscar un tipo de verdad que seamos capaces de encontrar. (¿Qué más podría ser la moralidad?)²¹

Es porque la moralidad está envuelta con lo que tenemos una razón para apoyar desde una perspectiva plural que “¿por qué ser moral?” es una pregunta apremiante. La pregunta “¿porqué ser moral?” así como nos llega de Platón es una pregunta acerca de la relación entre dos clases de telos –entre lo que nos importa a nosotros como individuos y lo que nos importa a nosotros como sociedad. Dado que la moralidad, como nosotros la concebimos y como Platón la concebía, nos importa desde una perspectiva de primera persona del plural; tenemos razón para esperar que, a su vez, nos importe (o que pueda hacerse que nos importe) desde nuestra perspectiva de primera persona del singular. Si, por imposible, la moralidad no importara desde nuestras perspectivas plurales, entonces tampoco importaría si la moralidad podría ser reconciliada con nuestras perspectivas singulares. Si Glaucon no quisiera ser moral, nuestro deseo de que lo fuera no tendría sentido. Análogamente, si mi negativa a cooperar en un Dilema del Prisionero fuera mejor no sólo para mí como un individuo, sino también para nosotros como grupo, entonces tratar de convencerme que la vida cooperativa es la mejor vida sería absurdo.

Desafortunadamente, mientras que el alcance de la perspectiva del yo de una persona es fijo

²¹ Quiero agradecer especialmente a Philip Pettit por presionarme sobre este punto.

(abarcando los propios intereses y las preferencias de la persona), la perspectiva de nosotros no tiene límites fijos, lo que la hace difícil de describir. Está de más decir, sin embargo, que la perspectiva plural no es una mera ficción. (No es por nada que los lenguajes naturales tienen una palabra como “nosotros” para la auto referencia plural.) Cuando hablo de la perspectiva plural o perspectiva de nosotros, lo que tengo en mente no es el tipo de perspectiva grupal que usted y yo podríamos tomar cuando nos identificamos a nosotros mismos como fanáticos compañeros de los Mets sino más bien la perspectiva que tomamos cuando nos preocupamos por la pregunta “¿porqué ser morales?”.

Esa perspectiva usualmente no abarca al mundo entero. Si veo que podar el césped entorpecerá sus esfuerzos por escribir su libro, entonces que yo tome la perspectiva de nosotros implica identificarme con usted como un miembro de un grupo de gente que será afectada por mi poda del césped. Si veo que podar el césped afectará adversamente a gente en un país lejano (porque están esperando ansiosamente su libro), entonces que yo tome la perspectiva de nosotros comprende identificarme con ellos también. El alcance de mi perspectiva de nosotros se expande y contrae junto con mi conciencia de los intereses de quién están en juego.²² Esto no significa que no debería podar el césped. No podríamos vivir juntos si no nos permitiéramos a nosotros mismos la libertad de interferir sobre unos y otros de diversas maneras. Su libertad puede no servir mis fines, y la mía puede no servir los suyos, pero lo que es relevante desde la perspectiva plural es que nuestra libertad sirve a nuestros fines. Estamos mejor en virtud de que los miembros de nuestro grupo tienen esa clase de libertad.

VI. Los Límites Descriptivos de la Averiguación Moral.

Este es, entonces, el status normativo de las reglas de reconocimiento de la moralidad. Ser reconocido como moral tiene fuerza normativa porque, cuando las reglas de reconocimiento de la moralidad eligen a X como moral, lo hacen reconociendo que X tiene propiedades que tenemos razón para apoyar desde una perspectiva plural.²³

Considere la siguiente objeción. Kate tiene una razón desde una perspectiva plural para apoyar Disneylandia. “Nos divertiremos mucho allí. Casi todo el mundo lo hace,” le dice a sus amigos. Sin embargo, aun cuando Kate aprueba Disneylandia desde una perspectiva de nosotros, no lo está apoyando

²² El alcance de mi perspectiva plural no siempre coincidirá con el alcance de la suya, lo cual es una razón de por qué a veces estamos en desacuerdo sobre qué es moral. Sin embargo, discutir nuestras diferencias frecuentemente nos ayuda a extender nuestras perspectivas de maneras que llevan al alineamiento, por lo cual el desacuerdo que puede ser rastreado a diferencias en el alcance de perspectivas no necesitan ser intratables. Si usted convence a Kate de que su perspectiva de nosotros no ha incluido hasta ahora los intereses de miembros de otra razas, por ejemplo, entonces ella ampliará su perspectiva acordemente. O si ella se niega voluntariamente a hacerlo, entonces su perspectiva de nosotros se revela como bastante distinta a la perspectiva que yo le estoy atribuyendo a la gente que pregunta seriamente la pregunta de “¿por qué ser moral?”.

²³ Note que esta es una caracterización de la perspectiva a partir de la cual nosotros formulamos reglas de reconocimiento. Si ser moral necesariamente comprende tomar una perspectiva plural es una pregunta separada. (¿Las reglas de conducta de la moralidad incluyen una orden de tomar la perspectiva plural?)

como moral, sino como entretenido, o algo así. Apoyar algo como moral es apoyarlo desde una perspectiva plural, pero no todo lo apoyado desde una perspectiva plural es por tanto apoyado como moral.

Estoy de acuerdo. Ciertamente, no deberíamos igualar aprobar Disneyland desde una perspectiva plural con aprobar Disneyland como moral. ¿Cómo, entonces, deberíamos pensar el rol de la perspectiva plural en la teoría moral? Desde una perspectiva plural, no elegimos máximas (por ejemplo) como morales. Menos todavía elegimos Disneylandia como moral. En cambio, elegimos un criterio para evaluar máximas, dado que las máximas están sujetas a evaluación moral.

Ahora, si algo es muy divertido para casi todos, ¿por qué no es esa una propiedad que tenemos razón para apoyar desde una perspectiva plural? O si ser muy divertido es tal propiedad, ¿entonces, qué distingue apoyar algo como divertido de apoyarlo como moral? La Sección IV hizo notar que no es la tarea de las reglas de reconocimiento el circunscribir su propio objeto. Por el contrario, cualquier teoría debe tomar un objeto como es dado. Tiene que haber un objeto que haga surgir las preguntas morales antes de que tengamos ocasión de inventar teorías para contestar esas preguntas. Comenzamos con un entendimiento intuitivo de que los temas que hacen surgir preguntas morales incluyen (hablando rápido) cosas que atañen al florecimiento humano en comunidades, con respecto al cual la acción humana puede hacer una diferencia. (Permítanme remarcar que no estoy ofreciendo mis intuiciones como reglas de reconocimiento para la moral. La intuición entra en escena como una fuente de preguntas, no como una herramienta para contestarlas.) Los temas de la averiguación moral están dados desde antes de la teoría, esto es, dados en el sentido de hacer surgir preguntas morales antes de que inventemos teorías morales para contestarlas.

Concordantemente, “X es moral si X es muy divertido” no es una regla de reconocimiento porque cuando es aplicada a cualquiera de los objetos sobre los cuales las teorías morales tienen alcance, la propiedad de ser muy divertido no es una razón para el respaldo desde una perspectiva plural. No es una razón para respaldar la pena de muerte o mantener las promesas o cualquiera de los temas que normalmente suscitan las preguntas morales. Podría ser el fundamento para el respaldo cuando el tema es parques de diversiones, pero eso lo haría la base para el respaldo moral sólo si los parques de diversiones como tales estuvieran entre los temas de la averiguación moral dados desde antes de la teoría, y no lo están. Una perspectiva moral es más específica que una perspectiva plural, no porque sea una perspectiva definida más estrechamente sino porque consiste en tomar una perspectiva plural sólo con respecto a cuestiones ya definidas como cuestiones morales.

Admito que una regla de reconocimiento como el principio de utilidad podría incluir una razón genuina para el respaldo desde una perspectiva plural y todavía no poder excluir a Disneylandia como un tema para la evaluación moral. Sin embargo, a las reglas de reconocimiento no les incumbe tener los recursos internos para limitar sus temas. Nosotros no probamos una supuesta regla de reconocimiento en

abstracto, sino más bien aplicada a un tema dado desde antes de la teoría. La probamos al preguntar si está guiada a una propiedad que, dado el tema, fundamenta el respaldo desde una perspectiva plural. Si aplicamos el principio de utilidad a Disneyland, y después decidimos que Disneyland no es un tema legítimo para la averiguación moral, difícilmente sería justo culpar al principio de utilidad por la aplicación errónea.

Hemos considerado cómo las reglas de reconocimiento distinguen las cosas que son morales de las cosas que no lo son, dado un tema con respecto al cual se suscitan tales preguntas. No tengo una teoría que me diga cuáles son los temas de la evaluación moral. Sólo tengo un sentido de que la moralidad y la evaluación moral conciernen a cosas que hacen posible que los seres humanos florezcan juntos. Dado este entendimiento preteórico del carácter general de los temas de la evaluación moral, los parques de diversiones no están entre los temas de la moralidad, pero las instituciones sí. Así, Disneylandia no es pasible de evaluación moral como un parque de diversiones sino como una institución que influye en que la gente florezca dentro de sus comunidades. (Similarmente, Michael Jackson no es pasible de evaluación moral como un animador sino como una persona cuyas elecciones tienen un impacto tanto en él mismo como en mucha otra gente.) Asimismo, actos, reglas de conducta y rasgos del carácter son temas de evaluación moral porque hacen una diferencia en si la gente florece dentro de las comunidades.

Sin duda nuestra concepción intuitiva de los temas apropiados de la evaluación moral es más complicada que esto y yo no estoy proponiendo iluminar nuestra comprensión intuitiva y preteórica de los límites descriptivos de la evaluación moral. Pues, dado una comprensión de los temas de la averiguación moral –de las clases de cosas respecto de las cuales se suscitan preguntas morales- tenemos algo sobre lo cual podemos teorizar. Podemos inventar una teoría sobre cómo esas preguntas deben ser respondidas y por qué.

Los límites descriptivos de los temas de la averiguación moral están dados antes de que hagamos teoría moral. Ellos definen sobre qué queremos tener una teoría. Dado un tema predefinido, mi propuesta es que capturemos la parte normativa de las reglas de reconocimiento de la moralidad cuando decimos que están guiadas a propiedades que, con respecto a ese tema, tenemos una razón para respaldar desde una perspectiva plural. Si los parques de diversiones no están entre los temas de la moralidad, entonces las reglas de reconocimiento de la moralidad no abarcan los parques de diversiones desde un primer momento, razón por la cual las reglas de reconocimiento de la moralidad no pueden escoger Disneylandia per se como moral.

Como con otros intentos intelectuales, necesitamos alguna idea de un tema y de preguntas que suscite éste antes de que podamos tener alguna razón para inventar teorías al respecto. Mucho antes de empezar a formular teorías morales ya clasificamos ciertas cuestiones como cuestiones morales. Hablando rápidamente, cuando una cuestión es crucial para el florecimiento humano en las comunidades y cuando los

seres humanos pueden hacer una diferencia con respecto a esa cuestión, tendemos a ver que suscita preguntas morales y por tanto, a verla como un tema que llama a la teoría moral. En este sentido, los temas de la averiguación moral están (al menos provisionalmente) dados desde antes de la teoría.²⁴

VII. ¿Lo Correcto es Anterior a lo Bueno?

Uno podría preocuparse por el hecho de que, si analizamos la corrección de los actos en términos de la bondad de los estados de los asuntos, el concepto de corrección pierde su terreno, por así decirlo. El concepto se vuelve superfluo y haríamos bien en eliminarlo por completo. Pero esta preocupación no es fundada. Explicar nuestras bases para identificar un acto como correcto no es explicar la corrección en sí. La *explanandum* no desaparece meramente en virtud de haber sido explicada. En otras palabras, dar una estimación de la fuerza normativa de una guía de acción no elimina la necesidad de una guía de acción. No podemos eliminar la conversación sobre qué es correcto porque no podemos eliminar la conversación sobre qué deberíamos hacer. Podemos hablar todavía sobre cumplir las promesas porque es correcto (o porque romper las promesas violaría derechos).

Sólo cuando preguntamos cómo reconocemos que cumplir las promesas es correcto (o que romper las promesas violaría derechos) nos movemos de las preguntas dirigidas al nivel de la guía de acciones a preguntas relativas a reglas de reconocimiento. Esto es crucial. Si uno piensa en las reglas de reconocimiento como parte de la guía de acción de la moralidad, uno está perdiendo de vista la distinción entre reglas de reconocimiento y reglas de conducta. Para dirigirse apropiadamente a las objeciones de Prichard a la teleología, una teoría debe aislar su teleología en el nivel de las reglas de reconocimiento, para que el concepto de corrección pueda tomar vida propia en el nivel de la guía de acción. Cuando la teleología de una teoría está envuelta en reglas de reconocimiento, especifica términos por los cuales podríamos reconocer qué es obligatorio, dejándole en el proceso a los agentes una guía de acción que les dice qué es obligatorio y qué deberían seguir porque hacerlo es obligatorio.

En pocas palabras, las reglas de reconocimiento que tienen un espíritu teleológico, apoyan las guías de acciones, partes de las cuales pueden no tener ese espíritu. A su vez, las guías de acciones apoyan acciones o elecciones particulares. Para ejemplificar, suponga que el principio de utilidad es la regla de reconocimiento de la moralidad y que este principio reconoce un conjunto de diez mandamientos en contra de mentir, robar, etc., como las reglas de conducta de la moralidad. Si pensáramos que el principio de utilidad es algo así como la regla de conducta elemental de la moralidad, entonces naturalmente

²⁴ En parte por esta razón, pienso que un método para buscar "el equilibrio reflexivo" es prácticamente ineludible en la teorización moral. No pienso en buscar un equilibrio reflexivo como un meta-principio o una teoría moral o ni siquiera, un método filosófico formal, en realidad. Pienso en él simplemente como un asunto. De mantenerse sensible a aquello que es preteorético. En el contexto de un asunto dado, evaluamos las guías de acciones candidatas (por ejemplo) a la luz de nuestras reglas de reconocimiento. A su turno, sin embargo, evaluamos nuestras reglas de reconocimiento al preguntar si las guías de acciones que ellas producen son plausiblemente sensibles a lo que parece importante preteoréticamente sobre ese asunto en particular. Le agradezco a Thomas Pogge por las discusiones sobre este punto.

interpretaríamos los diez mandamientos como reglas empíricas –reglas que ceden ante el principio de utilidad cuando es obvio que seguirlas no maximizará la utilidad. Una regla de reconocimiento, sin embargo, no es una regla de conducta elemental. Más bien, identifica las reglas de conducta de la moralidad, un conjunto de diez mandamientos en este caso, y los diez mandamientos son así certificados como las reglas de conducta elementales. La conducta no es juzgada conforme a si maximiza la utilidad sino más bien conforme a si sigue los diez mandamientos.

Considere una analogía legal. “Lea las señales” puede ser la regla por la cual reconocemos las reglas de la ruta, pero si nos encontráramos en una situación donde obedecer un límite de velocidad nos impidiera de alguna forma leer una señal de tránsito, eso no sería suficiente para que el límite de velocidad cediera. Ni siquiera empezaría a hacer que el límite de velocidad cediera. La patrulla de la autopista juzga nuestra conducta por las reglas de la ruta y –apropiadamente- no podríamos convencerla diciendo que violamos las reglas de la ruta para cumplir con la obligación de una ley superior que nos ordena leer las señales.

Sentado que las reglas de reconocimiento no son reglas de conducta, elementales o no, es enteramente posible que algunas de las reglas de conducta de la moralidad sean deontológicas (esto es, no hacen apelación alguna a las consecuencias) aun si la regla de reconocimiento de la moralidad es teleológica.²⁵ Una regla por la que reconocemos imperativos deontológicos puede ser teleológica sin comprometer de ninguna manera la fuerza deontológica de los imperativos así identificados. Un imperativo puede ordenar una acción sin apelar al rol de la acción de servir los propósitos del agente. Puede ordenar una acción sin apelar a los propósitos de nadie. Pero eso no impide la posibilidad de que el imperativo tenga apoyo teleológico. Estar comprometido con cumplir las promesas pase lo que pase puede servir a un propósito, aun cuando a veces sucede que mantener una promesa no sirve a propósito alguno. Cumplir horas de oficina regulares sirve a un propósito aun cuando predeciblemente algunas de esas horas serán gastadas en esperar en vano a que pasen los alumnos.

Una regla de reconocimiento teleológica, aplicada a imperativos, es análoga a una regla de reconocimiento en la ley; la necesitamos sólo cuando consideramos si un imperativo en particular es moral. Cuando reconocemos un imperativo como moral, entonces sabemos lo que debemos saber para ver que tenemos una razón moral para seguirlo. Habiendo establecido que el imperativo es moralmente imperativo,

²⁵ A lo sumo, dice Prichard, el elemento de verdad en la visión de que la corrección está atada a la bondad es que, salvo que reconozcamos que un acto hará surgir algo bueno, no reconoceríamos que debemos hacerlo. Pero esto, se apresura en agregar, no implica que la maldad del dolor sea la razón para no infligirlo (p. 5). Esto parece una concesión masiva, pero Prichard la menciona al pasar como si no fuera importante. En un pie de página, Prichard sostiene que si la maldad del dolor fundamentara la incorrección de infligirlo, entonces infligir dolor a uno mismo sería tan incorrecto como infligirlo a otros. Esto no se sigue. Suponga que dos reglas de conducta (No inflija dolor a otros; no se inflija dolor usted mismo) están fundadas en el mismo principio general (El dolor es malo). En contra de Prichard, el fundamento común no implica nada acerca de si las dos reglas de conducta son igualmente rigurosas.

la regla de reconocimiento no tiene un rol ulterior que jugar. Se retira, dejándonos imperativos que guían acciones que bien pueden presentarse a nosotros de forma deontológica. En cualquier caso, el imperativo que guía acciones, no la regla de reconocimiento, es lo que guía la acción.

Una prohibición deontológica “suave” es insensible a las consecuencias en casos normales pero hace excepciones en casos extraordinarios. Vimos cómo puede haber un fundamento teleológico para los imperativos que son normalmente insensibles a las consecuencias. En contraste, los imperativos absolutos (como yo los definí) son insensibles a las consecuencias aun cuando el universo está en juego. También es concebible, aunque sólo apenas, que pudiéramos tener fundamentos teleológicos para reconocer un imperativo absoluto como moral. Podría tener buenas consecuencias internalizar la regla “No mentiré – ni siquiera para salvar al universo,” siempre y cuando nunca necesitemos mentir para salvar al universo. Dudo que haya alguna regla de conducta absoluta que esté bien fundamentada teleológicamente, pero la idea no es incoherente. La idea de que la moralidad es teleológica al nivel de las reglas de reconocimiento no impide la posibilidad de que haya reglas de conducta sin ninguna excepción.

Hay, por supuesto, una controversia en la filosofía moral sobre si lo correcto es anterior a lo bueno. Algunos teóricos desechan la idea de que las reglas de reconocimiento de la moralidad son teleológicas; asumen que ella contradice su creencia de que lo correcto es anterior a lo bueno. Sin embargo, sería una equivocación desechar mi teoría sobre esa base. Mi teoría es enteramente compatible con la visión de que lo correcto es anterior a lo bueno, al nivel de las guías de acción. Deberíamos cumplir las promesas porque es correcto, y al nivel de las acciones que guían eso es todo lo que necesita ser dicho. Pero eso no nos dice qué hace que mantener las promesas sea correcto, o inclusive si (en casos de duda) mantener las promesas es correcto. Cuando se trata de reconocer qué es correcto, lo bueno es anterior a lo correcto, y así debe ser. Juzgamos los actos en términos de lo correcto pero cuando necesitamos explicar qué hace a un acto correcto, o si es correcto en un caso dudoso, podemos hacerlo sólo en términos de lo bueno. Concordantemente, con respecto a la controversia sobre la prioridad relativa de lo correcto y de lo bueno, la verdad es (1) lo correcto es anterior en el nivel de las guías de acción y (2) lo bueno es anterior en el nivel de las reglas de reconocimiento.²⁶

Las consideraciones teleológicas no necesitan entrar en las deliberaciones del agente moral sobre qué hacer. Si no podemos actuar sin romper una promesa, entonces en esas circunstancias ello puede ser todo lo que necesitamos conocer para saber que categóricamente no deberíamos actuar. A veces, sin

²⁶ Aunque la posición oficial de John Rawls es que en la justicia como equidad lo correcto es anterior al bien (1971, p.31), la regla de reconocimiento de su teoría es paradigmáticamente teleológica. Debemos reconocer un principio como justo preguntando si la gente, detrás de un velo de ignorancia, percibiría una estructura básica informada por el principio como ventajosa para ellos. “La evaluación de los principios debe proceder en términos de las consecuencias generales de su reconocimiento público y su aplicación universal” (1971, p.138). Este no es el tipo de declaración que uno espera encontrar en el corazón de una teoría en la que lo correcto supuestamente es anterior al bien. Quizás lo que Rawls realmente quiere decir es que lo correcto es anterior al bien en el nivel de las acciones que guían.

embargo, no sabemos qué requiere la moralidad de nosotros. Algunas promesas no deberían ser cumplidas, y no siempre sabemos cuál es cuál. Cuando no sabemos necesitamos recurrir a las reglas de reconocimiento, que identifican el sentido de ser obligado categóricamente a actuar (esto es, obligado sobre bases que no apelan a los intereses y deseos del agente) de una manera y no de otra.

Prichard piensa que si uno entiende que cumplir una promesa en particular es obligatorio, entonces uno reconoce una razón para cumplirla. En ese caso, señalar que cumplir las promesas tiene buenas consecuencias sería irrelevante. Prichard tiene razón en esto, y ahora podemos ver por qué. Cuando ya reconocemos que es obligatorio que cumplamos una promesa, señalar buenas razones para cumplirla es redundante. La redundancia de señalar buenas razones para cumplir una promesa, cuando ya vemos que cumplirla es obligatorio, es lo que hace irrelevantes a las buenas razones.²⁷ Pero, ¿qué si todavía no hemos reconocido que cumplir una promesa en particular es obligatorio? En ese caso, llegar a ver que romper la promesa tendría malas consecuencias no es redundante en absoluto. En ese caso, lo irrelevante es el punto de Prichard porque en ese caso no estamos preguntando por qué deberíamos hacer lo que es obligatorio. Más bien, estamos preguntando si cumplir las promesas es obligatorio en primer lugar.

Uno podría estar insatisfecho con la idea de cumplir una promesa simplemente “porque es correcto”. “Porque es correcto” puede parecer una razón para actuar extrañamente abrupta. Sin embargo, ciertamente no es peculiar a la moralidad. Por ejemplo, cuando el pasajero impaciente de una conductora le pregunta por qué está manejando a veinte millas por hora, no sería peculiar que ella respondiera diciendo “porque es la ley”. Su pasajero ahora sabe por qué ella está manejando a veinte millas por hora y podría preguntar luego cómo sabe que es la ley. Ella podría responder que leyó la señal del límite de velocidad. Con una disposición más filosófica aunque todavía un tanto impaciente, el pasajero podría entonces preguntar cuál es el telos del límite de velocidad de veinte millas por hora. ¿Qué lo justifica? La conductora podría no saber. Pero todavía conoce la ley. Más aún, si sabe que hay una escuela en el barrio, entonces puede agregar que la presencia de la escuela justifica la ley (y puede decir esto aunque no tenga idea si la presencia de la escuela es lo que llevó a las autoridades a imponer el límite de velocidad). Una conversación sobre la moralidad puede desenvolverse de la misma manera. Interrogada sobre por qué cumple las promesas, una persona podría decir “porque es correcto”. Podría ser interrogada sobre cómo sabe que mantener las promesas es correcto o podría ser interrogada sobre el telos de mantener las promesas, pero esas serán preguntas diferentes.²⁸

²⁷ Aun así, no deberíamos concederle a Prichard que señalar buenas razones para mantener las promesas es siempre irrelevante para alguien que cree que cumplir las promesas es obligatorio. Aun quien que cree que cumplir las promesas es obligatorio podría ser incapaz de articular buenas razones para cumplir las promesas y podría aprender algo de la discusión.

²⁸ Una cosa que hace al razonamiento moral diferente del razonamiento jurídico es que las preguntas sobre cómo reconocemos a la moralidad son difíciles de separar de las preguntas sobre si tenemos una razón para apoyarla. Las reglas de reconocimiento de la moralidad eligen la extensión de ‘moral’ tal como las reglas de reconocimiento del derecho eligen

En resumen, Prichard niega que lo bueno juega un rol en la determinación de lo correcto. Infiere esto de la premisa de que mantenemos las promesas porque hacerlo es correcto, no porque hacerlo es bueno. Acepto la premisa, pero la inferencia es inválida. Por supuesto que deberíamos cumplir las promesas porque es correcto, y en el nivel de las guías de acciones eso es todo lo que necesita ser dicho. Pero esto es diferente a preguntar por qué cumplir las promesas es correcto, o (en casos de duda) si cumplir las promesas es correcto. Para responder las preguntas anteriores necesitamos formular buenas razones para cumplir las promesas. Y señalar que cumplir las promesas es correcto es implicar que hay buenas razones antes que identificarlas. Explicar porqué debemos hacer lo que es correcto e identificar lo correcto en un primer momento son dos tareas diferentes.

VII. Conclusión.

Examinamos el argumento de H. A. Prichard de que la pregunta “¿porqué ser moral?” es fundamentalmente confundida. Resulta ser, sin embargo, que no hay confusión comprendida en hacer la pregunta desde el punto de vista prudencial. Resultó que hacer la pregunta desde el punto de vista prudencial no presupone reducción alguna de la moralidad a un sistema de imperativos hipotéticos. Por el contrario, podemos preguntar inteligiblemente si seguir imperativos categóricos es a nuestro favor. De una manera u otra la pregunta tiene una respuesta.

Una regla de reconocimiento no puede ser constituida de tal manera que sea igualmente probable que la guía de acción que elija nos haga hacer algo bueno o nos haga hacer algo malo. Las reglas de reconocimiento de la moralidad no pueden ser arbitrarias con respecto a la bondad. De lo contrario, identificar arbitrariamente un acto como correcto no nos dará una razón para hacerlo. Y la idea de que podríamos identificar un acto como moralmente imperativo sin llegar a tener en el proceso una razón para llevarlo a cabo es contraria a la suposición compartida por Prichard de que deberíamos hacer lo correcto porque es correcto. Una regla de reconocimiento para la acción correcta esencialmente elige, como correctas, acciones para las cuales hay buenas razones, que es precisamente lo que nos permite concluir, como Prichard quiere que concluyamos, que reconocer su corrección es reconocer una buena razón para hacerlas.

No hemos explorado ninguna teoría en particular sobre el contenido de las reglas de reconocimiento de la moralidad más allá de decir que reconocen una cosa como moral al reconocer una razón para respaldarla desde una perspectiva plural. La carga de este artículo ha sido mostrar por qué podemos desechar con seguridad la conclusión de H. A. Prichard que emprender la identificación de tales reglas es una equivocación. Además, podemos desechar su conclusión y aún conceder que sus premisas (como yo las entiendo) tienen mérito.

la extensión de ‘legal’. Las reglas de reconocimiento de la moralidad, no obstante, eligen X como moral dirigiéndolo a propiedades que, desde una perspectiva plural, nos dan una razón para apoyar X.