

www.elboomeran.com

MICHAEL SMITH

EL PROBLEMA MORAL

Traducción de
Rodrigo Sánchez Brigido
y Augusto Embrioni

Estudio preliminar de
Rodrigo Sánchez Brigido

Marcial Pons

MADRID | BARCELONA | BUENOS AIRES | SÃO PAULO

2015

ÍNDICE

Pág.

ESTUDIO PRELIMINAR

EL PROBLEMA MORAL: ANÁLISIS CONCEPTUAL Y RETORNO AL RACIONALISMO

1. EL PROBLEMA MORAL: TRES TESIS APARENTEMENTE INCOMPATIBLES.....	13
2. EL CONTEXTO DEL PROBLEMA: TRES CORRIENTES.....	15
2.1. El expresivismo: no-cognitivismo, antirrealismo e internalismo ...	16
2.2. Una segunda gran corriente: cognitivismo, realismo naturalista y externalismo.....	18
2.3. Una tercera corriente: cognitivismo, realismo no naturalista, e internalismo.....	20
2.4. De nuevo sobre el argumento de Smith.....	21
3. LA SOLUCIÓN AL PROBLEMA MORAL.....	22
4. ANÁLISIS CONCEPTUAL Y RETORNO AL RACIONALISMO.....	24
5. LA DISCUSIÓN POSTERIOR.....	25
6. LA EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO DE SMITH. EL CONSTITUTIVISMO. NUEVOS INTERROGANTES.....	27
BIBLIOGRAFÍA.....	28
RECONOCIMIENTOS.....	31
PREFACIO.....	33

CAPÍTULO I

¿CÚAL ES EL PROBLEMA MORAL?

1. ÉTICA NORMATIVA VS. METAÉTICA.....	37
2. LA METAÉTICA HOY	39
3. EL PROBLEMA MORAL	40
4. HACIA UNA SOLUCIÓN AL PROBLEMA MORAL	48
5. RESUMEN Y ANTICIPO	49

CAPÍTULO II

EL DESAFÍO EXPRESIVISTA

1. DESCRIPTIVISMO VS. EXPRESIVISMO.....	51
2. EL DILEMA APARENTE DE LOS DESCRIPTIVISTAS	52
3. LA OBJECCIÓN DE AYER AL NO NATURALISMO	55
4. EL NO NATURALISMO Y LA EPISTEMOLOGÍA.....	56
5. LA OBJECCIÓN DE AYER AL NATURALISMO	60
6. EL ARGUMENTO DE LA PREGUNTA ABIERTA Y EL NATURALISMO METAFÍSICO	62
7. EL ARGUMENTO DE LA PREGUNTA ABIERTA Y EL NATURALISMO DEFINICIONAL.....	69
8. ¿CUÁLES SON LAS TRIVIALIDADES QUE RODEAN A NUESTROS CONCEPTOS MORALES?	72
9. NATURALISMO DEFINICIONAL SUBJETIVO VS. NO SUBJETIVO.....	74
10. EL NATURALISMO DEFINICIONAL COMO LA BÚSQUDA DE ANÁLISIS EN RED DE NUESTROS CONCEPTOS MORALES.....	76
11. CÓMO LOS ANÁLISIS EN RED PUEDEN SER DEFECTUOSOS: EL PROBLEMA DE LA PERMUTACIÓN	79
12. ¿PODEMOS PROVEER UN ANÁLISIS EN RED DE LOS TÉRMINOS MORALES?.....	85
13. ¿PODEMOS EVITAR EL DILEMA DE AYER?.....	87
14. RESUMEN Y ANTICIPO.....	88

CAPÍTULO III

EL DESAFÍO EXTERNALISTA

1. INTERNALISMO FRENTE A EXTERNALISMO	91
2. EL RACIONALISMO COMO UNA AFIRMACIÓN CONCEPTUAL FRENTE AL RACIONALISMO COMO UNA AFIRMACIÓN SUSTANTIVA.....	94

	<u>Pág.</u>
3. EL DESAFÍO DEL «AMORAL» DE BRINK.....	96
4. LA RÉPLICA A LA AFIRMACIÓN DE BRINK DE QUE EL AMORAL REALMENTE FORMULA JUICIOS MORALES.....	99
5. UN ARGUMENTO PARA EL REQUERIMIENTO DE CARÁCTER PRÁCTICO.....	101
6. EL DESAFÍO DE LA «ETIQUETA» DE FOOT.....	106
7. RÉPLICA A LA AFIRMACIÓN DE FOOT DE QUE LA MORALIDAD Y LA ETIQUETA SON ANÁLOGAS.....	109
8. RÉPLICA A LA OBJECCIÓN DE FOOT A LA AFIRMACIÓN CONCEPTUAL RACIONALISTA.....	112
9. UN ARGUMENTO EN FAVOR DE LA AFIRMACIÓN CONCEPTUAL RACIONALISTA.....	113
10. RESUMEN Y ANTICIPO.....	119

CAPÍTULO IV

LA TEORÍA HUMEANA DE LA MOTIVACIÓN

1. DOS PRINCIPIOS.....	121
2. RAZONES MOTIVACIONALES VS. RAZONES NORMATIVAS.....	123
3. UNA OBJECCIÓN PRELIMINAR DE NAGEL.....	127
4. ¿POR QUÉ DEBERÍAMOS CREER EN LA TEORÍA HUMEANA? ...	130
5. DESEOS Y FENOMENOLOGÍA.....	133
6. DESEOS, DIRECCIONES DE AJUSTE Y DISPOSICIONES.....	139
7. DESEOS, DIRECCIONES DE AJUSTE, OBJETIVOS Y RAZONES MOTIVACIONALES.....	144
8. RESUMEN DEL ARGUMENTO HASTA AQUÍ Y ANTICIPO.....	153

CAPÍTULO V

**UNA TEORÍA ANTIHUMEANA
DE LAS RAZONES NORMATIVAS**

1. DE LAS RAZONES MOTIVACIONALES A LAS RAZONES NORMATIVAS.....	157
2. LO INTENCIONAL Y LO DELIBERATIVO.....	158
3. ALGUNAS DIFERENCIAS ENTRE VALORAR Y DESEAR.....	159
4. EL PROBLEMA.....	162
5. DAVIDSON SOBRE VALORAR COMO DESEAR.....	164
6. GAUTHIER SOBRE VALORAR COMO UN MODO DE DESEAR..	167
7. LEWIS SOBRE VALORAR COMO DESEAR DESEAR.....	168
8. VALORAR COMO CREER.....	172

	<u>Pág.</u>
9. EL ANÁLISIS DE LAS RAZONES NORMATIVAS	176
10. EL PROBLEMA RESUELTO	199
11. RESUMEN Y ADELANTO.....	203

CAPÍTULO VI

CÓMO RESOLVER EL PROBLEMA MORAL

1. UN ANÁLISIS DE LA CORRECCIÓN EN TÉRMINOS DE HECHOS SOBRE NUESTRAS RAZONES NORMATIVAS	205
2. LA SOLUCIÓN AL PROBLEMA MORAL	207
3. ¿HAY HECHOS MORALES?	209
4. CÓMO EL ANÁLISIS DE LA CORRECCIÓN NOS PERMITE REPLI- CAR A LAS OBJECIONES ESTÁNDAR AL RACIONALISMO.....	212
4.1. La objeción de Hume	212
4.2. La objeción de Foot y Harman.....	216
4.3. Las objeciones de Gauthier.....	218
4.4. Las objeciones de Mackie	221
5. CONCLUSIÓN.....	223
BIBLIOGRAFÍA.....	225
ÍNDICE ANALÍTICO.....	231

ESTUDIO PRELIMINAR

**EL PROBLEMA MORAL: ANÁLISIS
CONCEPTUAL Y RETORNO
AL RACIONALISMO**

Rodrigo SÁNCHEZ BRIGIDO

1. EL PROBLEMA MORAL: TRES TESIS APARENTEMENTE
INCOMPATIBLES

Un aspecto importante de nuestra vida cotidiana consiste en juzgar nuestras propias acciones, y las de los demás, desde un punto de vista moral. Ciertas acciones son reprobables, incorrectas, equivocadas. Imagine alguna acción que usted no dudaría en considerar gravemente incorrecta. Por ejemplo, torturar a una persona inocente por placer. Si uno examina juicios de ese tipo, podrá advertir que, al menos a primera vista, tienen varios rasgos. Por un lado, estaríamos dispuestos a afirmar que nuestro juicio expresa nuestra creencia de que la acción es incorrecta, y que es incorrecta en virtud de algún rasgo de la acción que la hace incorrecta (v. g. la tortura es degradante, cruel, es la peor forma de no considerar al otro como un igual, entre otras justificaciones). Por otro lado, parece plausible pensar también que, si realmente pensamos que la acción es incorrecta, ello se manifestaría de algún modo en la manera en que actuamos. Así, ante una ocasión de llevar a cabo la acción incorrecta, deberíamos como mínimo tener el deseo o inclinación de abstenernos de llevarla a cabo (a menos que estemos afectados por algún defecto en nuestra racionalidad). En otras palabras, si juzgamos sinceramente que torturar está mal, estaríamos motivados a abstenernos de torturar¹. De manera que parece claro, al menos a primera vista, que nuestros juicios morales tienen esos dos rasgos, a

[Véase nota 1 en p. siguiente]

los que podemos llamar, respectivamente, la «objetividad» de nuestros juicios morales y el «carácter práctico» de nuestros juicios morales.

A pesar de que la objetividad y el carácter práctico parecen características necesarias de nuestros juicios morales, la relación entre ambas no está exenta de dificultades. Ello puede advertirse si se examina una cuestión que, al menos inicialmente, parece no tener relación con el asunto moral. Esa cuestión es la relación entre creencia, deseo y acción. Es plausible, en efecto, suponer que hay una distinción radical entre dos modos muy generales de concebir lo que nos rodea. Podemos *creer* que el mundo tiene ciertos rasgos (por ejemplo, creemos que en el mundo aún hay gente que desprecia a sus congéneres y no los trata como iguales), o podemos *desear* que el mundo tenga ciertos rasgos (por ejemplo, podemos desear que no haya desigualdad). Ambos modos de relacionarnos con el mundo —el deseo y la creencia— pueden distinguirse claramente. Mientras que nuestra creencia es verdadera, nuestro deseo no puede calificarse como verdadero ni falso. Puede, en todo caso, ser un deseo que a la postre sea satisfecho. Pero el deseo no apunta a representar cómo es el mundo, sino a cómo nos gustaría que fuese. De manera que deseo y creencia son estados mentales muy diferentes. Una vez que advertimos la diferencia entre ambos estados mentales podemos advertir también que, según una opinión extendida, lo que nos lleva a actuar (por ejemplo, a eliminar las condiciones que hacen posible la desigualdad) es nuestro deseo. Estamos motivados a hacer algo sólo si lo deseamos. Nuestras creencias juegan un rol también al actuar, ciertamente, pero muy distinto: nuestro deseo nos motivará y llevará a actuar, y nuestra creencia acerca de qué medios disponemos para satisfacer ese deseo —si es verdadera— nos ayudará a satisfacerlo.

Pues bien, esa opinión extendida sobre nuestra psicología (es decir, sobre la vinculación entre deseo, creencia y acción) muestra por qué hay una relación problemática entre la objetividad de nuestros juicios morales y su carácter práctico: nuestro juicio acerca de que una acción es incorrecta expresa nuestra creencia de que la acción es incorrecta y esa creencia es verdadera en virtud de algún rasgo objetivo de la acción (en eso consiste la objetividad de nuestro juicio); si juzgamos que la acción es incorrecta, entonces tendremos un deseo de abstenernos de realizar dicha acción a menos que seamos irracionales en algún sentido (el carácter práctico de nuestro juicio); pero si nuestro juicio expresa nuestra creencia, esa creencia no podría nunca motivarnos, pues sólo nos pueden motivar nuestros deseos (eso es lo que afirma la opinión psicológica mencionada).

¹ He tomado un ejemplo de una acción incorrecta y de la conducta correspondiente (la omisión o abstención de llevarla a cabo), y a lo largo del texto usaré el mismo ejemplo. Pero es claro que los ejemplos pueden reemplazarse por acciones correctas (*e. g.* respetar a los demás) y a las conductas correspondientes (la acción ser respetuoso).

La tensión entre esas tres tesis (la objetividad de nuestros juicios morales, su carácter práctico y la opinión extendida sobre nuestra psicología) es lo que Michael SMITH llama «el problema moral». Y el libro propone un argumento destinado a solucionar ese problema. Se trata de un objetivo ambicioso, por cierto. Pues las tesis representan de forma condensada la concepción de distintas escuelas de pensamiento y las concepciones son normalmente consideradas antagónicas. De manera que si SMITH logra solucionar el problema, habrá abierto una perspectiva completamente novedosa sobre cómo entender la moral y la acción humana.

2. EL CONTEXTO DEL PROBLEMA: TRES CORRIENTES

Para mostrar hasta qué punto el objetivo del libro es ambicioso conviene considerar el origen del problema. Aunque se trata de asuntos discutidos de diferentes maneras por distintos filósofos a lo largo del tiempo, las tres tesis que integran el problema moral y que SMITH examina han sido elaboradas, principalmente, en el siglo xx por la filosofía moral anglosajona. SMITH está examinando, en efecto, las versiones de las tesis elaboradas a partir de una discusión que puede rastrearse hasta MOORE y su *Principia Ethica*².

MOORE creía que la bondad moral no es una propiedad que pueda definirse en términos de otras propiedades naturales, como la propiedad de producir placer, o de generar la mayor felicidad en el mayor número. Parte de la defensa de esa idea se basó en un argumento al que llamó «el argumento de la pregunta abierta»: si uno intenta definir lo bueno a partir de alguna propiedad natural (v. g. que la acción *x* es buena se identifica con que produce felicidad), aun tiene sentido —según MOORE— preguntarse si esa propiedad (lograr la felicidad) es buena. Eso mostraría el carácter irreductible de la bondad moral, el hecho de que no pueda definirse en términos de otra propiedad. A su modo de ver, entonces, la bondad es una propiedad simple, o *sui generis* (MOORE, 1903: 62-69, 76-77, 196-198). Y por tanto —creía MOORE— es cognoscible a través de una facultad mental especial: la intuición (MOORE, 1903: 36, 112, 196).

La concepción de MOORE es lo que suele denominarse una postura «metaética». No está intentando establecer qué cursos de acción son correctos o deben promoverse, y por tanto no se está intentando responder a preguntas como «¿es moralmente aceptable el aborto?», «¿debe el Estado permitir la eutanasia?», o cuestiones por el estilo. Se trata, más bien, de una investigación *acerca* de las respuestas a esas preguntas. Así, la metaética se ocupa

² MOORE (1903).

primordialmente de cuestiones semánticas (*e. g.* ¿qué significa el «debe» en «el Estado debe permitir la eutanasia»? ¿se trata de un juicio apto para ser verdadero o falso?), epistémicas (¿cómo sabemos que el Estado debe permitir la eutanasia?), a hacer explícitos los compromisos ontológicos latentes en las respuestas (*e. g.* si la eutanasia es aceptable porque hay algo sobre la eutanasia que la hace moralmente permisible, ¿qué clase de hecho es ése? ¿es un hecho como el hecho de que los metales se dilatan?), y a intentar explicar la conexión psicológica entre juicio moral y motivación (creer que la eutanasia es incorrecta, ¿tiene alguna relación con nuestra motivación para permitirla si se dan las condiciones adecuadas?).

La idea de MOORE es, esquemáticamente, que el significado de «bueno» no puede ser establecido en términos de otras expresiones y que los enunciados que contienen ese predicado expresan juicios aptos para la verdad o falsedad (ésta sería su tesis semántica), que conocemos si una acción es buena *vía* la intuición (su tesis epistémica), y que la bondad designa una propiedad no natural *sui generis* (su tesis ontológica). No es claro cómo veía la conexión entre creencia moral y motivación (es decir, no es claro cómo veía la cuestión psicológica). Quizás su respuesta habría sido la de otros contemporáneos suyos, para quienes ver la propiedad natural relevante simplemente es ver que uno está obligado y que no hay brecha con la acción si uno es racional (cfr. PRICHARD, 1912: 21-37).

2.1. El expresivismo: no-cognitivismo, antirrealismo e internalismo

A principios del siglo XX el avance de la ciencia hizo plausible pensar que toda metodología destinada a lograr conocimiento en algún ámbito debía respetar los cánones del conocimiento científico. El positivismo lógico surgió al amparo de esa idea y otras asociadas, como aquella según la cual el significado de una expresión sintética es su método de verificación. Si una expresión de ese tipo no es empíricamente verificable entonces carece de sentido.

Una consecuencia de esa concepción fue que teorías como las de MOORE fueron consideradas inadecuadas. Alfred AYER fue quien expuso más agudamente esta manera de ver (AYER, 1952: cap. 6)³. Pues los juicios morales son, presumiblemente, sintéticos también. Si predicados como «bueno» no aluden a ninguna propiedad natural, entonces no aluden a ninguna propiedad empírica y, por tanto, el predicado no forma parte de una proposición empíricamente verificable. Y, en sentido estricto, ni siquiera es un predica-

³ Una visión similar de la ética fue defendida por STEVENSON, 1944.

do. Eso no implica, para AYER, que los juicios morales carezcan por completo de significado. Sólo son términos que carecen de significado *descriptivo*. Son expresiones significativas en el sentido de que cumplen una función (no descriptiva): expresan los sentimientos de aprobación o rechazo por parte del hablante, y lo hacen para despertar sentimientos semejantes en otros y, así, motivarlos a actuar. Y por esa razón la teoría de AYER es denominada «expresivismo».

El expresivismo de AYER es normalmente considerado una versión específica de una corriente más general, a la que suele llamarse «no-cognitivismo». La idea básica del no-cognitivismo es que nuestros juicios morales en realidad no son enunciados que pretenden ser verdaderos o falsos en ningún sentido sustantivo. Carecen de condiciones de verdad. Lo que hacemos cuando decimos cosas como «torturar está mal» no es, entonces, expresar estados mentales como nuestra creencia de que torturar está mal. AYER creía que expresamos nuestro rechazo, desaprobación o disgusto frente a la tortura. Tiempo después se elaboraron versiones diferentes, según las cuales expresamos en rigor otras actitudes. Algunos sostuvieron que formulamos un imperativo ordenando la abstención, con pretensiones de universalidad. Otros que aceptamos normas ordenando la abstención⁴. Pero en todas las variantes del no-cognitivismo lo que hacemos cuando decimos cosas como «torturar está mal» no es expresar estados mentales como nuestra creencia de que torturar está mal sino, más bien, estados mentales como el deseo de que no se torture o actitudes no cognitivas muy similares en esto al deseo. Ésa es su tesis semántica.

Por otro lado, el no-cognitivismo también está asociado a una respuesta a la pregunta motivacional. Pues el hecho de que los enunciados morales expresen nuestro deseo (o actitudes similares) explica por qué estamos dispuestos a actuar. Justamente porque el enunciado «torturar está mal» expresa nuestro deseo (o estados similares) de abstenernos de torturar es que estamos dispuestos a abstenernos de torturar⁵. La idea de que nuestro juicio moral está conectado de algún modo con nuestra motivación a actuar es una tesis a la que suele denominarse «internalismo»⁶. El no-cognitivismo intenta ofrecer una explicación de esa idea.

⁴ Estoy aludiendo, respectivamente, al prescriptivismo universal de R. M. HARE (1952) y al expresivismo normativo de A. GIBBARD (1990), descritos más abajo en el texto.

⁵ Para algunas versiones del no-cognitivismo esto no está tan claro. Así, para el prescriptivismo universal de HARE la actitud de aceptar un imperativo dirigido a uno mismo solo explicaría la conexión con la motivación en la medida en que suponga que involucra la intención de hacer lo que prescribe (HARE, 1952: 20).

⁶ Hay muchas versiones del internalismo. La caracterización que propongo en el texto representa sólo una de ellas (el internalismo motivacional normativo). Para una clasificación de los distintos tipos de internalismo, véase DARWALL, 1996: 305-312.

Por último, el no-cognitivismo suele estar asociado también a un enfoque ontológico, al que normalmente se le llama «antirrealismo». Nuestros juicios morales no son enunciados susceptibles de verdad o falsedad, y es plausible que así sea: no hay nada como «hechos morales» que puedan hacer que nuestros juicios sean verdaderos o falsos.

Nótese la relación entre este modo de ver la moral y la acción humana y las tesis que integran el problema moral. Esta corriente sostiene que, si juzgamos que algo está mal, no estamos afirmando nada que pretenda ser verdadero o falso. Y esa tesis suele estar acompañada de la idea de que no hay hechos morales. En otras palabras, esta corriente niega la objetividad de los juicios morales (primera tesis del problema moral). Pero admite el carácter práctico del juicio moral. Pues afirma que juzgar que algo es malo implica, si somos sinceros, que estamos dispuestos a abstenernos, y eso es justamente lo que sostiene la tesis del carácter práctico (segunda tesis del problema moral). Por último, al sostener eso esta corriente presupone que la motivación a actuar o abstenerse de actuar depende del deseo correspondiente, y eso es justamente lo que sostiene la opinión extendida sobre nuestra psicología (la tercera tesis del problema moral).

En otras palabras, toda una corriente de pensamiento en la metaética contemporánea puede entenderse en términos de su afirmación o rechazo de las tesis que integran el problema moral: el rechazo de la objetividad, de un costado y, del otro, la aceptación del carácter práctico y la opinión extendida sobre psicología humana.

2.2. Una segunda gran corriente: cognitivismo, realismo naturalista y externalismo

El expresivismo fue popular hasta mediados del siglo xx. Dos factores confluieron para que pasara a un segundo plano. Por un lado, varios estudios pusieron en duda su teoría del significado y sus presupuestos, sea mediante el ataque a la distinción hecho/valor, o destacando las dificultades para dar cuenta de algunos rasgos del lenguaje moral que parecen tener un contenido claramente cognitivo. Por otro lado, reapareció el interés por preguntas de ética normativa y sustantiva, y muchas investigaciones de importancia central en ese dominio se produjeron a partir de la obra de J. RAWLS.

RAWLS había propuesto el equilibrio reflexivo (RAWLS, 1999) como método para responder a preguntas sustantivas, como la identificación de principios de justicia, y ese método no sólo apelaba a nuestras intuiciones reflexivas sobre el *status* moral de ciertas acciones, sino a conclusiones ob-

tenidas en otros dominios, algunos de ellos empíricos, otros filosóficos⁷. De manera que preguntas sobre el estatus de ese método, de las intuiciones, y de la relevancia de una visión del mundo cientificista para establecer el contenido de la ética volvieron a aparecer. En otras palabras, resurgió el interés por preguntas *acerca* de la ética y, así, el interés por la metaética⁸.

La escena se volvió entonces diversa. Hubo versiones más sofisticadas del no-cognitismo, según las cuales nuestros juicios de que algo está mal son expresivos, no de una actitud de rechazo o aprobación (como sostenía AYER), sino de actitudes no cognitivas similares pero más compatibles con el aspecto pretendidamente objetivo, al menos en la superficie, de los juicios morales: nuestra aceptación de normas según las cuales está mal torturar, o una suerte de imperativo ordenando la abstención⁹.

También se elaboraron tesis que rechazaron ese modo de ver las cosas. Pues respuestas afirmativas en favor de que ciertos cursos de acción son efectivamente correctos o incorrectos parecen comprometidas con tesis semánticas de las que el no-cognitismo no parece dar cuenta. Esas afirmaciones tienen la forma aparente de un lenguaje descriptivo, que atribuye a ciertos eventos o acciones ciertas propiedades. Y eso sugiere que la postura opuesta al no-cognitismo está bien encaminada. Sugiere que el cognitivismo, es decir, la idea de que nuestros juicios morales expresan nuestras creencias, y que los enunciados como «torturar está mal» son aptos para la verdad o falsedad, es correcto.

Este nuevo entusiasmo por la cuestión semántica trajo consigo un renovado interés por discutir nuevamente aspectos ontológicos. Hubo un revivir de la idea según la cual hay hechos morales, la tesis que el propio MOORE había defendido, y por tanto un renacimiento del realismo. Por supuesto, hubo variaciones respecto de MOORE. Pues ahora aparecieron algunos intentos por mostrar que los hechos que hacen verdaderos los juicios morales no son *sui generis*, como pretendía MOORE, sino hechos como cualesquiera otros, «naturales», por así decir, hechos que pueden ser descritos por las ciencias naturales en su actual estado de desarrollo. Y esta conjunción entre cognitivismo y una versión del realismo generó también un nuevo entusiasmo por el problema de la motivación. Si los hechos morales son hechos en algún sentido naturales, es difícil explicar la conexión entre creencia y motivación. Pues

⁷ La idea de que debe apelarse a conclusiones en otros dominios fue elaborada por Norman DANIELS bajo el rótulo «equilibrio reflexivo amplio» (DANIELS, 1996: 21-46).

⁸ En esta breve descripción de cómo se desarrolló la metaética después del emotivismo he seguido, de modo muy resumido, a DARWALL, 1992: 121-124.

⁹ Cada una de esas versiones representa distintas variantes del no-cognitismo. Respectivamente, el emotivismo de AYER y STEVENSON, el expresivismo normativo de GIBBARD, y el prescriptivismo universal de HARE.

la creencia de que hay un cierto hecho natural (*e. g.* el hecho de que tengo una hoja de papel delante de mí) no me motiva en absoluto. Y la conexión es tan difícil de explicar que muchos teóricos optaron por defender la idea de que, en realidad, no hay tal conexión. Esa es la postura que se conoce como «externalismo» (BRINK, 1989: 49).

En suma, bien entrado el siglo xx surgió un nuevo interés por la metaética. Y un producto de ese interés fue el desarrollo de toda una nueva corriente opuesta a la que había predominado durante la primera parte del siglo. Se trata de la conjunción entre cognitivismo, una versión del realismo (según la cual los hechos morales son hechos naturales) y externalismo¹⁰.

Nótese, una vez más, que toda esta nueva corriente en la metaética contemporánea puede entenderse en términos de las tesis que integran el problema moral: la afirmación de la objetividad y la opinión extendida sobre la psicología humana, pero el rechazo de la tesis del carácter práctico.

2.3. Una tercera corriente: cognitivismo, realismo no naturalista, e internalismo

Algunas teorías impulsadas por este nuevo interés por la metaética consideraron firmemente establecidas las tesis cognitivistas, pero intentaron recuperar la idea de que tiene que existir alguna conexión entre nuestros juicios morales y nuestra motivación. Después de todo, somos agentes que deliberan acerca de qué hacer. Y cuando deliberamos acerca de qué debemos hacer parece claro que esa deliberación debería llevarnos, si somos racionales, a actuar. La idea misma de un agente deliberativo parecería estar en juego si se sostiene que no hay una conexión entre creencia moral y motivación.

Un modo de defender la conexión consiste en intentar mostrar que las creencias, contrariamente a lo que sugiere la opinión extendida sobre la psicología humana, también tienen un rol motivador. En otras palabras, de acuerdo con este modo de ver las cosas, no solo los deseos motivan. Las creencias (o algunos estados mentales que no pueden clasificarse ni como cognitivos ni como no cognitivos) nos motivan.

Así, NAGEL distingue entre deseos inmotivados (*e. g.* la sed) y los que son resultado de la deliberación. En estos últimos, son las consideraciones sobre las que deliberamos las que nos motivan. El deseo solo es, para NA-

¹⁰ El libro de BRINK es quizás el mejor exponente de un argumento sostenido en favor de esta corriente.

GEL, consecuencial. Sólo aparece como una consecuencia de nuestra visión de la situación (NAGEL, 1970: 29-30). El punto es recogido por McDOWELL al considerar cómo actúa una persona virtuosa. Considérese por ejemplo a alguien caritativo. Un modo natural de describirlo es en términos de alguien cuya visión de la situación (*e. g.* ve a alguien necesitado de ayuda) lo motiva a ayudar. Aquí también el deseo es solo consecuencial. Ser virtuoso es ver el mundo de cierto modo y ver la circunstancia relevante (*e. g.* la necesidad de otros) como una razón para actuar (McDOWELL, 1979). Esto mostraría que debe rechazarse la distinción radical entre deseo y creencia.

Aunque McDOWELL presenta su teoría como una versión del realismo naturalista (McDOWELL, 1995), hay algunas dudas acerca de si esa caracterización es correcta. Pues aquello que la persona virtuosa «ve» no es, en sentido estricto, un hecho natural *simpliciter*. De allí que algunos autores consideran su teoría como comprometida con el no-naturalismo (MILLER, 1993: cap. 3).

Adviértase que esta nueva corriente de pensamiento en la metaética contemporánea resulta de una conjunción entre cognitivismo, realismo no naturalista e internalismo, y que —una vez más— puede entenderse también en términos de las tesis que integran el problema moral: la afirmación de la objetividad y del carácter práctico, pero el rechazo de la posición extendida sobre la psicología humana.

2.4. De nuevo sobre el argumento de Smith

Hay, en suma, tres grandes corrientes contemporáneas en metaética: una primera gran corriente, muy popular a principios del siglo xx en la forma del expresivismo, pero que fue reelaborada después, que resulta de una combinación entre no-cognitivismo, antirrealismo e internalismo; una segunda corriente, que surgió gracias a un renovado interés en la metaética cuando ya estaba bien entrado el siglo xx, que resulta de una combinación entre cognitivismo, una versión del realismo (el naturalismo) y externalismo; y una tercera corriente, surgida en aproximadamente el mismo período, que resulta de una combinación entre cognitivismo, realismo no naturalista e internalismo.

Las tres corrientes son antagónicas. Y nótese que el antagonismo puede ser reconstruido en términos del problema moral. Pues cada una de las tres corrientes niega alguna de las tesis que integran el problema moral y defiende las dos restantes. La primera corriente niega la objetividad, la segunda corriente niega el carácter práctico, y la tercera niega la opinión extendida sobre la psicología humana.

Eso muestra hasta qué punto el argumento de SMITH es ambicioso: el problema moral resume gran parte de la discusión en metaética contemporánea y la teoría de SMITH pretende resolver ese problema intentando mostrar que las tres tesis son correctas y conciliables, contrariamente a lo que las tres corrientes mencionadas sostienen. En otras palabras, si SMITH tiene razón, hay una cuarta teoría disponible que toda una discusión en el siglo XX pasó por alto.

3. LA SOLUCIÓN AL PROBLEMA MORAL

El libro intenta mostrar que las tres tesis del problema moral son compatibles mediante una estrategia argumentativa estructuralmente simple pero efectiva: defiende cada una de las tesis frente a las críticas a que fue sometida, y eso hace que, a medida que el argumento se desarrolla, el problema parezca cada vez más difícil de resolver hasta llegar a los capítulos finales, en los que SMITH intenta disolver la tensión y mostrar que las tres tesis son en realidad compatibles, dando lugar así a una teoría novedosa.

El punto crucial para mostrar la pretendida compatibilidad consiste en introducir una distinción. Se trata de la distinción entre razones motivacionales y razones normativas.

Una razón normativa es, según SMITH, una consideración, o un hecho, que justifica racionalmente cierto curso de conducta. Que la tortura es degradante, por ejemplo, es una razón normativa que justifica abstenerse de torturar. Una razón motivacional, por su parte, es un hecho psicológico que explica por qué alguien adopta cierto curso de conducta. Que un perverso con el deseo de obtener placer crea que torturando lo satisfará explica (pero no justifica) que torture.

Las razones normativas, según SMITH, tienen dos rasgos. Por un lado, son objetivas, en el sentido de que mediante un procedimiento racional podemos identificar qué rasgo de una acción la hace correcta o incorrecta. Por otro lado, las razones normativas son prácticas, en el sentido de que, si alguien cree que tiene una razón normativa entonces, si es racional, debe adquirir el deseo de actuar de modo correspondiente.

El argumento de SMITH para respaldar el carácter práctico de las razones normativas se basa en que una razón normativa puede entenderse en términos de lo que un agente perfectamente racional desearía que hiciéramos. Ése es el análisis de SMITH de la idea de razón normativa. Un agente perfectamente racional es, según SMITH, un agente con todas las creencias relevantes verdaderas, ninguna creencia falsa y que razona correctamente. Y ese agente opera como un consejero ideal. Está en condiciones óptimas de decirnos a

nosotros, agentes no ideales, qué hacer. Sostener que cierto curso de conducta (p) es correcto, o que hay una razón normativa para hacer p , equivale a afirmar entonces, según SMITH, que un ser perfectamente racional desearía que hiciéramos p , que p es lo que nos aconsejaría (a nosotros, agentes imperfectos) un ser ideal. Pues bien, el carácter práctico de las razones normativas puede representarse como un principio, al que Smith llama C2.

«C2: Si un agente cree que tiene una razón normativa para hacer p , entonces debería racionalmente desear hacer p ».

Según el autor, su análisis de las razones normativas explica C2, y por tanto el carácter práctico de esas razones. Un agente tiene una razón normativa para hacer p si un ser perfectamente racional le aconsejaría hacer p . Si un agente *cree* que tiene una razón normativa para hacer p , entonces cree que su consejero ideal le aconsejaría hacer p . Por tanto, si esa persona es racional, entonces debería desear hacer p . Y eso es justamente lo que dice C2¹¹.

Allí radica entonces la solución al problema moral: las razones morales son una especie de razones normativas, y las razones normativas son objetivas y prácticas. Eso probaría las dos primeras tesis del problema moral (la objetividad y el carácter práctico). Y la tercera tesis (la opinión extendida sobre la psicología humana) sería verdadera también. Pues el hecho de que las creencias en razones normativas deban dar lugar a deseos en un ser racional no significa, de acuerdo con SMITH, que creencias y deseos no sean existencias distintas: creencias y deseos siguen siendo estados mentales diferentes, sólo que la racionalidad exige que, dadas ciertas creencias (v. g. la creencia en la razón normativa según la cual no debe torturarse), deba generarse el deseo correspondiente (el deseo de abstenerse de torturar).

Ésa es la estructura del argumento para la solución al problema. Y el resultado es una nueva teoría: una combinación de cognitivismo, internalismo y realismo en una versión naturalista. Pues la idea de que las razones normativas son prácticas representa un compromiso con el internalismo. Y la pretendida objetividad de dichas razones da cuenta del carácter cognitivo de nuestros juicios, sólo que —según SMITH— ello supone que nuestros juicios están comprometidos con alguna forma de realismo naturalista: dado el modo en que juzgamos moralmente, los rasgos que hacen correcta una acción son los rasgos que identificaría un ser completamente racional y, según el autor, cuáles son las características de un ser de ese tipo es algo que puede ser descrito por las ciencias naturales en su actual estado de desarrollo¹².

¹¹ Véase el cap. 5 del presente volumen. Véase, además, SMITH, 1997: 87 y s.

¹² Véase el presente volumen, cap. 6.

4. ANÁLISIS CONCEPTUAL Y RETORNO AL RACIONALISMO

El éxito del argumento de SMITH depende de muchas consideraciones, y éste no es el lugar apropiado para examinarlas. Pero sí merece la pena hacer notar los puntos centrales que dan a la teoría de SMITH su carácter singular.

El primer punto es sustantivo. La suerte del argumento depende en parte de la idea según la cual nuestros juicios sobre lo correcto e incorrecto son juicios acerca de nuestras razones normativas. La moral, en otras palabras, se reduce a la existencia de cierto tipo de razones. Creer que la tortura es incorrecta es creer que un ser perfectamente racional desearía que, en nuestras circunstancias, nos abstuviéramos de torturar. De manera que la teoría de SMITH no es en el fondo sino una versión contemporánea del racionalismo: se trata de un intento por reducir la moral a la racionalidad. Y se trata de un tipo de racionalidad que justificaría C2.

El segundo punto es metodológico. Pues SMITH intenta mostrar que la moral es para nosotros un aspecto de la racionalidad que justifica C2 mediante un análisis de nuestros conceptos morales. De acuerdo con nuestro aparato conceptual estamos comprometidos con la idea de que juicios del tipo «es incorrecto torturar» son equivalentes, dicho simplificado, a «un ser completamente racional desearía que no torturemos». SMITH arriba a ese resultado *vía* una manera específica de concebir los conceptos y el análisis conceptual. Al adquirir un concepto adquirimos, según el autor, un conjunto entero de disposiciones inferenciales y reflexivas. Todas esas disposiciones integran, en el caso de alguien que entiende el concepto, un conjunto de trivialidades alrededor de ese concepto, de rasgos *a priori* del concepto que no podríamos negar. Así, por ejemplo, en el caso del concepto de «lo correcto», estaríamos dispuestos a afirmar —según SMITH— cosas como éstas: «si alguien juzga correcto no torturar, entonces estará dispuesto a abstenerse de torturar como mínimo»; «si alguien es débil de voluntad, eso puede explicar por qué alguien no está dispuesto a actuar de acuerdo con su creencia moral»; «si dos personas desacuerdan sinceramente acerca de si algo es correcto, entonces sólo uno de los dos tiene razón»; «si algo es correcto es algo que puede establecerse mediante un argumento racional». Una vez que identificamos estas trivialidades, un análisis del concepto será un intento por entender ese concepto en términos de otro concepto, y este último debe ser tal que articule todas esas trivialidades. De modo que conocer el concepto analizado es conocer todas las trivialidades que está dispuesto a afirmar alguien que tiene maestría del concepto. El análisis del concepto de lo correcto que propone SMITH (como se vio, ese análisis dice que lo correcto es lo que un agente completamente racional desearía que hiciéramos)

es justamente de ese tipo: entender lo correcto en términos de lo que desearía un ser completamente racional da cuenta de manera articulada — según SMITH— de todas las trivialidades asociadas a la idea de lo correcto¹³.

5. LA DISCUSIÓN POSTERIOR

Cuando el libro fue publicado generó una reacción inmediata y varias publicaciones. Muchos aspectos del argumento de SMITH fueron sometidos a discusión, pero es claro que el debate principal giró alrededor de los dos puntos centrales mencionados en la sección anterior: el racionalismo y su supuesto compromiso con C2, y el análisis conceptual propuestos por SMITH.

Así, varios autores cuestionaron el estatus del análisis conceptual o la manera en que SMITH entiende esa empresa. Por un lado, se reprochó a SMITH ser poco explícito sobre qué significaría que el análisis «articule» o «explique» las trivialidades. Pues es obvio que, si se analiza un concepto C en términos de otro concepto C*, el análisis no puede consistir meramente en que C* implique todas las trivialidades asociadas a C, ni C* podría ser una simple lista de esas trivialidades. Pero SMITH no dice qué es lo que estaría faltando (DREIER, 1996: 364)¹⁴. Por otro lado, SMITH parece estar afirmando que, si el análisis de un concepto C en términos de C* es correcto, entonces creer en C implica creer en C*. Pero eso es claramente falso. Puedo tener el concepto de C sin tener idea de cuál es su análisis correcto, y por tanto sin tener idea de C* ni, por ende, sin creer en C*¹⁵. Y sin embargo eso es lo que SMITH está afirmando. Pues SMITH dice, por ejemplo, que si un agente cree que tiene una razón normativa para hacer p (donde «razón normativa» es el concepto C analizado), entonces cree que hacer p es lo que le aconsejaría un ser completamente racional (donde «lo que le aconsejaría un ser completamente racional» es C*, resultado del análisis del concepto C).

También se cuestionó el racionalismo de SMITH y su pretendida justificación de C2. La idea de un agente racional es caracterizada por SMITH —como se vio— en términos de tres rasgos: creencias relevantes verdaderas, ninguna creencia falsa, y deliberación correcta (una deliberación que, según SMITH, apunta a obtener un conjunto máximamente coherente de deseos). Esta caracterización pareció a algunos autores demasiado exigente. Pues la caracterización pretende ser el resultado de un análisis de nuestro concepto de racionalidad y, sin embargo, no parece cierto que, de acuerdo a nuestro

¹³ Véase el cap. 2 del presente volumen.

¹⁴ Para la respuesta de SMITH, véase SMITH, 1995: 129.

¹⁵ Estoy presentando la objeción de modo simplificado. Cfr. COPP, 1997: 39 y sig.. Cfr. también SAYRE-MCCORD, 1997: 77, 81-82. Para la respuesta de SMITH, véase SMITH, 1995: 101 y ss.

concepto, un agente tenga que tener creencias todas verdaderas para ser racional (COPP, 1997: 44)¹⁶. Tampoco parece ser cierto —se adujo— que la agencia racional tenga que estar definida en términos de un conjunto máximamente coherente y unificado de deseos, como SMITH supone. Por ejemplo, el deseo de tomar helado de café podría estar justificado en términos de un deseo más general como el de tomar helado. Pero dudosamente eso haga al agente más racional. De hecho, la adquisición de un deseo como ése no parece racional en absoluto. No parece haber ninguna suerte de exigencia racional que lo sustente (SAYRE-McCORD, 1997: 75-76)¹⁷. Quizás la objeción más dramática es que es una cuestión abierta si la moral se reduce a la racionalidad. Mucha gente cree que la conducta racional es la que mejor favorece los deseos del agente. Y la moral exige a veces comportarnos en contra de nuestros deseos. Por tanto, es dudoso que la moral pueda ser reducida a la racionalidad, y por tanto no es una verdad conceptual que la moral se reduzca a la racionalidad (BRINK, 1997: 18-19)¹⁸.

En cuanto a C2, algunos autores consideraron que el principio era aceptable, solo que SMITH no habría ofrecido una explicación plausible del principio. El principio sería aceptable porque la creencia en que debo hacer algo parece contar como una razón para desear hacerlo. Pero la explicación de SMITH sería defectuosa porque de la creencia de que debo hacer *p* no se sigue, de acuerdo al análisis, que debería desear hacer *p*. Ello es así porque lo que debería desear es lo que el agente ideal me aconsejaría desear dadas mis circunstancias, y del hecho de que yo crea que eso es lo que el agente racional me aconsejaría no se sigue que de hecho lo aconsejaría (DREIER, 1997: 366-367)¹⁹. Otros autores reinterpretaron el principio para evitar esa consecuencia pero sostuvieron que, aun así, la explicación de SMITH es defectuosa. Un modo de reinterpretar el principio es suponiendo que en realidad dice que, si alguien cree que tiene una razón normativa, entonces, si tuviera un conjunto de deseos perfectamente coherentes y deseara ser racional, debería desear hacer *p*. Pero la idea fue cuestionada en base al argumento mencionado más arriba: no parece haber una razón para suponer que la coherencia entre deseos sea constitutiva de la racionalidad (SAYRE-McCORD, 1997: 62).

Para otros autores, C2 no constituye en absoluto una verdad conceptual. Un modo de mostrarlo es que nos resulta concebible la persona «amoral». La persona amoral es la que cree que deben hacerse ciertas cosas desde el punto de vista moral pero no está motivada a actuar de modo correspon-

¹⁶ Para la respuesta de SMITH, véase SMITH, 1997: 91.

¹⁷ Para la respuesta de SMITH, véase SMITH, 1997: 93-95.

¹⁸ La respuesta de SMITH aparece en SMITH, 1997: 108.

¹⁹ La réplica de SMITH aparece en una nota de SMITH, 1997: 100.

diente en absoluto. A pesar de eso, no la vemos como una persona irracional (BRINK, 1997: 20 y ss.).²⁰

6. LA EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO DE SMITH. EL CONSTITUTIVISMO. NUEVOS INTERROGANTES

SMITH respondió a las críticas en una serie de artículos y ensayos²¹. Pero la discusión sigue hoy abierta. De hecho, el pensamiento de SMITH siguió evolucionando después y uno de los modos en que lo hizo seguramente hará que el debate en torno a *El problema moral* siga más vigente que nunca.

El argumento del libro —recuérdese— propone un análisis de nuestros conceptos morales (en particular, del concepto de lo «correcto» o de «deber moral») para establecer nuestros compromisos semánticos, epistémicos y ontológicos. Es un libro de metaética. Pero el argumento no dice absolutamente nada acerca de si hay realmente deberes o razones morales, ni cuáles serían. No tiene, en otras palabras, ninguna pretensión de ética normativa. Pues bien, SMITH ha delineado recientemente, por primera vez, una propuesta de ética normativa a la que llama «constitutivismo». Su propuesta es solo un programa, un esbozo que todavía tiene que ser completado. No se trata de un argumento articulado. Pero, según anticipa, un análisis de la idea de un agente racional nos llevará a concluir que tiene necesariamente ciertos deseos finales, y esos deseos finales constituyen nuestros deberes²².

Esta nueva propuesta genera nuevos interrogantes. Entre otras cosas, uno puede preguntarse si esta nueva teoría sustantiva (aun considerando que está en su fase de desarrollo) es compatible con el argumento del libro. Si, por ejemplo, hay deseos que un agente racional necesariamente tiene, y un agente racional es una entidad con creencias verdaderas absolutamente consistentes entre sí y que delibera correctamente, parece plausible suponer que han sido esas creencias las que lo han llevado a tener (o implican) el deseo relevante. Creencia y deseo estarían así conectados *necesariamente*. Por tanto, ¿en qué sentido creencias y deseos serían, como sostiene el libro, estados mentales distintos?

Quizás la pregunta más importante sea ésta: ¿por qué los rasgos de un ser *perfectamente* racional serían relevantes para nosotros, agentes *imper-*

²⁰ La respuesta de SMITH aparece en SMITH, 1997: 110 y s.

²¹ Los artículos pertinentes ya han sido mencionados en las notas, más arriba.

²² SMITH siempre fue algo dubitativo acerca de si podía mostrarse que realmente hay deberes morales (SMITH, 2006). Pero luego fue cambiando de opinión (SMITH, 2010) hasta sostener, hoy, que un argumento para mostrar que hay deberes morales sí puede proveerse (SMITH, 2013).

fectamente racionales?²³. ¿Por qué razón exactamente deberíamos comportarnos racionalmente? Nótese la conexión en este punto entre el argumento del libro y la nueva propuesta de SMITH. El principio C2, en cualquier lectura y frente a la discordancia entre creencia normativa y deseo (*e. g.* creo que no debo torturar pero no deseo abstenerme), exige que sea el deseo lo que debe cambiarse bajo pena de irracionalidad, no la creencia. Eso supone, a su vez, la idea de que uno *debe* ser racional. Lo que afirma el constitutivismo es que es parte constitutiva de la idea misma de deber que eso es lo que desearía finalmente un agente perfectamente racional. Pero ¿cómo justificar la idea de que debemos ser racionales? Que *concebamos* nuestros deberes como exigencias de la razón ¿significa acaso que *debemos* actuar racionalmente? En otras palabras, parece que el constitutivismo pretende derivar, de nuestra concepción de la racionalidad, ciertos deberes. Pero ¿es admisible derivar normas de conceptos?²⁴.

Ese interrogante y otras preguntas clásicas asociadas al estatus de la racionalidad siguen vigentes hoy, y pueden ser vistas bajo una nueva luz a partir de la obra de Smith.

BIBLIOGRAFÍA

- AYER, A., 1952: *Language, Truth and Logic*, New York: Dover Publications, first Dover edition.
- BRINK, D., 1989: *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 1997: «Moral Motivation», en *Ethics*, vol. 108, núm. 1, Oct.
- COPP, D., 1997: «Belief, Reason, and Motivation: Michael Smith's *The Moral Problem*», en *Ethics*, vol. 108, núm. 1, Oct.
- DANIELS, N., 1996: *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- DARWALL, S., 1996: «Reasons, Motives, and the Demands of Morality: An Introduction», en Stephen DARWALL, Allan GIBBARD y Peter RAILTON (eds.), *Moral Discourse and Practice*, New York: Oxford University Press.
- DARWALL, S.; GIBBARD, A., y RAILTON P., 1992: «Toward Fin de siècle Ethics: Some Trends», *The Philosophical Review*, vol. 101, núm. 1, January.
- DREIER, J., 1996: «The Moral Problem by Michael A. Smith. Review», en *Mind*, vol. 105, 418, Apr.
- ENOCH, D., 2005: «Why Idealize?», *Ethics*, vol. 115, núm. 4, July.
- 2006: «Why Normativity Won't Come From What is Constitutive of Action», *The Philosophical Review*, vol. 115, núm. 2, Apr.

²³ Cfr. ENOCH, 2005.

²⁴ Cfr. ENOCH, 2006.

- GIBBARD, A., 1990: *Wise Choices, Apt Feelings*, Cambridge: Harvard University Press.
- HARE, R. M., 1952: *The Language of Morals*, Oxford: Clarendon.
- MCDOWELL, J., 1978: «Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives», *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplement 52.
- 1979: «Virtue and Reason», *Monist*, 62.
- 1995: «Two Sorts of Naturalism», en HURSTHOUSE, LAWRENCE y QUINN, *Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory*, Oxford: Clarendon Press.
- MILLER, A., 1993: *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Oxford: Polity.
- MOORE, G.E., 1903: *Principia Ethica*, New York: Cambridge University Press.
- NAGEL, T., 1970: *The Possibility of Altruism*, New York: Princeton University Press.
- PRICHARD, H. A., 1912: «Does Morality Rest on a Mistake», *Mind*, 21.
- RAWLS, J., 1999: *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2nd Edition.
- SAYRE-MCCORD, G., 1997: «The Meta-Ethical Problem», en *Ethics*, vol. 108, núm. 1, Oct.
- SMITH, M., 1995: «Internal Reasons», en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 55, núm. 1, Mar.
- 1997: «In Defense of the Moral Problem» en *Ethics*, vol. 108, núm. 1, Oct.
- 2006: «Is that all there is?», *The Journal of Ethics*, 10.
- 2010: «Beyond the Error Theory», en R. JOYCE y S. KIRCHING (eds.), *A World Without Values, Philosophical Studies Series*, vol. 114.
- 2013: «A Constitutivist Theory of Reasons: Its Promise and Parts», en *Law, Ethics and Philosophy, Law, Ethics and Philosophy*, vol. 1.
- STEVENSON, C., 1944: *Ethics and Language*, New Haven-London: Yale University Press.

PREFACIO

Las ideas para este libro empezaron a tomar forma cuando todavía era un estudiante en Oxford a principios de los ochenta. Sin embargo, el proyecto de transformarlos en un libro sólo comenzó seriamente hacia el final de mi estadía como profesor en Princeton, y fue recién completado cuando regresé a Monash. Me gustaría aprovechar esta oportunidad para agradecer a todos aquellos que me ayudaron de distintas maneras durante este tiempo.

La Universidad de Princeton me concedió una licencia sabática durante 1988 cuando el trabajo en el libro comenzó. La facultad y alumnos de esa universidad me dieron apoyo para la investigación en 1988 en la forma de una Preceptoría Bicentennial de la Clase de 1931, lo que ayudó enormemente a que el trabajo continuara. Me gustaría agradecer a todos en Princeton por su generosidad. Pude volver al libro cuando la Universidad de Monash me concedió una licencia sabática durante la primera mitad de 1993 y un período posterior de ausencia durante la segunda mitad de 1993 para que pudiera desempeñarme como investigador visitante en el Programa de Filosofía en la Escuela de Investigación de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Australia. Estoy agradecido tanto con Monash como con la EICS por darme la oportunidad de investigar en condiciones tan ideales. El libro se completó mientras fui un investigador visitante aquí en la Escuela.

Al escribir este libro me he basado, en mayor o menor medida, en varios artículos previamente publicados: «Should We Believe in Emotivism?», en *Fact, Science and Morality: Essays on A. J. Ayer's Language, Truth and Logic*, editado por Graham MACDONALD y Crispin WRIGHT (Blackwell, 1986), 289-310; «The Humean Theory of Motivation», *Mind* (1987), 36-61; «Dispositional Theories of Value», *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume (1989), 89-111; «Realism», en *A Companion*

to *Ethics*, editada por Peter SINGER (Blackwell, 1991), 399-410; «Valuing: Desiring or Believing?», en *Reduction, Explanation and Realism*, editado por David CHARLES y Kathleen LENNON (Oxford University Press, 1992), 323-360; y «Objectivity and Moral Realism: on the Significance of the Phenomenology of Moral Experience» y «Colour, Transparency, Mind-Independence», ambos en *Reality, Representation and Projection*, editado por John HALDANE y Crispin WRIGHT (Oxford University Press, 1993). Gracias a los editores y publicados bajo su permiso a usar ese material, y gracias de nuevo a todos aquellos que están mencionados en las notas a pie de página.

Como con cualquier libro, el proceso de escribirlo me ha hecho contribuir algunas deudas especiales. Estoy feliz de reconocerlas aquí también.

Simon Blackburn fue mi supervisor tanto para el B. Phil. como para el D. Phil. en Oxford, y este libro ha crecido mucho a partir del trabajo que hice con él. Aprendí mucho con Simon entonces, y he continuado haciéndolo, muy recientemente mientras ambos éramos investigadores visitantes en la EICS. También, de mi tiempo en Oxford, me gustaría reconocer una deuda especial para con Jay Wallace. Jay y yo fuimos estudiantes del B. Phil. juntos, y, desde entonces, sus comentarios y críticas a mi trabajo han sido invaluable. He tratado por todos los medios de dar cuenta de sus preocupaciones en este libro.

Una de los muchos y grandes placeres de la vida en Princeton fue enseñar a estudiantes graduados muy talentosos, estudiantes que te daban opiniones instantáneas, muchas veces devastadoras, sobre tu trabajo a medida que progresaba semana a semana. Jamie Dreier, Mark Kalderon, Gideon Rosen, Jamie Tappenden, Nathan Tawil y Mark van Roojen fueron de especial ayuda para mí de esa manera. Las conversaciones con David Lewis y Mark Johnston fueron otra atracción de la vida en Princeton. Muchas de las ideas que ahora suscribo fueron desarrolladas primero a través de una serie de intercambios con ellos. Aunque no hemos logrado estar de acuerdo en muchas cosas, me es grato reconocer el impacto en mí no sólo de las opiniones de Lewis y Johnston, sino también de sus maneras algo diferentes de hacer filosofía. Les agradezco tanto por su amistad como por su estímulo. Otros miembros de la facultad, tanto regulares como visitantes, que me ayudaron mientras estaba en Princeton son John Burgess, Joshua Cohen, Stewart Cohen, Gil Harman, Barbara Herman, Susan Hurley, Will Kymlicka, George Wilson y Crispin Wright.

Desde que regresé a Australia he tenido el gran beneficio y placer de conversaciones filosóficas con Philip Pettit y Frank Jackson. Las conversaciones con Philip han llevado a que escribamos muchos artículos juntos, muchos de los cuales son mencionados en distintas partes de este libro. Todavía más que con David Lewis y Mark Johnston, me resulta difícil identi-

ficar cuáles de las ideas que ahora suscribo fueron originalmente de Philip y cuáles mías —si es que se originaron en alguno de nosotros—. Estoy seguro que no le preocupa en absoluto, pero permítanme pedir disculpas a Philip por adelantado si resulta que he aquí presentado inadecuadamente ideas que tenemos en común de manera que ello impacte negativamente en nuestro trabajo conjunto. A lo largo de los años Frank Jackson ha marcado enormemente mi comprensión del método filosófico. Me gustaría creer que su influencia en el libro es tan generalizada como la de Philip.

Los colegas y estudiantes en la Universidad de Monash me han ayudado a dar forma a gran parte del material del libro en clases y seminarios. Me gustaría agradecer especialmente a John Bigelow, Richard Holton, Lloyd Humberstone, Jeanett Kennett, Rae Langton y Robert Pargetter por sus numerosos y valiosos comentarios. Más generalmente, gracias a todos en el departamento de filosofía de Monash por el entorno de investigación estimulante que han ayudado a crear.

Otros que han oído o leído partes del libro y cuyas reacciones han sido de especial ayuda para mí incluyen a David Brink, John Broome, John Campbell (La Trobe), John Campbell (Oxford), Jonathan Dancy, Ben Grüter, R. M. Hare, Brad Hooker, Julie Jack, Christine Korsgaard, David McNoughton, Douglas MacLean, Michaelis Michael, Chris Parkin, Denis Robinson, Geoffrey Sayre-McCord, Steve Schiffer, Peter Singer, Paul Snowdon, Natalie Stoljar, Galen Strawson, David Velleman y Susan Wolf. Crispin Wright me invitó por primera vez a contribuir en un libro para la serie de Teoría Filosófica. Philip Pettit ha sido extremadamente útil con su consejo editorial. Alison Truefitt y Donald Stephenson hicieron muchas sugerencias útiles cuando editaron el manuscrito final. Gracias a todos ellos por su ayuda y estímulo.

Finalmente, mi mayor deuda es con mi esposa Monica, y con mis hijos Jeremy, Julian y Samuel. La vida en Oxford, Princeton y ahora de regreso en Australia ha sido en gran medida la vida de una familia. Gracias a todos ellos por hacer que estos años fueran tan felices. Sólo así pudo haber sido escrito este libro.

Michael SMITH
 Canberra, Australia
 Diciembre de 1993

CAPÍTULO I

¿CUÁL ES EL PROBLEMA MORAL?

1. ÉTICA NORMATIVA VS. METAÉTICA

Es un hecho común de la vida ordinaria que evaluamos la conducta y actitudes de cada uno de nosotros desde el punto de vista moral. Decimos, por ejemplo, que hicimos *algo incorrecto* cuando rehusamos donar dinero para paliar el hambre, aunque quizás hicimos *lo correcto* cuando devolvimos la billetera que encontramos en la calle; que seríamos *mejores* personas si desplegáramos una mayor sensibilidad frente a los sentimientos de otros, aunque quizás seríamos *peores* si, al hacerlo, perdemos la preocupación especial que tenemos por nuestra familia y amigos. La mayoría de nosotros da por sentado una evaluación de este tipo. En la medida en que nos preocupamos, nos preocupamos simplemente en acertar al hacer la evaluación.

Los filósofos son personas comunes. Ellos también están preocupados por identificar correctamente las respuestas a preguntas morales. De hecho, han estado tan preocupados que sus intentos se han abierto paso al aula de filosofía, tal como una mirada casual a las ofertas filosóficas en casi cualquier universidad lo revela. Materias en ética normativa, con nombres como «Ética práctica», «Ética aplicada», «Cuestiones morales contemporáneas», «Crimen y castigo», «Ética y medio ambiente», «Las cosas buenas de la vida», etc., son enseñadas hoy en casi todos lados. Por supuesto, los filósofos tienden a brindar respuestas más técnicas y sistemáticas a los problemas normativos éticos que las que brindan las personas comunes. Dudo que nadie en busca de un consejo de un amigo haya tenido que escuchar acerca de las líneas teóricas del utilitarismo estándar el deontologismo, o las éticas

de la virtud —a menos, por supuesto, que el amigo en cuestión sea un filósofo profesional o un estudiante de filosofía—. Pero eso ocurre sólo porque los filósofos tienden a construir teorías morales para responder a preguntas morales, mientras que la gente común se contenta con dar y recibir una respuesta y punto. Lo importante, sin embargo, es que las teorías de los filósofos no generan respuestas que sean distintas en carácter a las respuestas a preguntas morales de la gente común. Son *meramente* más técnicas y más sistemáticas.

A pesar de su interés en ética normativa, no obstante, los filósofos no han tendido a pensar que este tipo de preguntas sean de la máxima importancia en la filosofía moral (aunque véase SINGER, 1973). Han pensado, más bien, que deberíamos hacer ética normativa sólo después de que hayamos provisto respuestas satisfactorias a ciertas preguntas en metaética. Pero ¿por qué?

En metaética no estamos involucrados con cuestiones que pertenecen a la ética normativa como «¿debería donar dinero para paliar el hambre?», o «¿debería devolver la billetera que encontré en la calle?», sino más bien con preguntas *acerca* de preguntas como éstas. ¿Qué significa el «debe» en esas preguntas? ¿Es una señal de que esas preguntas son sobre cuestiones de hecho? Si es así, ¿cómo justificamos dar una respuesta en vez de otra? En otras palabras, ¿qué tipo de hecho es un hecho moral? ¿En qué sentido un argumento moral es simplemente una especie de argumento racional? En otras palabras, ¿sobre qué versa un argumento moral? ¿Cuál es el estándar para medir un buen argumento moral?

Como quizás las últimas preguntas muestren claramente, los filósofos con seguridad han estado en lo cierto al dar a las preguntas metaéticas una cierta prioridad sobre las preguntas de ética normativa. Si el argumento moral no es simplemente una especie de argumento racional, entonces eso pone en cuestión el rol mismo del argumento moral en la vida diaria. Pues en la vida diaria ese tipo de argumento juega un rol integral en las decisiones sobre cómo hemos de distribuir beneficios y cargas. Si estas distribuciones de cargas y beneficios no pueden ser justificadas *racionalmente*, entonces debemos preguntarnos por qué medios, si es que hay alguno, podrían ser justificadas.

En términos de esta distinción entre ética normativa y metaética, debería ahora decir que este libro está dedicado, sin vergüenza alguna, a responder ciertas preguntas en metaética. Defiendo dos ideas centrales. La primera es que preguntas del tipo «¿debería donar dinero para paliar el hambre?», o «¿debería devolver la billetera que encontré en la calle?» son preguntas sobre cuestiones de hecho y que el argumento moral es por tanto simplemente una especie de argumento racional, un argumento cuyo objetivo es descubrir

la verdad. La primera idea es defendida con un espíritu analítico, a través de un análisis de lo que el «debe» significa en esas preguntas, un análisis que a su vez depende de mi segunda idea, que mencionaré en breve. A modo de anticipo, un rasgo notable del análisis es que no sólo legitima el interés que los filósofos tienen en la ética normativa, sino que también hace que tener ese interés sea crucial para la resolución final de cuestiones metaéticas.

2. LA METAÉTICA HOY

Antes de decir nada más, sin embargo, me parece conveniente empezar a reconocer, e intentar diagnosticar, las dificultades involucradas en brindar una respuesta convincente a todas las preguntas metaéticas. Pues si una cosa queda claro al leer lo que los escritos filosóficos en metaética tienen para decir, es con seguridad que existen grandes distancias entre ellos, distancias tan grandes que debemos preguntarnos si están hablando de lo mismo. Aquí hay una muestra.

Se nos dice que involucrarnos en la práctica moral presupone que existen hechos morales, y esta presuposición es un error o equivocación similar al error de presuposición cometido por alguien que se involucra en una práctica religiosa cuando en realidad Dios no existe (MACKIE, 1977). Y se nos dice que el compromiso moral no involucra un error de presuposición de ese tipo; que el discurso moral tiene lugar dentro de una práctica perfectamente genuina (BRINK, 1984; BLACKBURN, 1985a; MCDOWELL, 1985; NAGEL, 1986).

Se nos dice que existen los hechos morales, y que esos hechos son hechos ordinarios, no diferentes de aquellos que son el objeto de la ciencia (HARMAN, 1986; RAILTON, 1986; JACKSON, 1922). Y se nos dice que los hechos morales existen, y que esos hechos son *sui generis* (MOORE, 1903; MCDOWELL 1979; STURGEON, 1985; BOYD, 1988; BRINK, 1989; DANCY, 1993).

Se nos dice que los hechos morales existen y que son parte de la red explicativa causal (Railton, 1986; Boyd, 1988; Sturgeon, 1985; Brink, 1989). Y se nos dice no sólo que los hechos morales no juegan rol alguno en la red explicativa causal, sino también que no hay hechos morales en absoluto (AYER, 1936; HARE, 1952; MACKIE, 1977; BLACKBURN, 1984; GIBBARD, 1990).

Se nos dice que hay una conexión interna o necesaria entre el juicio moral y la voluntad (HARE, 1952; NAGEL, 1970; BLACKBURN, 1984; MCDOWELL, 1985; KORSGAARD, 1986). Y se nos dice que no hay tal conexión, que la conexión entre el juicio moral y la voluntad es completamente externa y contingente (FRANKENA, 1958; FOOT, 1972; SCANLON, 1982; RAILTON, 1986; BRINK, 1986).