

CHRISTINE M. KORSGAARD

con

G.A. COHEN, RAYMOND GEUSS,
THOMAS NAGEL Y BERNARD WILLIAMS

LAS FUENTES DE LA NORMATIVIDAD

Edición original compilada por
ONORA O'NEILL

Traducción de
LAURA LECUONA Y LAURA E. MANRÍQUEZ

Revisión técnica de la traducción
FAVIOLA RIVERA



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 2000

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Colección: FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Directora: DRA. PAULETTE DIETERLEN STRUCK

Secretario: DR. JUAN ANTONIO CRUZ PARCERO

Primera conferencia

LA PREGUNTA NORMATIVA

Christine Korsgaard

No sólo debes demostrar con tu argumento que justicia es superior a la injusticia, sino qué produce —el mal en un caso, el bien en el otro— sobre su portador cada una por sí sola.

Platón¹

Introducción

En 1625, en su libro *Del derecho de la guerra y de la paz*, Hugo Grotio afirmaba que los seres humanos tendríamos obligaciones "incluso si concediésemos aquello que no puede concederse sin la mayor perversión: que no existe Dios, o que los asuntos de los hombres no le conciernen";² sin embargo, dos de sus seguidores, Thomas Hobbes y Samuel Pufendorf, pensaban que Grotio estaba equivocado.³ Por socialmente útil que pueda ser la conducta moral, argüían, no es realmente obligatoria a menos que alguna autoridad soberana, respaldada por el poder de

¹ Platón, *La República*, libro II, 367 b, pp. 118-119.

² Grotio, *Del derecho de la guerra y de la paz* [*On the Law of War and Peace*]. Schneewind I, p. 92. Estoy en deuda con Jerome Schneewind por haber atraído mi atención a este período del debate histórico, y sobre todo por haberme animado a leer a Pufendorf.

³ Véanse Hobbes, particularmente *Leviatán* (1651), y Pufendorf, *On the Law of Nature and of Nations* (1672) y *On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law* (1673). En la exposición que sigue se darán referencias más detalladas.

las sanciones, la eleve al rango de ley. Otros, a su vez, discrepaban de ellos, y así comenzó la discusión.

Desde entonces, los filósofos morales modernos han participado en un debate acerca de los "fundamentos" de la moralidad. A menudo se insiste en que debe demostrársenos que la moralidad es "real" u "objetiva". Los primeros racionalistas, Samuel Clarke y Richard Price, creían saber exactamente a qué se referían con esto.⁴ Hobbes había dicho que en el estado de naturaleza nada es ni correcto ni incorrecto, y para ellos esto significaba que la corrección [*rightness*] es una mera invención o convención, no algo real.⁵ Hobbes se refería a que los individuos no están obligados a obedecer las leyes de la cooperación social en ausencia de un soberano que pueda aplicarlas a todos,⁶ pero los racionalistas interpretaron que decía lo que, más adelante, Bernard Mandeville sostuvo con ironía: que la virtud es sólo un invento de los políticos, empleado para tener a raya a sus ganados humanos.⁷

Pero, ¿exactamente cuál es el problema con esto? Demostrar que algo es un invento no equivale a demostrar que no sea real. Podría responderse que las reglas morales existen en el único sentido en que las reglas de conducta *pueden* existir: la gente cree en tales reglas y por lo tanto regula su conducta conforme a ellas. Tampoco es difícil explicar estos hechos. Todos sabemos, en un sentido general, cómo y por qué se nos enseñó a seguir las reglas morales, y que sería imposible llevarnos bien entre nosotros si no hiciéramos algo por el estilo. Somos animales sociales, así que tal vez todo este asunto tenga una base

⁴ Véanse Clarke, *A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation. The Boyle Lectures 1705*; y Price, *A Review of the Principal Questions in Morals* (1758). En la exposición que sigue se darán referencias más detalladas.

⁵ Hobbes, *Leviatán*, I.13, p. 104 [p. 90 de la versión inglesa].

⁶ *Ibid.*, I.15, p. 119 [p. 110 de la versión inglesa].

⁷ Véase Mandeville, *La fábula de las abejas o Los vicios privados hacen la prosperidad pública*, en particular la sección "Investigaciones sobre el origen de la virtud moral", pp. 23-32 [pp. 41-57 de la versión inglesa]. El propio Mandeville negaba querer decir que la virtud es irreal o que no vale la pena tenerla. Véase, por ejemplo, "Reivindicación del libro", pp. 249 y ss. [pp. 384 y ss. de la versión inglesa], y también *An Enquiry into the Origin of Honor*, en Schneewind II, pp. 396-398.

biológica. ¿Qué es entonces lo que falta aquí y que nos hace buscar un "fundamento" filosófico?

La respuesta reside en el hecho de que las reglas éticas son *normativas*. No simplemente *describen* la manera como de hecho regulamos nuestra conducta, sino que nos hacen *exigencias*: ordenan, obligan, recomiendan o guían; al menos, cuando las invocamos, nos exigimos ciertas cosas los unos a los otros.⁸ Cuando digo que una acción es correcta estoy diciendo que deberías *hacerla*; cuando digo que algo es bueno lo estoy recomendando como digno de tu elección. Lo mismo se aplica a los otros conceptos cuyos fundamentos filosóficos buscamos: conceptos como conocimiento, belleza y significado, así como virtud y justicia, tienen una dimensión normativa, pues nos indican qué pensar, de qué gustar, qué decir, qué hacer y qué ser. Es la fuerza de estas exigencias normativas —el derecho de estos conceptos a darnos leyes— lo que queremos comprender. *

En ética, este tema puede volverse apremiante, pues para la mayoría de nosotros llegará el día en que lo que la moralidad ordene, obligue o recomiende sea *difícil*: que compartamos una decisión con gente cuya inteligencia o integridad no nos inspiren confianza; que asumamos responsabilidades importantes para las cuales no nos sentimos competentes; que sacrifiquemos nuestra vida, o voluntariamente renunciemos a lo que la hace agradable. Entonces nos agobiará la pregunta —¿por qué—, y con justa razón. ¿Por qué debo ser moral? No se trata, como suponía H.A. Prichard, de una torpe petición de que se demuestre que la moralidad conviene a nuestros intereses (aunque esa podría ser una respuesta a la pregunta).⁹ Es un llamado a la filosofía, el examen de la vida. Incluso quienes están convencidos de que decir que algo "es correcto" debe ser razón suficiente para actuar pueden solicitar una elucidación de lo correcto que no socave esta convicción. El problema con una postura como la de Mandeville no es que no sea una explicación razonable

⁸ Sobre esta idea véase Kant, *Crítica del juicio*, particularmente la parte I, división I, libro I, "La analítica de lo bello". Kant sostiene que cuando juzgamos algo como bello no solamente nos deleitamos con ello, sino que exigimos que todos hagan lo propio.

⁹ Prichard, "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?" y "Duty and Interest". A continuación se trata en detalle el argumento de Prichard.

del origen de las prácticas morales, sino más bien que creer que esa postura es verdadera socavaría nuestro compromiso con estas prácticas.¹⁰ ¿Por qué renunciar a tus más caros deseos sólo porque algún político quiere tenerte a raya? Cuando buscamos un fundamento filosófico de la moralidad no estamos simplemente tratando de encontrar una explicación de las prácticas morales: también estamos preguntando qué *justifica* las exigencias de la moralidad. Llamo a esto “la pregunta normativa”.

2. El problema

2.1

La mayoría de los filósofos morales ha aspirado a ofrecer una concepción de la moralidad que responda la pregunta normativa, pero el tema de *cómo* puede establecerse la normatividad rara vez se ha abordado directamente o por separado, como un tema por derecho propio. Mi propósito en estas conferencias será hacer precisamente eso: explorar las diversas maneras en que los filósofos morales modernos han intentado establecer la normatividad de la ética.

Sin embargo, antes de comenzar a examinar teorías particulares quisiera definir de manera más clara la pregunta normativa y mostrar en qué difiere de otras preguntas con las que fácilmente se la confunde. Comenzaré, pues, con una explicación esquemática de las tareas de la filosofía moral, a fin de mostrar en qué parte de esta empresa surge la pregunta normativa. Como

¹⁰ Hume y Hutcheson sostenían que en realidad también hay problemas con la adecuación explicativa de la postura de Mandeville. Ni Hume ni Hutcheson lo mencionan, pero sin lugar a dudas es Mandeville el blanco de su crítica. Él había indicado que los políticos crean el deseo de ser virtuosos alabando la virtud, y por lo tanto apelando a nuestro orgullo. La respuesta de Hume y Hutcheson es que si no hubiera en la naturaleza humana alguna base para el deleite que nos provocan las alabanzas a nuestro carácter y a nuestras acciones, el ideal de la virtud no podría hacerse inteligible ni motivarnos. Los políticos podrían utilizar para sus propios fines el ideal de la virtud, pero no cabe la posibilidad de que sea completamente de su invención y que la hayan endilgado a animales cuya única concepción de lo bueno sea conseguir lo que quieren. Para los comentarios de Hume, véase *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, p. 214. Para los de Hutcheson, véase *Inquiry Concerning the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, en Raphael I, p. 291.

muchos filósofos morales no han abordado directamente la pregunta, a veces no queda claro cuáles son sus respuestas. Cuando queramos saber qué es lo que según cierto filósofo hace que la moralidad sea normativa, esto nos indicará por dónde buscar.

Es evidente que los seres humanos aplican conceptos éticos —los conceptos de bondad, deber, obligación, virtud y justicia— a ciertas situaciones, acciones, propiedades de acciones y características personales. En primer lugar, al filósofo le preocupan tres rasgos importantes de estos conceptos. Primero, ¿exactamente qué significan o qué contienen? Es decir, ¿cómo hay que analizarlos o definirlos? ¿Qué significa que algo sea bueno o correcto, o un deber? Segundo, desde luego, ¿a qué se aplican? ¿Qué acciones son buenas y qué acciones son correctas u obligatorias? Y, tercero, el filósofo quiere saber de dónde provienen los conceptos éticos. ¿Cómo llegamos a tenerlos y por qué los usamos? ¿Los obtenemos de la razón, de la experiencia, de Dios, o de una existencia anterior en el mundo de las Formas de Platón? ¿Qué rasgos de nuestras mentes, de nuestras acciones o del mundo nos instigaron a elaborar estos conceptos y aplicarlos a acciones y caracteres? Llamaré a esas tres preguntas —qué significan o qué contienen los conceptos morales, a qué se aplican y de dónde vienen— una teoría de los conceptos morales. En primer lugar, entonces, el filósofo quiere producir una teoría de los conceptos morales.

Ahora bien, los conceptos morales desempeñan una función práctica en la vida humana y tienen una importancia de tipo muy peculiar. Esto se pone de manifiesto en el hecho de que en aquellas ocasiones en que los empleamos nos vemos influidos de ciertas maneras prácticas y psicológicas, tanto activa como reactivamente. Permítaseme repasar algunos hechos con los que estamos familiarizados: cuando uno piensa que una acción es correcta, piensa que debería uno hacerla, y esta consideración proporciona al menos frecuentemente un motivo para hacerla.¹¹ En ocasiones esto puede ser un motivo muy poderoso.

¹¹ Al decir esto no quiero implicar que el “internalismo” —la postura según la cual los juicios morales motivan necesariamente— sea necesariamente verdadero. Hasta los “externalistas” suelen pensar que la consideración de que algo es correcto es en ocasiones un factor motivante, aunque podría serlo únicamente a través de la mediación de otros motivos. La relación entre las

so. En el curso de la historia, mucha gente ha estado dispuesta a morir por hacer lo que pensaba que era correcto o por evitar lo que pensaba que sería terriblemente incorrecto. Asimismo, cuando uno piensa que una característica es una virtud, puede ser que aspire a tenerla o que se avergüence si no la tiene. Nuevamente, esto puede ser muy poderoso: la vida y la felicidad de la gente pueden arruinarse por la sospecha de ser ejemplares desagradables o indignos de la raza humana. Si se piensa que una característica es un vicio, tal vez se experimente una seria aversión hacia quien la tenga, y si el vicio es lo suficientemente malo, acaso se excluya a esa persona de la sociedad. En realidad, la idea de que alguien es una persona, alguien con quien se pueda interactuar de maneras característicamente humanas, parece depender de que ella tenga algo de las virtudes morales: al menos suficiente honestidad e integridad de tal manera que ni uno sea un instrumento en sus manos ni ella en las nuestras. Finalmente están los fenómenos de la recompensa y el castigo. Muchos piensan que la gente buena o la gente que hace cosas buenas merece que le pasen cosas buenas, y que la gente mala o la gente que hace cosas malas merece que le pasen cosas malas. Algunos incluso han pensado que esto es tan importante que Dios ha de haber organizado el mundo de tal manera que la gente obtenga lo que merece. Entonces, cuando empleamos conceptos morales los usamos para hablar de asuntos que para nosotros son importantes en un sentido hondo, poderoso y profundamente práctico.

Llamaré a todo este conjunto de hechos “los efectos prácticos y psicológicos de las ideas morales”. Le hago al lector recordarlos, a pesar de que son tan evidentes, porque pienso que es importante recordar que una teoría de los conceptos morales debe dar cuenta de ellos, y todavía más importante ver que debe hacerlo de *dos maneras diferentes*. En primer lugar, los efectos prácticos y psicológicos de las ideas morales establecen un criterio de *adecuación explicativa* para una teoría de los conceptos morales. Nuestra teoría de los conceptos morales debe contener recursos para explicar por qué y cómo pueden estas

posturas presentadas en estas conferencias y la disputa entre el internalismo y el externalismo se trata en la segunda conferencia, en la sección 4.2.

ideas tener una influencia tan profunda sobre nosotros. Tal vez la mejor manera de ilustrar esta cuestión sea pensar en una teoría moral que resulte inadecuada en este aspecto. Hume acusó a los racionalistas de precisamente esta clase de defecto cuando escribió la famosa frase: “Por tanto, dado que la moral influye en las acciones y afecciones, se sigue que no podrá derivarse de la razón, porque la sola razón no puede tener nunca tal influencia, como ya hemos probado.”¹² Resulta que el argumento del que Hume obtiene esta conclusión es inadecuado, pues en realidad no *prueba*, como él dice ahí, que la razón no pueda motivar.¹³ De cualquier modo, su crítica es bien recibida. Es totalmente cierto que los racionalistas no explicaron *cómo* es que la razón proporciona motivos morales; sencillamente afirmaron que así es. Para Samuel Clarke, por ejemplo, es un hecho que ciertas acciones “son aptas para ser realizadas”. Es una verdad manifiesta que es parte de la naturaleza de las cosas, en el mismo sentido en que las verdades matemáticas son parte de la naturaleza de las cosas (sea cual sea ese sentido). Pero la gente no regula sus acciones —ama, odia, vive, mata y muere— por verdades matemáticas. La concepción de Clarke puede dejarnos completamente perplejos con respecto a por qué la gente está dispuesta a hacer estas cosas por verdades morales. Esto es lo que tiene de verdadera la crítica de Hume: los racionalistas no explicaron por qué la moralidad nos parece tan importante y nos mueve del modo como lo hace.

Ése es el primer sentido en el que una teoría de los conceptos morales debe dar cuenta de los efectos prácticos y psicológicos de las ideas morales: dichos conceptos proporcionan un criterio de *adecuación explicativa*. Sin embargo, la importancia práctica que otorgamos a los conceptos morales no es simplemente un hecho curioso acerca de ellos, que una teoría adecuada tenga que explicar. Cuando hacemos filosofía moral, también queremos saber si acaso estamos *justificados* en otorgar esta clase de importancia a la moralidad. La gente que estudia filosofía moral no sólo quiere saber por qué esos extraños animales que

¹² Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, III.1.i, p. 457.

¹³ Argumento esto de manera más detallada en “Skepticism about Practical Reason”.

persona
como concepto
práctico

Dimensión
motivacional

Dimensión
justificativa

son los seres humanos piensan que deberían hacer ciertas cosas. Queremos saber qué es aquello que *nosotros* realmente debemos hacer, si es que hay algo que debamos hacer. Éste es el segundo sentido en el que la teoría de los conceptos morales debe dar cuenta de estos efectos: proporcionan un criterio de adecuación normativa o justificativa.

Tal vez el caso más claro es cuando la exigencia de la moralidad es drástica: si sostengo que debería alguien afrontar la muerte antes que cometer cierta acción incorrecta, más me valdría estar preparada para respaldar esa afirmación con una concepción de qué es lo que hace incorrecta la acción y que sea lo suficientemente poderosa para demostrar que está en juego algo por lo que vale la pena morir. Sin embargo, esta exigencia para una teoría moral en realidad siempre está presente. Incluso cuando las exigencias de la moralidad no son tan drásticas, dominan las expectativas que tenemos de nosotros mismos y de los demás. Así que estas exigencias deben justificarse: ésa es la pregunta normativa.

En esto reside la verdadera amenaza del escepticismo moral. Un escéptico moral no es alguien que piense que no existen los conceptos morales, o que nuestro uso de los conceptos morales no puede explicarse, ni siquiera que sus efectos prácticos y psicológicos no pueden explicarse. Desde luego que todo esto puede explicarse de alguna manera: la moralidad es una fuerza real en la vida humana, y todo lo real puede explicarse.¹⁴ El escéptico moral es alguien que piensa que la explicación de los conceptos morales no apoyará las exigencias de la moralidad;

¹⁴ Derek Parfit me recuerda que esto puede no ser cierto con respecto a ciertos hechos muy generales, como que el universo existe. Supongo que alguien podría considerar la existencia de valores o razones como un hecho sumamente general de esa clase, en ausencia de alguna otra explicación; pero supóngase que alguien se propusiera ser escéptico respecto de la moralidad por pensar que: 1) la moralidad solamente podría estar fundada en esta clase de hecho general inexplicable —los valores, como el universo, tendrían que estar simplemente ahí si en verdad existieran—, y 2) no hay razón para creer que estén ahí. De todos modos, tal escéptico tendría que pensar que la falsa ilusión humana de que la moralidad es real puede explicarse, y que la verdadera explicación de esta falsa ilusión socavaría el compromiso de la gente con la moralidad.

piensa que una vez que veamos qué es lo que realmente está detrás de la moralidad, ésta dejará de importarnos.

No es difícil confundir los criterios de adecuación explicativa y normativa. Después de todo, ambos conciernen a preguntas sobre cómo la gente se ve motivada a hacer lo correcto y por qué le importan tan profundamente los problemas morales; además, no cabe duda de que una teoría de los conceptos morales que dejara *sin explicar* los efectos prácticos y psicológicos de las ideas morales, ni soñando podría *justificar* esos efectos. Sin embargo, no es el mismo problema: hay una diferencia de perspectiva. Cabe la posibilidad de que una teoría que pudiera explicar por qué alguien hace lo correcto —de un modo adecuado desde la perspectiva de una tercera persona— dejara sin justificar la acción desde la perspectiva de primera persona del propio agente, y por consiguiente no apoyara sus exigencias normativas.

Para entender esto, pensemos en un ejemplo extremo. Supongamos que alguien propone una teoría moral que atribuye una base genética a la moralidad; llamémosla “la teoría evolucionista”. Según la teoría evolucionista, las acciones correctas son las que promueven la conservación de la especie y las acciones incorrectas son las perjudiciales para ese fin.¹⁵ Además, el teórico evolucionista puede demostrar, con pruebas empíricas, que gracias a esto los seres humanos hemos desarrollado instintos profundos y poderosos que nos llevan a hacer lo correcto y evitar lo incorrecto. Ahora bien, si pudiera demostrarse, esta teoría ofrecería una concepción de nuestros motivos morales adecuada desde el punto de vista de la explicación. Nuestros instintos morales tendrían el mismo fundamento y por tanto la misma clase de poder que el impulso sexual y el instinto de cuidar y defender a nuestros hijos, y por experiencia sabemos que esos instintos pueden inducir a la gente a hacer prácticamente *cualquier cosa*, incluso cosas profundamente perjudiciales para sus intereses personales o su felicidad.

¹⁵ Éste es el mismo ejemplo que G.E. Moore usó para lo que en el fondo es realmente el mismo propósito. Véase su artículo “La concepción del valor intrínseco”. Como sostengo más adelante, hay un problema con reducir las ideas normativas a ideas naturales, y es en parte este problema lo que motiva la creencia de Moore en el carácter no natural del valor.

Pero ahora pregúntese el lector: si *usted* creyera en esta teoría, ¿sería adecuada desde *su propio* punto de vista? Supongamos que la moralidad le exige que haga un sacrificio serio, como renunciar a su vida o hacer daño a alguien a quien ama. ¿En verdad le parece suficiente pensar que esta acción promueve la conservación de la especie? Tal vez se viera albergando pensamientos como los siguientes: después de todo, ¿por qué debería la conservación de la especie contar tanto más que la felicidad de los individuos que forman parte de ella? ¿Por qué debería importar tanto más que mi felicidad y la de aquellos que más me preocupan? Quizá no valga la pena. O supongamos que la situación es así: hay judíos en su casa y nazis en la puerta. Sabe que se meterá en problemas serios, incluso pondrá en riesgo su propia vida, si oculta a los judíos; sin embargo, se siente moralmente obligado a arriesgar la vida en vez de revelar su presencia. Pero ahora sabe que este motivo está basado en un instinto cuyo objeto es conservar la especie. Entonces podría pensar: ¿por qué debería arriesgar la vida a fin de ayudar a conservar la especie que produjo a *los nazis*?

Me interesa que usted, lector, observe algo en este ejemplo: suponga que ese último pensamiento —“No vale la pena arriesgar la vida para conservar a la especie que produjo a los nazis”— pudiera moverlo a ignorar las exigencias de la moralidad. Podríamos ahora preguntar si acaso la teoría evolucionista, a fin de cuentas, en verdad ofrece una explicación adecuada de la motivación moral. Si fuera verdadera, la gente no actuaría moralmente, o al menos lo haría siempre y cuando la fuente de su motivación moral permaneciera oculta. Podría usted estar tentado de pensar que todo esto muestra que a fin de cuentas el problema es en el fondo un problema de explicación; pero sería un error. Aunque el ejemplo es extravagante, podemos imaginarlo de esta manera: dada la fuerza del instinto moral, usted sentiría el impulso incontenible de hacer lo que la moralidad exige, aun cuando pensara que la *razón* para hacerlo es inadecuada. Quizá el dolor de ignorar este instinto, como los dolores de la tortura o del hambre extrema, le haga perder la resistencia: entonces podría verse movido por el instinto aun cuando usted *no* asintiera a sus exigencias tras una reflexión. Incluso en esta circunstancia, la teoría evolucionista explicaría

su acción; sin embargo, no la justificaría desde su punto de vista. Esto es evidente por el hecho de que usted desearía no tener este instinto, de que desea poder hacerlo desaparecer, a pesar de que por tener ese instinto, éste sigue siendo apto para moverlo a actuar.

Como ya dije, el ejemplo es extravagante, pero pone de manifiesto algo importante. Si bien es cierto que una teoría que no pueda justificar una conducta moral normalmente tampoco puede explicar por qué alguien que crea en esa teoría actúa moralmente, aquí el problema filosófico fundamental no es un problema de explicación. El ejemplo de la teoría evolucionista muestra que una teoría podría ser adecuada para los propósitos de la explicación y, sin embargo, no dar respuesta a la pregunta normativa; y hay una razón importante para ello. La pregunta de cómo explicar el comportamiento moral es una pregunta teórica en tercera persona, una pregunta que inquiriere por qué cierta especie de animales inteligentes se comporta de cierta manera, mientras que la pregunta normativa es una pregunta en primera persona que surge para el agente moral que efectivamente debe hacer lo que la moralidad dicta. Cuando se quiere saber cuál es la teoría de la normatividad de un filósofo, tiene uno que ponerse en la posición de un agente a quien la moralidad le está exigiendo algo difícil. Entonces se le pregunta al filósofo: ¿de verdad debo hacer esto? ¿Por qué debo hacerlo? Y su respuesta es su respuesta a la pregunta normativa.

punto central

2.2

Hay tres condiciones que la respuesta tiene que cumplir para ser exitosa. Todas estas condiciones provienen de la posición de la que surge la pregunta normativa: la posición de primera persona del agente que exige una justificación de las exigencias de la moralidad.

En primer lugar, la respuesta realmente debe conseguir dirigirse a alguien en esa posición. No sólo debe especificar lo que podríamos decir, en tercera persona, acerca de un agente que impugna o ignora la existencia de exigencias morales. Toda teoría moral define sus conceptos de manera tal que nos permite decir algo negativo acerca de la gente que hace eso; por

* Una teoría debe ser naturalista

ejemplo, que es amoral o mala. Sin embargo, un agente que duda si debe hacer en verdad lo que la moralidad dicta también duda si es tan malo ser moralmente malo, así que la mera posibilidad de esta clase de crítica no resuelve nada. Además, creo que puede inducir a error tratar de imaginar qué de provechoso podríamos decirle, en segunda persona, a algún otro agente que impugnara las exigencias de la moralidad. Después de todo, algún otro agente podría negarse a escuchar los dictados de la razón, o a escuchar lo que fuera. Tal vez fuera poco sincero y discutidor; tal vez no planteara la pregunta porque de verdad quisiera saber, sino simplemente por buscar una manera de evadir su deber. Para que este ejercicio funcione, tenemos que eliminar estas posibilidades e imaginar que este otro agente es sincero y sensato, y que de verdad quiere saber. Eso, empero, muestra precisamente que la respuesta que necesitamos es en realidad la respuesta en primera persona, la que nos satisface cuando nosotros mismos planteamos la pregunta normativa.¹⁶

La segunda condición se sigue de la primera. Como nosotros mismos habremos de preguntar y responder la pregunta normativa, una teoría normativa exitosa deberá cumplir una condición que en ocasiones se denomina "transparencia".¹⁷ Generalmente se piensa que es una propiedad de las explicaciones: si para explicar cómo nos motiva la moralidad una teoría depende fundamentalmente de que se nos oculte la fuente o naturaleza de nuestros motivos, o de que a menudo actuemos ciegamente o por hábito, entonces le falta transparencia. La verdadera naturaleza de los motivos morales debe estar oculta desde el punto de vista del agente para que éstos sean eficaces. Supongamos que la gente llegara a creer la teoría de Mandeville o la teoría evolucionista, y en consecuencia abandonara sus prácticas

¹⁶ Philippa Foot había planteado estas cuestiones, aunque no exactamente en estos términos, particularmente en "Argumentos morales". Foot sostiene que si alguien escucha lo que nosotros consideramos un buen argumento moral y a continuación dice "¿Y qué?", deseáramos "saber cómo enfrentó el caso que se le planteaba" (p. 118 [p. 97 de la versión inglesa]). Lo que queremos saber, desde luego, es si lo enfrentó de una manera tal que pudiera modificar nuestra propia postura al respecto si lo comprendiéramos. Véanse también los comentarios de Bernard Williams en el capítulo 1 de *Introducción a la ética* y en *Ethics and the Limits of Philosophy*, pp. 22-26.

¹⁷ Véase Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, pp. 101-102.

morales. Si fuera así, a aquellas concepciones les faltaría transparencia. Ahora bien, en virtud de la posibilidad que mencioné hace un momento —la posibilidad de vernos influidos por motivos a los que sin embargo no asintamos—, lo que necesitamos aquí es transparencia en un sentido más amplio. No se trata solamente de que la explicación deba mantenerse incluso cuando el agente se comprende a sí mismo por completo, sino que también la justificación debe mantenerse aun entonces. Una teoría moral normativa debe permitirnos actuar a la luz de un pleno conocimiento de lo que es la moralidad y de por qué somos sensibles a su influencia, y al mismo tiempo permitirnos creer que nuestras acciones están justificadas y tienen sentido.

Finalmente, creo que la respuesta debe apelar profundamente a nuestro sentido de quiénes somos, a nuestro sentido de identidad. Tal como he subrayado, la moralidad puede pedirnos cosas difíciles, a veces incluso que estemos dispuestos a sacrificar la vida en su nombre. Esto le impone una condición difícil a una respuesta exitosa a la pregunta normativa: dicha respuesta debe mostrar que en ocasiones hacer lo que no es correcto es tan malo como la muerte o peor que ella. Para la mayoría de los seres humanos, la mayor parte de las veces, lo único que podría ser tan malo como la muerte o peor es algo que para nosotros equivale a la muerte: dejar de ser nosotros mismos. No es un pensamiento desconocido. La mayoría de las personas, al contemplar la extrema vejez, esperan morir antes que existir durante años con la inteligencia gravemente disminuida, con el carácter modificado o sin la capacidad de reconocer a quienes por años las han amado y han interactuado con ellas. Pensamos que "dejaríamos de ser nosotros mismos" y preferiríamos estar muertos. Si llega a valer la pena morir por exigencias morales, transgredirlas ha de ser, en un sentido similar, peor que la muerte. Esto significa que han de tener su origen, en un sentido profundo, en nuestro sentido de quiénes somos.

2.3

A menudo se piensa, aunque de manera confusa, que a los filósofos morales modernos la normatividad de la ética les plantea un problema especial. Se supone que la Concepción Moderna

Científica del Mundo es en algún sentido hostil a la ética, mientras que la metafísica teleológica de la antigüedad griega y los sistemas religiosos de la Europa medieval parecían más favorables al tema, en diferentes sentidos. Es un poco difícil plantear este asunto claramente y de modo tal que no dé lugar a objeciones obvias, pero estos dos puntos de vista más antiguos parecen apoyar la idea de que la vida humana tiene un fin o propósito que sólo alcanzan o pueden alcanzar quienes actúan conforme a las normas éticas y satisfacen las exigencias morales. Se supone que esto es suficiente para mostrar que la ética en verdad es normativa, que las exigencias que nos hace están justificadas: están justificadas en nombre del propósito de la vida. En cambio, la Concepción Moderna Científica del Mundo, al privarnos de la idea de que el mundo tiene un propósito, nos ha quitado esta justificación.

Sea cierto o no, la filosofía moral de la época moderna puede interpretarse como una búsqueda de la fuente de la normatividad. Los filósofos modernos han planteado cuatro respuestas consecutivas a la pregunta de qué hace normativa la moralidad; resumidas, son las siguientes:

1. El voluntarismo. Según esta postura, la obligación tiene su origen en el mandato de alguien que tenga una legítima autoridad sobre el agente moral y por ende pueda hacer leyes para él. Uno debe hacer lo correcto porque Dios lo manda, por ejemplo, o porque un soberano político a quien uno ha acordado obedecer lo hace ley. La normatividad emana de una voluntad legislativa. Ésta es la postura de Pufendorf y de Hobbes.

2. El realismo. Según esta postura, las exigencias morales son normativas si son verdaderas, y son verdaderas si hay entidades o hechos intrínsecamente normativos a los que describan correctamente. Para tratar de establecer la normatividad de la ética, los realistas sostienen que los valores, las obligaciones o las razones realmente existen, o, lo que es más común, argumentan en contra de las diversas formas de escepticismo respecto de estos elementos. Esta clase de argumento ha estado presente en la obra de los intuicionistas racionales desde el siglo XVIII; lo plantearon rotundamente Clarke y Price en el siglo XVIII, y Pri-

chard, Moore y Ross a principios del siglo XX.¹⁸ También está presente en la obra de algunos realistas morales contemporáneos, entre ellos Thomas Nagel.¹⁹

3. Denomino "asentimiento reflexivo" a la tercera postura, de la que son partidarios los filósofos que piensan que la moralidad se basa en la naturaleza humana. La primera tarea del filósofo es explicar cuál es el fundamento de la moralidad en la naturaleza humana, por qué empleamos conceptos morales y nos sentimos obligados por ellos. Cuando se dispone de una explicación de nuestra naturaleza moral, se puede plantear la pregunta normativa: pensándolo bien, ¿tenemos razón para aceptar las exigencias de nuestra naturaleza moral, o deberíamos rechazarlas? La pregunta no es "¿Son verdaderas estas exigencias?", como lo es para el realista. Las razones que aquí se buscan son razones prácticas: se trata de demostrar que la moralidad es buena para nosotros. Argumentos con esta estructura están presentes en la tradición, en la obra de Hutcheson, Hume y John Stuart Mill, y en la filosofía contemporánea, en la obra de Bernard Williams.

4. La apelación a la autonomía. Esta clase de argumento está presente en Kant y en los constructivistas kantianos contemporáneos, particularmente John Rawls. Los kantianos piensan que la fuente de la normatividad de las exigencias morales ha de encontrarse en la voluntad del agente, concretamente en el hecho de que las leyes de la moralidad son las leyes de la voluntad del agente, y de que sus exigencias son exigencias que el agente está dispuesto a hacerse. La capacidad de reflexión autoconsciente acerca de nuestras propias acciones nos confiere una especie de autoridad sobre nosotros mismos, y es esta autoridad lo que otorga normatividad a las exigencias morales.

Durante la época moderna, cada una de estas concepciones sobre la normatividad se elaboró en respuesta a la concepción previa, en ocasiones a consecuencia de las críticas, pero sobre

¹⁸ Clarke, *a Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion*; Price, *A Review of the Principal Questions in Morals*; Prichard, *Moral Obligation and Duty and Interest: Essays and Lectures* by H.A. Prichard; Moore, *Principia Ethica*, y Ross, *The Right and the Good*.

¹⁹ En *The Possibility of Altruism* y en *Una visión de ningún lugar*; sin embargo, véase la nota 68 más adelante.

todo cuando se exponían con mayor insistencia las implicaciones de la postura anterior. En esta conferencia y en la siguiente describiré ese proceso histórico y compararé viejas versiones de estas concepciones con las del ámbito contemporáneo. La concepción kantiana de la obligación es el punto culminante de esta evolución histórica, y en la tercera conferencia presentaré una versión actualizada de esta concepción que considero verdadera. Finalmente, en la cuarta conferencia abordaré la pregunta del alcance de nuestras obligaciones —es decir, quién puede obligarnos y por qué— y luego volveré a la cuestión del escepticismo normativo.

En lo que resta de esta conferencia trataré las primeras dos concepciones de la normatividad: el voluntarismo y el realismo.

2.4

Conviene hacer aquí una advertencia sobre mi manera de proceder. En estas conferencias me concentro en la normatividad de *la obligación*; sin embargo, en algunas teorías morales, la pregunta de qué hace normativa la obligación no puede separarse de preguntas acerca de qué hace normativas la bondad o la virtud, así que también abordaré dichas preguntas. Con fines comparativos, también diré algo sobre la normatividad del conocimiento y el significado.

A algunas personas el solo uso de tales comparaciones podrá parecerles discutible. Como dije anteriormente, gran parte de los conceptos que interesan a los filósofos son normativos: el concepto de la obligación, el de lo correcto, la bondad, el significado, el conocimiento, la belleza y la virtud pretenden, de diversas maneras, dirigirnos, guiar nuestros pensamientos, deseos y acciones. En ese sentido amplio, todos son conceptos normativos; puede pensarse, empero, que no es posible ofrecer una concepción unificada de su normatividad, por dos razones. En primer lugar, desde luego, se los emplea en el contexto de diferentes temas y para abordar diferentes problemas. En segundo lugar, pero de igual importancia, nuestra idea de su normatividad, de *cómo* nos dirigen, es diferente. ¿Empujan o jalan? ¿Son zanahorias o palos? La obligación, el más destacadamente normativo de estos conceptos, parece mandar con

firmeza, mientras que la belleza sólo parece atraer y el significado, tal vez, sugerir; de manera que podría parecer que estos diferentes conceptos tienen diferentes clases de normatividad.²⁰ No obstante, se ponen de manifiesto versiones reconocibles de las cuatro posturas que acabo de describir cuando los filósofos tratan de enfrentar el problema de la normatividad en áreas distintas de la ética, lo cual considero un hecho significativo. Creo que es posible ofrecer una concepción unificada de la normatividad, y aunque aquí no trato de defender esta afirmación, se pondrá de manifiesto conforme vaya avanzando.

3. *El voluntarismo*

3.1

Como dije al principio de esta conferencia, Grocio sostenía que los seres humanos tendríamos obligaciones aunque no existiera Dios para darnos leyes. A causa de esa observación, a menudo se lo identifica como el primer filósofo moral *moderno*;²¹ sin embargo, el crédito les corresponde en realidad a Hobbes y a Pufendorf, pues fueron los primeros en identificar claramente el reto que la Concepción Moderna Científica del Mundo le plantea a la ética y en elaborar teorías éticas de cara a ese reto.

Según Pufendorf, las acciones de los seres humanos, al igual que toda forma de movimiento físico, son de suyo moralmente indiferentes; los valores no se encuentran de ningún modo en el mundo de la naturaleza. Por el contrario, dice Pufendorf, los seres inteligentes deben imponer valores morales a la naturaleza. Escribe:

Ahora bien, como la manera original de producir entidades físicas es la creación, la manera como se producen las entidades morales no podría expresarse mejor que con la palabra *imposición*, pues no surgen de la naturaleza intrínseca de las propiedades físicas de las cosas, sino que se sobreañaden, conforme a la voluntad de entidades inteligentes, a cosas ya existentes y físicamente completas, y a sus efectos naturales.²²

²⁰ Le agradezco a Nicholas White haberme recordado algunas de estas cuestiones.

²¹ Debo esta observación a Schneewind. Véase Schneewind I, pp. 88–89.

²² Pufendorf, *On the Law of Nature and of Nations*, en Schneewind I, p. 171.