

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

Se nos dice que los requerimientos morales son requerimientos de la razón (KANT, 1786; NAGEL, 1970; DARWALL, 1983; KORSGAARD, 1986). Y se nos dice que no es necesariamente irracional actuar de modo inmoral, que la evaluación moral es diferente a la evaluación de las personas como racionales o irracionales (HUME, 1888; FOOT, 1972; SCANLON, 1982; BLACKBURN, 1984; WILLIAMS, 1985; RAILTON, 1986; HARMAN, 1985; LEWIS, 1989).

Se nos dice que la moral es objetiva, que hay una sola moral «verdadera» (KANT, 1786; NAGEL, 1970; DARWALL, 1983; KORSGAARD, 1986; BRINK, 1989). Y se nos dice que la moral no es objetiva, que no hay una única moral verdadera (AYER, 1936; MACKIE, 1977; HARMAN, 1975, 1985; WILLIAMS, 1985).

Y no debería pensarse que este repaso de los desacuerdos profundos es engañoso, que si bien hay desacuerdos hay ciertas visiones dominantes. La situación es más bien la opuesta. No hay visiones dominantes. En su reseña reciente y comprensiva de un siglo de metaética, Stephen DARWALL, Alan GIBBARD y Peter RAILTON señalan que «la escena es notablemente rica y diversa» (1992: 124). Pero aun para el observador casual esto es con seguridad una descripción insuficiente. La escena es tan diversa que debemos maravillarnos frente al supuesto de que estos teóricos estén todos hablando de lo mismo.

### 3. EL PROBLEMA MORAL

¿Por qué las cuestiones morales generan tanto desacuerdo? Desde mi punto de vista, la razón puede rastrearse a dos de los rasgos más distintivos de la moral, rasgos que se ponen de manifiesto en la práctica moral ordinaria en la que está involucrada la gente común. La tarea del filósofo es dar sentido a que la práctica tenga esos rasgos. Sorprendentemente, sin embargo, estos rasgos empujan en direcciones opuestas, al punto de amenazar la idea misma de que la moral sea coherente (SMITH, 1991).

Para empezar, como ya hemos visto, un rasgo distintivo de la práctica moral es la preocupación de los participantes por responder a las preguntas morales *correctamente*. Y esta preocupación misma parece forzar ciertas conclusiones metaéticas. Esa preocupación presupone, por ejemplo, que hay respuestas correctas a las preguntas morales. Y la interpretación natural de ese presupuesto es que existe un dominio de hechos morales, hechos acerca de los cuales podemos formar creencias y en relación con los cuales podemos equivocarnos.

Más aún, el modo en que nos conducimos al vivir la vida moral parece presuponer que estos hechos están disponibles, en principio, para todos; que

nadie en particular está mejor situado que los demás para descubrirlos. Que tenemos una concepción de ese tipo de los hechos morales parece explicar nuestra preocupación con la conversación moral y el argumento moral, por un lado, y novelas y películas en que las diferentes reacciones de las personas a las preguntas morales son exploradas, por el otro. Pues lo que parece dar sentido y carácter emotivo a estas preocupaciones es la simple idea de que estamos en el mismo barco. Un dilema o problema moral enfrentado por una persona es el mismo dilema o problema moral que otra persona puede enfrentar. Estando ausente alguna diferencia relevante en sus circunstancias, lo que cuenta como una respuesta adecuada en el caso de una persona debe contar como la respuesta adecuada en el caso de la otra.

Para poner el punto de otra manera, parece que pensamos que el único factor determinante relevante de la corrección de un acto son las circunstancias en que la acción tiene lugar. Si agentes en las mismas circunstancias actúan del mismo modo, entonces o bien ambos actúan correctamente o ambos actúan incorrectamente. Dado que ello es así, tenemos el potencial de aprender algo de las respuestas de otras personas a los dilemas y problemas morales que enfrentamos. Una recolección y evaluación cuidadosa de las razones a favor y en contra de nuestras opiniones morales particulares a estos dilemas y problemas es, por tanto, la mejor manera de descubrir cuáles son esos hechos morales en realidad. Si somos abiertos y pensamos claramente, entonces una argumentación de ese tipo debería descansar en una convergencia en la opinión moral, una convergencia en la verdad. La reflexión individual puede por supuesto servir al mismo propósito, pero sólo cuando simula una argumentación moral real; pues sólo entonces podemos estar seguros de que estamos dando a cada parte en la argumentación la reflexión debida; que no estamos simplemente felicitándonos por nuestros propios prejuicios y preconceptos ciegos.

Podemos sintetizar este primer rasgo de la moral en los siguientes términos: parece que pensamos que las preguntas morales tienen respuestas correctas; que las respuestas correctas son correctas en virtud de hechos morales objetivos; que los hechos morales están completamente determinados por las circunstancias; y que, al involucrarnos en la conversación y argumentación moral, podemos descubrir cuáles son estos hechos morales determinados por las circunstancias. El término «objetivo» aquí significa simplemente la posibilidad de una convergencia en opiniones morales del tipo recién mencionado. Llamemos a este rasgo «la objetividad del juicio moral».

Un segundo rasgo de la moral, algo diferente, tiene que ver con las implicaciones prácticas del juicio moral. Supongamos que estamos juntos en casa un domingo por la tarde. Una organización de caridad está recolec-

tando dinero para paliar el hambre, de modo que estamos esperando que llamen a nuestra puerta. Me pregunto si debo acceder a su requerimiento. Debatimos los pros y los contras de contribuir y, supongamos, después de algo de discusión, me convences de que yo debería contribuir. Llaman a la puerta. ¿Que esperarías? Yo creo que esperarías que atiendan y que haga mi donación. Pero supongamos que, en vez de ello, dijera: «¡Espera! Sé que *debo* hacer una donación para paliar el hambre. ¡Pero no he sido convencido de que *haya ninguna razón* para hacerlo!». Y supongamos que me opongo a donar. ¿Cuál sería tu reacción?

Me parece que tu reacción debería ser de extremo desconcierto. La conversación que tuvimos versaba sobre si debía o no hacer la donación para paliar el hambre. Dado que afirmo haber sido convencido por esa conversación, dado que las razones tienen implicancias motivacionales, mi negativa originaría correctamente un serio desconcierto. Quizás sea capaz de dar una explicación: quizás piense que hay una mejor razón para hacer otra cosa; o quizás sufro de debilidad de la voluntad o algún otro defecto motivacional de ese tipo y sólo estoy diciendo que no se me ha dado ningún motivo ulterior, un motivo que me mueva frente a mi propia debilidad. Pero sin una explicación de ese tipo, el desconcierto arrojaría serias dudas sobre la sinceridad de mi afirmación de que he sido convencido de que es correcto donar para paliar el hambre.

Podemos sintetizar este segundo rasgo de la moral así: los juicios morales parecen ser, o suponen, opiniones sobre las razones que tenemos para comportarnos de ciertos modos y, todas las demás cosas igual, tener tales opiniones implica encontrarnos a nosotros mismos con la motivación correspondiente para actuar. Llamemos a este rasgo «el carácter práctico del juicio moral».

Estos dos rasgos distintivos de la moral —la objetividad y el carácter práctico del juicio moral— son considerados ampliamente como teniendo implicaciones metafísicas y psicológicas. Sin embargo, y desafortunadamente, estas implicaciones son exactamente opuestas. Para ver por qué se lo considera así, necesitamos detenernos un momento y reflexionar más generalmente sobre la naturaleza de la psicología humana.

De acuerdo con una imagen estándar de la psicología humana —una imagen que debemos a HUME (1888)—, hay dos tipos principales de estados psicológicos. De un lado están las creencias, estados que apuntan a representar el modo en que el mundo es. Dado que nuestras creencias apuntan a representar el mundo, son evaluables en términos de verdad y falsedad, dependiendo de si son exitosas al representar el mundo como realmente es. Y de otro lado están los deseos, estados que representan cómo ha de ser el mundo. Los deseos son diferentes de las creencias en tanto no apuntan

siquiera a representar el modo en que el mundo es. No son por tanto evaluables en términos de verdad y falsedad. HUME concluye que las creencias y los deseos son por ende existencias disintintas: esto es, que siempre podemos distinguir un deseo de una creencia, al menos modalmente. Para cualquier par de deseo y creencia, siempre podemos imaginar a alguien teniendo el deseo pero sin la creencia, y viceversa. Si no fuera así, si tuviéramos que imaginar una creencia particular como trayendo consigo un deseo particular, entonces los deseos serían —contrariamente a lo que sucede— evaluables en términos de verdad y falsedad, al menos derivativamente; pues consideraríamos al deseo verdadero cuandoquiera que la creencia con la que estaría necesariamente conectado fuese considerada verdadera, y falso cuandoquiera que la creencia con la que estaría necesariamente conectado fuese considerada falsa.

De hecho de acuerdo a la imagen estándar de la psicología humana que heredamos de HUME, no sólo es el caso que los deseos no son evaluables en términos de verdad y falsedad, sino también que no están sujetos a ningún tipo de crítica racional. El hecho de que tenemos cierto deseo es, con un *proviso* que mencionaré en un momento, simplemente un hecho sobre nosotros que debemos reconocer. Puede ser desafortunado que tengamos ciertas combinaciones de deseos —quizás nuestros deseos no pueden ser satisfechos todos juntos—, pero en sí mismos nuestros deseos están a la par, racionalmente neutrales. Ésta es una afirmación ulterior importante respecto de los deseos. Pues sugiere que, aunque podamos hacer descubrimientos sobre el mundo, y aunque esos descubrimientos pueden afectar justificadamente nuestras creencias, esos descubrimientos, de nuevo con un *proviso* que mencionaré en un momento, no deberían tener ningún impacto racional sobre nuestros deseos. Podrían, por supuesto, tener algún impacto *no* racional. Al ver una araña puede apoderarse de mí un miedo macabro y un deseo de nunca estar cerca de una. Sin embargo, éste no es un cambio en mis deseos ordenado por la razón. Es un cambio *no* racional en mis deseos.

Ahora veamos el *proviso*. Supongamos, en contra del ejemplo que acabo de dar, que adquiero un deseo de no estar nunca cerca de una araña porque llego a creer, falsamente, que las arañas despiden un olor desagradable. Entonces ciertamente diríamos ordinariamente que tengo un deseo «irracional». Sin embargo, la razón por la que diríamos esto claramente no va en contra de lo que he dicho hasta aquí. Pues mi deseo de nunca estar cerca de una araña *se basa en* un deseo ulterior y una creencia: mi deseo de no oler el olor desagradable y mi creencia de que ese olor es despedido por las arañas. Dado que puedo ser criticado racionalmente por tener esa creencia, pues es falsa, puedo ser criticado racionalmente por tener el deseo que ella ayuda a producir. El *proviso* es entonces bastante menor: los deseos están sujetos a crítica racional, pero sólo en la medida en que están basados en creencias

que están sujetas a crítica racional. Los deseos que no están relacionados de ese modo a creencias que pueden ser criticadas racionalmente no están sujetos a ninguna crítica racional.

De acuerdo a la imagen estándar, entonces, hay dos tipos de estados psicológicos —deseos y creencias— completamente distintos y diferentes entre sí. La imagen estándar de la psicología humana es importante porque nos provee de un modelo para explicar la acción humana. Dicho de modo crudo, nuestras creencias nos dicen cómo es el mundo, y por tanto cómo debe ser cambiado, de modo que sea tal como nuestros deseos nos dicen que debería ser. Una acción es por tanto el producto de estas dos existencias diferentes: un deseo representando el modo que el mundo ha de ser y una creencia diciéndonos cómo el mundo debe ser cambiado para convertirlo en eso.

Volvamos ahora a considerar los dos rasgos del juicio moral que discutimos antes. Consideremos primero la objetividad de tal juicio: la idea de que las preguntas morales tienen respuestas correctas, que las respuestas correctas son correctas en virtud de hechos morales objetivos, que los hechos morales están determinados por las circunstancias y que, al involucrarnos en la argumentación moral, podemos descubrir cuáles son esos hechos morales. Las implicaciones metafísicas y psicológicas de eso pueden ser presentadas del siguiente modo.

Desde el punto de vista metafísico, la implicación es el realismo moral: la idea de que, entre los varios hechos que hay en el mundo, no hay sólo hechos acerca de (digamos) las consecuencias de nuestras acciones sobre el bienestar de nuestras familias y amigos, sino también hechos distintivamente morales: hechos sobre la corrección e incorrección de que nuestras acciones tengan esas consecuencias. Y, desde el punto de vista psicológico, la implicación es por tanto el cognitivismo: la idea de que, cuando hacemos un juicio moral, expresamos nuestras creencias sobre cómo son esos hechos morales. Al formar opiniones morales adquirimos creencias, representaciones de cómo es el mundo moralmente.

Dada la imagen estándar de la psicología humana, hay una implicación psicológica ulterior. Pues la cuestión de si las personas que tienen una cierta creencia moral desean actuar de modo acorde es una cuestión enteramente distinta. Puede que tengan el deseo correspondiente, puede que no. Sin embargo, en cualquiera de los dos casos, no pueden ser criticadas racionalmente. Tener o no tener el deseo acorde es simplemente un hecho ulterior sobre la psicología de una persona. De acuerdo con esta visión, creer que, digamos, debo donar para paliar el hambre no requiere que, todo lo demás igual, tenga una razón para donar para paliar el hambre.

Pero ahora consideremos el segundo rasgo, el carácter práctico del juicio moral. Vimos anteriormente que tener una opinión moral es simplemente,

contrariamente a lo que acabo de decir, encontramos con la motivación correspondiente para actuar. Si pensamos que es correcto donar para paliar el hambre entonces, todo lo demás igual, debemos estar motivados para donar. El carácter práctico del juicio moral parece entonces tener una implicación metafísica y psicológica propia.

Desde el punto de vista psicológico, dado que hacer un juicio moral requiere que tengamos cierto deseo, y ningún reconocimiento de un hecho sobre el mundo puede racionalmente forzarnos a tener un deseo y no otro, nuestro juicio debe ser en realidad simplemente una expresión de ese deseo, o quizás una disposición complicada a tener ese deseo. Eso es el no-cognitivismo. Y esta implicación psicológica tiene una contraparte metafísica. Pues parece seguirse que, contrariamente a la apariencia inicial, cuando juzgamos correcto donar para paliar el hambre, no estamos respondiendo a ningún hecho moral: la corrección de donar para paliar el hambre. De hecho, los hechos morales son un postulado inútil. Al juzgar correcto donar para paliar el hambre estamos en realidad expresando nuestro deseo, o disposición a desear, de que la gente done para paliar el hambre. Es como si gritásemos «¡hurra por donar para paliar el hambre!». Ninguna mención allí de un hecho moral. De hecho, ninguna afirmación empírica de ningún tipo. Eso es el irrealismo: la negación de la afirmación de que hay hechos morales. Pero es importante ver que es un irrealismo en la forma del expresivismo: la idea de que, al hacer juicios morales, no apuntamos siquiera a hacer afirmaciones sobre cómo son las cosas moralmente, sino que simplemente damos expresión a nuestros estados no-cognitivos.

De acuerdo con esta visión, cuando afirmo que debo donar para paliar el hambre, se sigue de hecho que tengo una razón para donar para paliar el hambre, al menos todo lo demás igual. Eso se sigue del hecho de que expreso mi deseo, o mi disposición a desear. Y cuando afirmo que debo donar para aliviar el hambre, se sigue que debo comprometerme a juzgar que también es correcto para cualquiera en circunstancias como las mías. Eso se sigue del alcance de mi deseo. Pero no necesito pensar que esas otras personas tienen ninguna razón para donar para paliar el hambre. Y, más aún, no debería pensar que la afirmación de que cualquiera en circunstancias como las mías debería donar es ella misma objetiva. Pues no hay razón para suponer que otros podrían ser llevados a acordar conmigo a través de una argumentación racional. El fracaso para lograr el acuerdo con otros no necesariamente sería evidencia de un error o equivocación o confusión de parte de alguien. Sería simplemente evidencia del hecho de que tenemos diferentes deseos, o diferentes disposiciones a tener deseos.

Ahora estamos en condiciones de decir por qué las preguntas metaéticas generan tanto desacuerdo. La tarea del filósofo moral es dar sentido a la práctica moral ordinaria. Pero el problema es que la práctica moral ordinaria

sugiere que el juicio moral tiene dos rasgos que empujan en direcciones diferentes. La objetividad del juicio moral sugiere que hay hechos morales, totalmente determinados por las circunstancias, y que nuestros juicios morales expresan nuestras creencias sobre cuáles son esos hechos morales. Esto nos permite dar sentido a la argumentación moral, y cosas similares, pero deja envuelto en un misterio cómo o por qué tener una opinión moral tiene vínculos especiales con lo que estamos motivados a hacer. Y el carácter práctico del juicio moral sugiere exactamente lo opuesto, que nuestros juicios morales expresan nuestros deseos. Mientras que esto nos permite dar sentido al vínculo entre tener una opinión moral y estar motivado, deja envuelto en un misterio la cuestión de sobre qué versa una argumentación moral, el sentido en que la moral se supone objetiva.

La idea de la moral parece entonces que bien puede ser incoherente, pues lo que se requiere para dar sentido al juicio moral es un tipo extraño de hecho sobre el universo: un hecho cuyo reconocimiento necesariamente impacta en nuestros deseos (MACKIE, 1977). Pero la imagen estándar de la psicología humana nos dice que no hay tales hechos. Nada podría ser todo lo que el juicio moral pretende ser. Quizás deberíamos ser por ello irrealistas, y negar la existencia de hechos morales. Pero deberíamos combinar nuestro irrealismo con el cognitivismo: la idea de que nuestros juicios morales pretenden hacer afirmaciones sobre hechos morales. En otras palabras, deberíamos ser todos nihilistas, y simplemente reconocer que la práctica moral está fundada en un error de presuposición masivo. O al menos así lo parece.

Esto es lo que llamo «el problema moral» (SMITH, 1989: 1994a). Como yo lo veo, el problema moral es de hecho el problema central que organiza toda la metaética contemporánea. Explica el desacuerdo masivo que hay entre los filósofos sobre las cuestiones metaéticas.

Este problema puede ser presentado suscintamente en la forma de tres proposiciones aparentemente inconsistentes (véase también McNAUGHTON, 1988: 23).

- 1) Los juicios morales de la forma «es correcto que yo haga  $\phi$ » expresan las creencias de una persona sobre una cuestión objetiva de hecho, un hecho acerca de lo que es correcto hacer.
- 2) Si alguien juzga que es correcto hacer  $\phi$  entonces, *ceteris paribus*, está motivado a hacer  $\phi$ .
- 3) Un agente está motivado a actuar de cierto modo si tiene un deseo apropiado y una creencia medio-fin, donde creencia y deseos son, en la terminología de HUME, existencias distintas.

Esta aparente inconsistencia puede mostrarse como sigue: según (1), el estado expresado por un juicio moral es una creencia que, según (2), está

necesariamente conectada de algún modo con la motivación; esto es, a partir de (3), con tener un deseo. De manera que (1) (2) y (3) juntas implican que hay algún tipo de conexión necesaria entre existencias distintas: la creencia moral y el deseo. Pero (3) nos dice que no hay tal conexión. Creer que tiene lugar algún estado del mundo es una cosa, lo que deseo hacer dada esa creencia es otra cosa diferente.

A la luz del problema moral es fácil entender no sólo por qué las preguntas metaéticas generan tanto desacuerdo, sino también por qué estos desacuerdos adoptan justo la forma que adoptan. Pues aquellos que ofrecen respuestas a preguntas metaéticas ahora deben hacer una elección. Si han de ser fieles a la imagen humeana estándar de la psicología humana, entonces deben decidir cuál de los dos rasgos del juicio moral —la objetividad y el carácter práctico— rechazar, y después deben defender su elección. Por tanto no debería ser una sorpresa que encontremos a los expresivistas rechazando (1), la afirmación de que los juicios morales expresan creencias (AYER, 1936; HARE, 1952; BLACKBURN, 1984, 1986, 1987; GIBBARD, 1990), a los externalistas rechazando (2), la afirmación de que hay una especie de conexión necesaria entre juicio moral y motivación (FRANKENA, 1958; FOOT, 1972, SCANLON, 1982, RAILTON, 1986, BRINK, 1986, 1989), y a los teóricos de la motivación anti-humeanos rompiendo filas y rechazando (3), la afirmación de que la motivación debe explicarse en términos de un deseo y una creencia medio-fin, donde creencia y deseos son, en la terminología de Hume, existencias distintas (NAGEL, 1970; McDOWELL, 1978; PLATTS, 1981; McNAUGHTON, 1988; DANCY, 1993). Más aun, no debería ser una sorpresa que cada uno de estos teóricos —los expresivistas, los externalistas, y los teóricos de la motivación antihumeanos— sostengan que la proposición que rechazan, por oposición a las proposiciones que los otros rechazan, es una mera fantasía filosófica, algo que debe ser desechado. Pero, como espero que ahora sea claro, independientemente de qué proposición estos filósofos elijan rechazar, están obligados a terminar rechazando algo que parece más cierto que las teorías que ellos mismos pasan a ofrecer (SMITH, 1989). El nihilismo moral amenaza con bastante razón (SMITH, 1993a)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Crispin WRIGHT (1992) y Paul HORWICH (1992) recientemente han argumentado que en una teoría de la verdad minimalista no tenemos opción más que considerar a las afirmaciones morales como aptas para la evaluación en términos de verdad y falsedad. Si estuvieran en lo cierto entonces, de acuerdo con una teoría de la verdad minimalista deberíamos considerar a las afirmaciones morales como expresiones de creencia. Una preferencia por la solución de los expresivistas al problema moral de los expresivistas entonces depender de adoptar una visión no-minimalista de la verdad. Sin embargo, como he argumentado en otras oportunidades, contrariamente a lo que afirman tanto WRIGHT como HORWICH, los expresivistas no necesitan adoptar una visión no-minimalista de la verdad. El minimalismo acerca de la verdad es neutral respecto de las soluciones al problema moral. Para discusiones relevantes veáanse SMITH, 1994a y 1994b; DIVERS y MILLER, 1994; HORWICH, 1994; JACKSON, OPPY y SMITH, 1994.

#### 4. HACIA UNA SOLUCIÓN AL PROBLEMA MORAL

El escenario para este libro está entonces montado. Pues desde mi punto de vista no estamos forzados a elegir entre la objetividad y el carácter práctico del juicio moral al dar respuestas a preguntas metaéticas. La solución correcta al problema moral nos permite acomodar ambas. Más aún, lo hace sin requerirnos abandonar la teoría estándar de la explicación de la acción en términos de creencia y deseo y sin arrojarnos al nihilismo moral tampoco.

Dije antes que defenderé dos ideas. La primera es que preguntas como «¿debería donar para aliviar el hambre?» son preguntas sobre cuestiones de hecho, hechos que podemos descubrir a través de la argumentación racional, una argumentación cuyo objetivo es descubrir la verdad. La segunda es que, contra la visión humeana, los hechos morales son efectivamente hechos sobre las razones que todos nosotros compartimos. Como yo lo veo, podemos acomodar tanto la objetividad como el carácter práctico del juicio moral — las proposiciones (1) y (2) que son parte del problema moral — a través de una defensa de esas dos ideas. El truco está en mostrar cómo estas dos ideas, y la segunda en particular, pueden acomodarse a la teoría humeana estándar de la explicación de la acción humana: esto es, la proposición (3) que también es parte del problema moral. ¿Cuánto de la teoría psicológica que hemos heredado de HUME podemos aceptar, y cuánto rechazar? En esencia ésa es, si se quiere, la principal subtrama de este libro.

Mi argumento dependerá de la distinción entre dos tipos de razones: motivacionales y normativas. Argumentaré que podemos y debemos aceptar la afirmación de HUME según la cual creencia y deseo son existencias distintas, estados con roles distintivos en la explicación de la acción humana. Pues ésta es una afirmación verdadera e iluminadora sobre nuestras razones motivacionales: las razones que motivan, y por tanto explican, nuestras acciones. Sin embargo, argumentaré, no podemos y no debemos aceptar la afirmación de HUME de que los deseos están ellos mismos más allá de la crítica racional. Pues eso equivale a una afirmación falsa sobre nuestras razones normativas: las razones que justifican racionalmente nuestras acciones. Por tanto, en la formulación de una teoría de las razones normativas característicamente antihumana encontraremos espacio para la idea de que los hechos morales son hechos sobre las razones que todos compartimos; es aquí donde encontraremos una solución al problema moral. O al menos así argumentaré.

#### 5. RESUMEN Y ANTICIPO

En este capítulo he explicado la diferencia entre preguntas de ética normativa y preguntas metaéticas. Más aún, he defendido la idea, común entre muchos filósofos, de que debemos empezar nuestro estudio de la ética concentrándonos en la metaética, no en la ética normativa. Pues no podemos esperar hacer ética normativa sin saber antes cuáles son los estándares de argumentación correcta en ética normativa, y es en la metaética donde descubrimos esos estándares.

Sin embargo, como hemos visto, las preguntas metaéticas generan mucho desacuerdo. He argumentado que ello es así porque hay un problema central en metaética. ¿Podemos reconciliar la objetividad y el carácter práctico del juicio moral con la imagen estándar de la imagen humeana que heredamos de Hume? Esto es lo que llamo «el problema moral». Mi sugerencia es que podemos resolver ese problema defendiendo un análisis de qué significa el «debe» en las preguntas morales, preguntas como «¿debería donar para aliviar el hambre?». De acuerdo con ese análisis, una respuesta positiva a esta pregunta particular implica que hay una razón para cualquiera en circunstancias como las mías para donar para paliar el hambre, una razón a ser descubierta a través de argumentación racional.

Sin embargo, antes de exponer mi propia idea, comienzo por discutir las soluciones más estándar al problema moral. En el capítulo II, el desafío expresivista a la afirmación de que nuestros juicios morales expresan nuestras creencias sobre una cuestión de hecho objetiva es considerado y rechazado. En el capítulo III, considero y rechazo el desafío externalista a la afirmación de que hay algún tipo de conexión necesaria entre juicio moral y motivación. Y en el capítulo IV, considero y rechazo el desafío anti-humano a la teoría estándar, humeana, de la explicación de la acción en términos de creencia y deseo, la teoría de Hume de las razones motivacionales.

Hacia el final del capítulo IV, entonces, se habrá mostrado que las soluciones estándar al problema moral son *malas* soluciones. Las afirmaciones que estas soluciones estándar eligen rechazar no deberían ser rechazadas en absoluto. Los dos restantes capítulos son más constructivos.

En el capítulo V desarrollo una teoría de las razones —razones normativas— que nos permite decir por qué ciertos deseos son racionalmente requeridos, y explico por qué esta teoría de las razones normativas no es inconsistente con la teoría humeana de las razones motivacionales defendida en el capítulo IV. Y en el capítulo VI muestro cómo podemos usar esta teoría de las razones normativas para analizar nuestro concepto de corrección, y explico cómo ese análisis de la corrección en términos de razones normativas nos permite proveer una solución al problema moral.