

EL REINO DE LOS DERECHOS Y LA OBJETIVIDAD DE LA MORAL*

JOSÉ JUAN MORESO

Universitat Pompeu Fabra (Barcelona)

We may think of morality as a continent and of rights as a territory or realm somewhere in it; understanding what is within the realm of rights requires getting a sense of where in the continent it lies.

J. J. Thomson¹

RESUMEN

Este artículo pretende mostrar que es posible dar cuenta de un modo plausible de los presupuestos que subyacen a nuestra práctica moral. Se trata de articular una estrategia indirecta de respuesta a los argumentos del escepticismo moral: si es posible generar un espacio conceptual que dé cuenta de dichos presupuestos, entonces tal vez podamos ignorar las dudas del escéptico.

Diversas concepciones metaéticas pueden ecuménicamente llevar a cabo esta tarea. En particular, aunque el realismo moral implica el cognoscitivismo y el objetivismo, el objetivismo moral –la posibilidad de acuerdo racional en materias morales– no presupone necesariamente ni el realismo ni el cognoscitivismo.

Se presenta también un argumento contra el relativismo moral. Se arguye que hay diversas formas de pluralismo compatibles con un ámbito para la objetividad.

* Versiones previas de este trabajo fueron presentadas en el Seminario de Filosofía del Derecho de la Universitat Pompeu Fabra (Barcelona), el 6 de mayo de 2002, en el Dipartimento di Cultura Giuridica "Giovanni Tarello" de la Università di Genova, el 23 de mayo de 2002, en un seminario en el marco de un proyecto de investigación dirigido por Enrico Diciotti y Danilo Zolo, en el Dipartimento di Diritto Pubblico de la Università di Pisa, el 27 de mayo de 2002, y en las XVI Jornadas de la Asociación Argentina de Filosofía del Derecho en octubre de 2002 en Azul (Argentina). Un agradecimiento especial merecen los comentarios de Eugenio Bulygin, Ricardo Caracciolo, Pierluigi Chiassoni, Paolo Comanducci, Enrico Diciotti, Pere Fabra, Jordi Ferrer, Ernesto Garzón Valdés, Letizia Gianformaggio, Ricardo Guibourg, Riccardo Guastini, Marisa Iglesias, Francisco Laporta, Jorge Malem, Josep Lluís Martí, David Martínez, Tecla Mazzarese, Maribel Narváez, José Luis Pérez Triviño, Cristina Redondo, Neus Torbisco, Josep Maria Vilajosana y Danilo Zolo. La réplica de Bruno Celano en el seminario pisano fue tan aguda e inteligente como siempre, y mi agradecimiento hacia él no cabe en estas líneas. Y, por último, un sincero agradecimiento a un anónimo asesor editorial de la revista, que me ha permitido evitar algunos errores y precisar mejor algunos de mis argumentos.

¹ Judith Jarvis Thomson, *The Realm of Rights* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990), p. 3.

Se concluye sosteniendo que sólo una reconstrucción objetivista de nuestra práctica moral es capaz de dotar de sentido nuestros diseños institucionales que reconocen derechos humanos universales.

PALABRAS CLAVE: metaética, objetivismo moral, derechos humanos, escepticismo ético, relativismo moral.

ABSTRACT

This paper intends to show that it is possible to take convincingly into account the platitudes which underlie our moral practice. It deals with the articulation of an indirect strategy to answer the arguments of moral scepticism: if we can generate a conceptual space that takes such platitudes into account, perhaps we could ignore the sceptic doubts.

Several metaethical conceptions can ecumenically carry out this task. Particularly, even if moral realism implies cognitivism and objectivism, moral objectivism –the plausibility of rational agreement in morals– does presuppose necessarily neither realism nor cognitivism.

An argument against moral relativism is also presented. It is argued that there are several ways of pluralism compatible with the very field of moral objectivity.

The conclusion maintains that only an objectivist account of our moral practice is apt to make sense of our institutional designs that acknowledge universal human rights.

KEYWORDS: metaethics, moral objectivity, human rights, ethical scepticism, moral relativism.

1. El caso Safiya

Durante los primeros meses de 2002, circuló por la red la noticia de que un tribunal de Sharia, en Gwadabawa (Sokoto, Nigeria), había condenado a muerte por lapidación a Safiya Yakubu Hussaini, por el presunto delito de adulterio. Amnistía Internacional solicitaba que se enviara un mensaje de correo electrónico al embajador de Nigeria en España, pidiendo que dicha sentencia fuera anulada. La campaña consiguió, sólo en España, más de seiscientos mil adhesiones. De hecho, el 25 de marzo de 2002, el tribunal de apelación de Sokoto aceptó el recurso y revocó la sentencia. Yo, como tantos otros, recibí la noticia y escribí el mensaje de correo electrónico al embajador de Nigeria. Dicho mensaje hacía referencia a diversos Convenios internacionales ratificados por Nigeria, pero también añadía que “el gobierno de Nigeria tiene la obligación de proteger las vidas de todos sus ciudadanos de una manera justa y equitativa”. Al escribir el mensaje, es obvio, me estaba inmiscuyendo en los asuntos de Nigeria y en la forma en que el gobierno de Nigeria debe tratar a sus ciudadanos. Nunca he estado en Nigeria y,

muy probablemente, nunca conoceré a Safiya. ¿Cuáles son, entonces, las razones que justifican el hecho de enviar mensajes como estos? Muchos, entre los cuales me cuento, argüirían que Safiya tiene un derecho moral a no ser lapidada y, además, que Safiya tiene un derecho legal a no ser lapidada, en virtud de los Convenios ratificados por Nigeria. Es más, tal derecho legal está justificado en los derechos morales de Safiya, que comportan la obligación de Nigeria de no condenarla a morir lapidada.

Este trabajo trata de argumentar a favor de la verdad de proposiciones como la que establece que Safiya tiene el derecho moral a no ser lapidada, incluso si las opiniones de los nigerianos son que Safiya no tiene tal derecho moral, esto es, que su opinión considera correcta moralmente la práctica de castigar el adulterio con la lapidación. La verdad de tales proposiciones presupone un cierto ámbito de objetividad para las cuestiones morales.

Daré por supuesto que la mejor justificación de la *universalidad* de los derechos humanos, reconocida en la mayoría de las formulaciones convencionales, es la atribución de derechos morales a todos los seres humanos. No discutiré tampoco la delimitación del ámbito de los derechos en el territorio, más amplio, de la moralidad, ni la noción de derecho, de la que —como es la posición mayoritaria— puede proporcionarse un análisis hohfeldiano²; en concreto una oración como “Safiya tiene el derecho moral a no ser lapidada” puede analizarse en términos de “Hay una norma moral que prohíbe lapidar a Safiya”. Trataré de mostrar que solamente garantizando un espacio para la objetividad de la moralidad podemos asegurar un lugar estable a los derechos en nuestro diseño institucional. Sin embargo, mi estrategia será una estrategia indirecta. La objetividad de la moralidad se ve amenazada, en mi opinión, de dos formas independientes conceptualmente entre sí: el escepticismo moral y el relativismo moral. En la medida en que el escepticismo y el relativismo puedan ser socavados, quedará un mayor espacio conceptual para la objetividad de la moralidad.

² Wesley Newcomb Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions* (New Haven: Yale University Press, 1919). Véanse, por ejemplo, Judith Jarvis Thomson, *The Realm of Rights* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990); Rex Martin, *A System of Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1993); Carl Wellman, *Real Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1995); Andrew Halpin, *Rights and Law. Analysis and Theory* (Oxford: Hart Publishing, 1997).

2. *Sightseeing* por la metaética³

Podemos presentar, de manera muy sumaria, las posiciones que se debaten en la metaética actual con arreglo a la respuesta que dan a las tres siguientes cuestiones⁴:

- 1) La cuestión *semántica*: ¿son los juicios morales, tales como “Es moralmente incorrecto lapidar a Safiya hasta provocarle la muerte”, aptos para la verdad y la falsedad?
- 2) La cuestión *ontológica*: ¿existen predicados morales que se refirieran a propiedades reales de las cosas, es decir, los hechos morales forman parte de la fábrica del universo?
- 3) La cuestión de la *objetividad*: ¿hay posibilidad para el acuerdo racional en materias morales?, o bien, ¿hay cuestiones morales que tienen una respuesta unívoca para todos los seres humanos y todos los contextos? La convergencia en nuestros juicios morales sería, por así decirlo, el *síntoma* de la objetividad.

Combinando las respuestas (afirmativa o negativa a estas cuestiones) surgirían ocho posiciones lógicamente posibles, dando por supuesto que las cuestiones fueran lógicamente independientes entre sí. Esta es una representación (donde el signo “+” está por una respuesta positiva a la pregunta y el signo menos “-” por una respuesta negativa) de las combinaciones lógicamente posibles:

	Cuestión semántica	Cuestión ontológica	Cuestión de la objetividad
I)	+	+	+
II)	+	+	-
III)	+	-	+
IV)	+	-	-
V)	-	+	+

³ Una visita más pausada puede obtenerse con la lectura del excelente trabajo de Stephen Darwall, Allan Gibbard y Peter Railton, “Toward *Fin de siècle* Ethics: Some Trends”, *Philosophical Review*, 101 (1992): 115-189.

⁴ La forma de presentar la cuestión evoca, aunque no coincide con, la de Philipp Pettit, “Embracing Objectivity in Ethics”, en Brian Leiter (ed.), *Objectivity in Law and Morals* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), pp. 234-286, en p. 234.

VI)	-	+	-
VII)	-	-	+
VIII)	-	-	-

En realidad, la primera pregunta y la segunda no son conceptualmente independientes entre sí, dado que si los predicados morales se refieren a propiedades reales de las cosas, entonces las proposiciones que las describen son aptas para la verdad o la falsedad. O lo que es lo mismo, si los juicios morales no son aptos para la verdad o la falsedad, entonces los predicados morales no se refieren a propiedades reales de las cosas. Por lo tanto, V) y VI) no son conceptualmente posibles.

Tal vez pueda situarse en *Principia Ethica* de G. E. Moore⁵ el inicio de la reflexión contemporánea en metaética. Esta obra plantea el conocido argumento de la *pregunta abierta*⁶, conforme al cual un predicado moral como "bueno" no es analizable en términos naturalistas, puesto que cuando afirmamos que la propiedad moral M es idéntica con la propiedad natural N siempre estamos sujetos a la pregunta significativa acerca de si N es realmente M. No ocurre lo mismo, según Moore, con los verdaderos enunciados de identidad: si decimos que "soltero" significa "no casado" carece de sentido preguntarnos sobre si realmente un no casado es soltero. Por esta razón, según Moore, el predicado "bueno" se refiere a una propiedad no-natural, a una propiedad *sui generis*, podríamos decir. Convencidos por el argumento de Moore, pero descontentos con la idea de añadir propiedades tan extrañas a nuestro mobiliario ontológico, muchos filósofos rechazaron el realismo moral. En los últimos veinte años, sin embargo, otros filósofos han puesto de manifiesto que el argumento de la pregunta abierta suponía la asunción de determinadas tesis filosóficas que después habían sido profundamente cuestionadas. Quine había arrojado dudas relevantes sobre la distinción entre enunciados analíticos y sintéticos⁷. Y, por otra parte, muchos filósofos están dispuestos en la actualidad a sostener la verdad de enunciados de identidad, necesarios (verdaderos en todos los mundos posibles), pero a posteriori. Por ejemplo, la identidad entre "agua" y "H₂O" es de este tipo según los defensores de la teoría cau-

⁵ G. E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge: Cambridge University Press, 1903).

⁶ *Ibidem*, pp. 6-21.

⁷ Willard van Orman Quine, "Two Dogmas of Empiricism" [1951], en *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953), pp. 20-46.

sal de la referencia⁶. De esta forma, la identidad entre una propiedad moral M y una propiedad natural N no se vería afectada por el argumento de la pregunta abierta. Lo anterior ha conducido a considerar que una comprensión naturalista del mundo puede albergar propiedades morales, reducibles a propiedades naturales o bien supervenientes sobre, aunque irreducibles a, propiedades naturales. Con lo cual existe hoy en día una amplia familia de concepciones que defienden las tres tesis correspondientes a la posición I): la gran familia del *realismo moral*⁶. Aunque existen muchas diferencias entre ellos, creo muy plausible sostener que todos ellos contestarían afirmativamente a la pregunta ontológica, a la pregunta semántica y a la pregunta por la objetividad.

El naturalismo subjetivista puede contemplarse como una versión de II). Para esta versión, un juicio moral como "hacer A es correcto" significa o bien "Yo apruebo A" o bien "el grupo social G aprueba A". Dado que los estados internos de aprobación también forman parte de la estructura del mundo (y para las concepciones naturalistas de la filosofía de la mente, tienen cabida de alguna u otra forma en nuestro mundo), los juicios morales se refieren a propiedades reales de las cosas (de los seres humanos) y los enunciados morales que las describen son verdaderos o falsos. Sin embargo, no son juicios sobre los que quepa esperar una convergencia. Si cuando alguien dice que lapidar a Safiya es incorrecto sólo quiere decir que a él no le gusta que lapiden a Safiya, entonces realmente no discrepa de algún otro que diga que a él le parece correcto que lapiden a Safiya. De manera similar, no hay verdadera discrepancia, ni tiene

⁶ Véanse, por ejemplo, Saul Kripke, *Naming and Necessity* (Oxford: Basil Blackwell, 1980), y Hilary Putnam, "The Meaning of 'Meaning'", en *Mind, Language, and Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), pp. 215-271.

⁷ Véanse, por ejemplo, Richard Boyd, "How to Be a Moral Realist", en Geoffrey Sayre-McCord (ed.), *Essays on Moral Realism* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1988), pp. 181-228; David Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989); Jonathan Dancy, *Moral Reasons* (Oxford: Basil Blackwell, 1993) (la posición de Dancy merecería un análisis separado, puesto que considera que las propiedades morales no son idénticas a, ni supervienen sobre, propiedades naturales sino que existen *en virtud de* determinadas propiedades naturales —una relación que llama *resultance*—, véase cap. 5); Frank Jackson, *From Metaphysics to Ethics. A Defence of Conceptual Analysis* (Oxford: Oxford University Press, 1998), caps. 5 y 6; Michael Moore, "Moral Reality Revisited", *Michigan Law Review*, 90 (1992): 2424-2533; Peter Railton, "Moral Realism", *Philosophical Review*, 95 (1986): 163-207; Michael Smith, *The Moral Problem* (Oxford: Basil Blackwell, 1994); Nicholas L. Sturgeon, "Moral Explanations", en David Copp, David Zimmerman (eds.), *Morality, Reason and Truth* (Totowa, New Jersey: Rowman & Littlefield, 1985), pp. 49-78.

sentido apostar por la convergencia, entre mi gusto por las lentejas y tu disgusto por ellas. La teoría disposicional del valor, como la de David Lewis¹⁰, puede ser contemplada como una versión refinada de esta posición, sobre la cual volveré más adelante.

Si uno toma en cuenta la división lockeana entre cualidades primarias y secundarias, puede sostener que mientras las primeras integran lo que Bernard Williams ha llamado “la concepción absoluta del mundo”¹¹, las segundas no forman parte de él. Así, por ejemplo, los colores no serían parte de la concepción absoluta del mundo, no serían propiedades reales de las cosas. Dado que algunos autores (sus concepciones se conocen a veces como *teorías de la sensibilidad*) han pensado las propiedades morales como propiedades secundarias¹², entonces podría sostenerse que estos autores responden negativamente a la cuestión ontológica y afirmativamente a la cuestión semántica y a la cuestión de la objetividad, la posición III) de nuestro esquema. Para estos autores los conceptos de los colores, como los conceptos morales, se refieren a propiedades disposicionales, de manera que vindican análisis similares a los siguientes:

x es rojo si y sólo si perceptores normales de x en condiciones estándar percibirían x como rojo.

x es moralmente correcto si y sólo si los seres humanos ante el acto x, en condiciones ideales, tendrían una pro-actitud hacia la realización de x.

Creo que también es posible conceptualmente la posición IV), es decir, responder afirmativamente a la cuestión semántica y negativamente a la cuestión ontológica y a la cuestión de la objetividad. Así puede entenderse la conocida teoría del error de John Mackie¹³, según la cual el gran problema de los juicios morales no es semán-

¹⁰ David Lewis, “Dispositional Theories of Value” [1989], en *Papers in Ethics and Social Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), pp. 68-93.

¹¹ Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (London: Fontana Press, 1995), pp. 138-140.

¹² Por ejemplo, John McDowell, “Values and Secondary Qualities”, en Ted Honderich (ed.), *Morality and Objectivity* (London: Routledge & Kegan Paul, 1985), pp. 110-129; David Wiggins, “Truth, Invention, and the Meaning of Life”, en *Needs, Values, and Truth. Essays in the Philosophy of Value* (Oxford: Basil Blackwell, 1987), pp. 97-138.

¹³ John Mackie, *Ethics. Inventing Right and Wrong* (London: Penguin, 1977). Como algunas veces se dice, utilizando un término procedente de la filosofía de la mente, la posición de Mackie sería *eliminacionista* (“eliminativist”).

tico sino ontológico: los juicios morales pretenden referirse a las propiedades morales, pero dado que no existen dichas propiedades todos los juicios morales son falsos y por ende la pretensión de objetividad se desvanece. La práctica moral está fundada en una superstición metafísica¹⁴.

Creo que resta un espacio para la objetividad en el ámbito de los que contestan negativamente a las cuestiones ontológica y semántica y que integran la posición VII). Así lo piensan, al menos, R. M. Hare con su prescriptivismo¹⁵, Simon Blackburn¹⁶ y Allan Gibbard¹⁷ con su expresivismo. Aunque habitualmente se ha pensado que una respuesta negativa a las cuestiones ontológica y semántica clausuraba el espacio a toda posible objetividad, se olvidaba, por ejemplo, que en la moral kantiana los juicios morales más básicos son imperativos, sin que ello fuera incompatible con la convergencia de todos los agentes racionales en la corrección de los mismos juicios morales¹⁸.

Y, obviamente, queda también un ámbito para la tradicional posición emotivista, la posición VIII), bien representada por A. J. Ayer¹⁹, según la cual nuestros juicios morales sólo son expresiones de emociones y, dada su aceptación del principio de verificación, expresiones carentes de significado.

3. El escepticismo acerca de la moralidad

Una forma adecuada, en mi opinión, de iniciar un análisis conceptual es partir de nuestro propio dominio de determinados

¹⁴ Una posición semejante a la sostenida por Hartry Field, *Science without Numbers* (Oxford: Basil Blackwell, 1980) en filosofía de las matemáticas: no hay nada que pueda hacer verdaderos nuestros enunciados matemáticos. Véase tal comparación en Crispin Wright, *Truth and Objectivity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), pp. 5-6.

¹⁵ R. M. Hare, "Objective Prescriptions", en *Objective Prescriptions* (Oxford: Oxford University Press, 1999), pp. 1-18.

¹⁶ Simon Blackburn, *Ruling Passions* (Oxford: Oxford University Press, 1998).

¹⁷ Allan Gibbard, *Apt Feelings, Wise Choices* (Oxford: Oxford University Press, 1990).

¹⁸ Véase, en este sentido, Bernard Williams, "Ethics", en A. C. Grayling (ed.), *Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1995), pp. 546-582, y Gilbert Harman, "Harman's Response to Thomson", en Gilbert Harman, Judith Jarvis Thomson, *Moral Relativism and Moral Objectivity* (Oxford: Basil Blackwell, 1986), pp. 158-187, en p. 172.

¹⁹ Alfred Julius Ayer, *Language, Truth and Logic* [1936] (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1971), cap. 6. También Charles L. Stevenson, *Ethics and Language* (New Haven: Yale University Press, 1944). Véase una reciente y rotunda

conceptos relevantes en determinado ámbito y tratar de hacer explícitos los presupuestos (*platitudes*) que subyacen a nuestros usos conceptuales en ese ámbito. Es posible que nuestro análisis nos conduzca a la desesperanzada conclusión de que nuestros usos conceptuales son irremediablemente contradictorios, o fallidos o confusos. Pero también es posible que hallemos la forma de presentar de manera coherente un análisis que dé cuenta de nuestros presupuestos. Todos nosotros usamos continuamente conceptos morales: decimos que es moralmente incorrecto lapidar a Safiya y que es moralmente correcto tratar de impedir que lapiden a Safiya, por ejemplo. Tratemos de averiguar qué presupuestos subyacen a este tipo de usos conceptuales. Es decir, qué presupuestos subyacen a lo que, algunas veces, se denomina la moralidad *folk*, es decir, el entramado de convicciones, juicios y actitudes que articulan nuestra práctica moral. Seguiré en este punto la presentación de Michael Smith²⁰.

Podemos comenzar por el presupuesto de la *practicalidad*. Nuestros juicios morales están conectados con aquello que debemos hacer. Si yo digo que hacer A es correcto, entonces *ceteris paribus* tengo una pro-actitud, una disposición, a hacer A. Puede ser, obviamente, que no haga A, pero ello se deberá a algún fallo en mis mecanismos psicológicos (debilidad de la voluntad, compulsión, depresión, etcétera).

En segundo lugar, si *x* cree que es correcto hacer A e *y* cree que es correcto hacer no-A, entonces *x* e *y* tienen una discrepancia genuina. Este es el presupuesto de la *pretensión de corrección*²¹.

En tercer lugar, acciones humanas que comparten todas sus propiedades naturales relevantes necesariamente han de compartir sus rasgos morales. Si es moralmente incorrecto lapidar a Safiya, no es posible que no lo sea lapidar a otra mujer en las mismas condiciones de Safiya. Este es el presupuesto de la *superveniencia*.

En cuarto lugar, la moralidad guarda relación con aquellas de nuestras acciones que afectan significativamente al bienestar de los seres humanos (algunos preferirán una ampliación de dicha cla-

defensa del emotivismo en Georg Henrik von Wright, "Valuations –or How to Say the Unsayable", *Ratio Juris* 4 (2000): 358-363.

²⁰ Michael Smith, *The Moral Problem*, supra nota 9, pp. 39-41.

²¹ En una primera versión había denominado a este requisito el "presupuesto de la objetividad", de modo que podría confundirse con la cuestión de la objetividad. Por esta razón, y siguiendo una sugerencia de Pierluigi Chiassoni, prefiero ahora denominarlo (con una expresión usual en la filosofía del derecho contemporánea) "el presupuesto de la pretensión de corrección".

se para abarcar también a algunos otros seres vivos). El hecho de que yo escriba este texto con el tipo de letra *Times New Roman* o con cualquier otro no afecta al bienestar de los seres humanos, por lo tanto carece de relevancia moral. Este es el presupuesto de la *sustancia*.

En quinto y último lugar, está el presupuesto del *procedimiento*. Cuando discrepamos acerca de cuestiones morales, intentamos resolver el desacuerdo buscando otras materias en las que podamos hallar acuerdo y revisamos nuestras convicciones a partir de las razones que otros nos ofrecen. La argumentación moral tiene una forma coherentista. Esto es parte de lo que John Rawls trata de capturar con la idea del *equilibrio reflexivo*²².

Las formas en que las diversas concepciones de la moralidad tratan de dar cuenta de estas *platitudes* son muy diversas entre sí, pero la incapacidad de tomarlas en consideración descalifica, en mi opinión, la plausibilidad de una teoría de la moralidad.

Vale la pena, por otra parte, explicitar el esqueleto del argumento que me lleva a descartar el escepticismo moral. No pretendo ofrecer un argumento contra el escéptico. Pretendo, tan sólo, esbozar los presupuestos de nuestra práctica moral y afirmar que si podemos ofrecer un espacio conceptual capaz de abrazar dichos presupuestos, entonces tal vez podamos ignorar las dudas del escéptico. Se trata, por así decirlo, de una estrategia de evitación: no se replica a los argumentos escépticos, sino que se traza un argumento que pretende vadearlos. Si esta es una estrategia con posibilidades de éxito en otros ámbitos de la filosofía, es una cuestión que no pretendo abordar aquí.

Voy a denominar teorías *escépticas* de la moralidad a aquellas concepciones incapaces de asumir los presupuestos de practicabilidad, pretensión de corrección, superveniencia, sustancia y procedimiento. Considero que sólo aquellas versiones más radicales de II), IV) y VIII) están en esta situación.

El naturalismo subjetivista, por ejemplo, fracasa claramente frente al requisito de *procedimiento* (seguramente también frente a los requisitos de pretensión de corrección, superveniencia y sustancia, pero esto lo dejaré para un análisis más detallado). Veamos el siguiente argumento de A. J. Ayer contra el naturalismo subjetivista²³:

²² John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), pp. 48-52.

²³ Alfred Julius Ayer, *Language, Truth and Logic*, supra nota 19, pp. 138-139.

We reject the subjectivist view that to call an action right, or a thing good, is to say that it is generally approved of, because it is not self-contradictory to assert that some actions which are generally approved of are not right, or that some things which are generally approved of are not good. And we reject the alternative subjectivist view that a man who asserted that a certain action is right, or that a certain thing is good, is saying that he himself approves of it, on the ground that a man who confessed that he sometimes approved of what was bad or wrong would not be contradicting himself.

Según Ayer, los defensores del naturalismo subjetivista no pueden mantener sus convicciones morales en equilibrio reflexivo, puesto que no pueden hacer compatible algo que ha de serlo, por ejemplo, que yo sostenga que aunque aprobé hacer A, hacer A era incorrecto.

Distinta es la situación para la teoría disposicional del valor. Al inicio de su trabajo, afirma David Lewis²⁴: "Something of the appropriate category is a value if and only if we would be disposed, under ideal conditions, to value it". Contra esta objeción el argumento de Ayer no vale, puesto que es posible decir que cuando la mayoría de una población juzga correcto A no está en las condiciones ideales y cuando yo juzgo incorrecto algo que previamente aprobé, puedo decir que no estaba en las condiciones ideales. Por esta razón, entre otras, creo que la teoría disposicional del valor está en condiciones de reconstruir adecuadamente los presupuestos de nuestra práctica moral.

La posición IV), la teoría del error de Mackie, puede ser entendida de dos formas. Según la primera, Mackie al presentar sus dos argumentos contra la existencia de las propiedades morales —el argumento de la relatividad y el argumento de la extrañeza (*queerness*)— trata de presentar la práctica moral como una práctica carente de sentido, similar a lo que un ateo haría con las personas religiosas: tratar de mostrarles que sus convicciones religiosas son sólo supersticiones y que deben, por lo tanto, abandonarlas. Si fuera así, ninguno de los presupuestos de la moralidad *folk* se mantendría porque dicha práctica sería una práctica internamente fallida. Debemos, por lo tanto, abandonar nuestra práctica de juzgar las conductas desde el punto de vista moral. Sin embargo, en mi opinión, esta no es la posición de Mackie. El propósito de Mackie, y esta es la segunda forma de entender su posición, es más bien

²⁴ David Lewis, "Dispositional Theories of Value", supra nota 10, p. 68.

reformista, semejante a las teorías del error en filosofía de las matemáticas, según las cuales no se trata de abandonar nuestras prácticas matemáticas, sino sólo de ser conscientes de que no están respaldadas por una ontología poblada de entidades matemáticas. En palabras de Mackie²⁵:

More congenial to philosophers and more amenable to philosophical methods would be the attempt systematically to describe our own moral consciousness or some part of it, such as our "sense of justice", to find some set of principles which were themselves fairly acceptable to us and with which, along with their practical consequences and applications, our "intuitive" (but really subjective) detailed moral judgments would be in "reflective equilibrium".

En mi opinión, esta posición contiene, *in nuce*, los elementos suficientes para dar cuenta de todos los presupuestos de la moralidad.

El emotivismo radical, la posición VIII), sólo da cuenta adecuadamente del requisito de practicalidad, dado que nuestros juicios morales son expresiones de nuestras emociones, entonces –si somos sinceros– cuando decimos que hacer A es correcto moralmente, tenemos una pro-actitud hacia A. Sin embargo, no da cuenta de los otros rasgos de la moralidad: no hay lugar para la objetividad, puesto que no hay verdaderas discrepancias, no hay lugar para la superveniencia porque mis emociones pueden cambiar aleatoriamente, no hay lugar para la sustancia porque no hay forma de distinguir cuáles de mis emociones se corresponden con deseos de diversa importancia y no hay lugar para el procedimiento porque nuestras emociones, en principio, no están sujetas a la lógica. Muchas veces se ha pensado que esta es la posición de Ayer. Dado que, conforme al principio de verificación, sólo son significativos los enunciados aptos para la verdad y los juicios morales, como expresiones de emociones, no son aptos para la verdad, entonces los juicios morales carecen de significado. No voy a negar que muchos de los pasajes del capítulo 6 de *Language, Truth and Logic* avalan esta consideración. Sin embargo, al menos en un pasaje, Ayer realiza algunas consideraciones que contienen la posibilidad de reconstruir el expresivismo como una concepción de la moralidad capaz de dar cuenta de los cinco presupuestos de la moralidad *folk*²⁶:

²⁵ John Mackie, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, supra nota 13, p. 105.

²⁶ Alfred Julius Ayer, *Language, Truth and Logic*, supra nota 19, pp. 147-148.

In short, we find that argument is possible on moral questions only if some system of values is presupposed. If our opponent concurs with us in expressing moral disapproval of all actions of a given type *t*, then we may get to condemn a particular action *A*, by bringing forward arguments to show that *A* is of type *t*. For the question whether *A* does or does not belong to that type is a plain question of fact. Given that a man has certain moral principles, we argue that he must, in order to be consistent, react morally to certain things in a certain way. What we do not and cannot argue about is the validity of these moral principles.

Es decir, en el ámbito delimitado por la aceptación de ciertos principios morales, la argumentación moral es posible. Es obvio que este es un argumento fuertemente relativista, al cual he de referirme más adelante; sin embargo muestra claramente como el expresivismo no está reñido con un cierto espacio para la argumentación moral.

En conclusión, he tratado de mostrar que las posiciones escépticas de la moralidad, tal como las he definido, son implausibles y, además, he sugerido que en sus versiones más radicales no han sido sostenidas por ningún filósofo de la moralidad.

4. Una metaética ecuménica²⁷

Como hemos visto, los análisis metaéticos contienen multitud de discrepancias relevantes, que involucran importantes cuestiones de filosofía del lenguaje, de ontología, de epistemología, de filosofía de la mente, de filosofía de la acción humana, etcétera. Esta situación conduce a la apariencia de que en filosofía moral no hay concepciones dominantes. La escena es tan diversa que lleva a preguntarse si los autores de dichos análisis están hablando realmente acerca de lo mismo²⁸. A pesar de que no pretendo oscurecer estas importantes diferencias, mi propósito en este apartado consistirá en tratar de mostrar que, sin renunciar a las diferencias filosóficas, las concepciones no escépticas de la moralidad pueden concebirse como logrando un acuerdo suficiente para hacer de la moralidad una práctica significativa, una práctica que respete los presupuestos de la moralidad *folk*.

²⁷ El término, aunque no su significado, está tomado de Frank Jackson, *From Metaphysics to Ethics*, supra nota 9, p. 134.

²⁸ Véase, por ejemplo, Michael Smith, *The Moral Problem*, supra nota 9, p. 4.

Supongamos que aceptamos un análisis de “x es moralmente correcto”, como el usado al referirme a las teorías de la sensibilidad, que es también cercano a las teorías disposicionales del valor:

[MC] x es moralmente correcto si y sólo si los seres humanos ante el acto x, en condiciones ideales, tendrían una pro-actitud hacia la realización de x.

¿Es este análisis aceptable para las teorías expresivistas de la moralidad? Y ¿es este análisis aceptable para las teorías realistas de la moralidad? Creo que puede serlo. No digo que en dichas teorías podría aceptarse este análisis como una definición de “moralmente correcto”, sino únicamente que [MC] podría ser una consecuencia de otras de sus tesis más generales o podría ser compatible con dichas tesis más generales.

Comencemos con el expresivismo. Los expresivistas insisten en la distinción entre creencias y actitudes (o deseos, en sentido amplio), porque desean preservar la teoría humeana de la motivación²⁹. Para Hume, las creencias y los deseos son *existencias separadas*. Mientras el contenido de las creencias son *proposiciones* que tratan de representar el mundo tal como es, el contenido de los deseos son *normas* que tratan de representar el mundo tal como debe ser. Y ahí radica la importancia de la distinción entre las denominadas direcciones de ajuste (*directions of fit*) entre aserciones y prescripciones³⁰. Esta concepción estándar de la psicología humana³¹ es importante porque nos suministra un modelo de explicación de la acción humana. A grandes rasgos: una acción es el producto de un deseo que nos señala como el mundo debe ser y una creencia que nos dice cómo ha de cambiar el mundo para llegar a ser como debe ser, de acuerdo con nuestros deseos³². Los juicios morales, entonces, no son aptos para

²⁹ Michael Smith, “The Humean Theory of Motivation”, *Mind*, 96 (1987): 36-61.

³⁰ Véase G. E. M. Anscombe, *Intention* (Oxford: Basil Blackwell, 1957), par. 32, y John Searle, “A Taxonomy of Illocutionary Acts”, en *Expression and Meaning* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), pp. 1-29.

³¹ Aunque, como es sabido, ampliamente cuestionada. Véase, por ejemplo, Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism* (Princeton: Princeton University Press, 1970); John McDowell, “Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?”, *Proceedings of Aristotelian Society*. Supplementary Volume 52 (1978): 13-29; Jonathan Dancy, *Moral Reasons*, supra nota 9.

³² Obviamente esto no es otra cosa que psicología *folk*, pero de momento no tenemos nada mejor. Por si acaso, escuchemos la advertencia de Robert Nozick: “Paul and Patricia Churchland [eliminacionistas en filosofía de la mente] have argued that

la verdad y la falsedad, no tratan de representar el mundo, sino que expresan prescripciones (como sucede en la teoría de Hare).

No veo, sin embargo, dificultad alguna por la cual los expresivistas no pudieran aceptar una ambigüedad sistemática de los enunciados morales, semejante a la ambigüedad sistemática de los enunciados deónticos³³, aceptada por muchos filósofos del derecho. Un enunciado como “Aparcar en doble fila en Oxford Street está prohibido” es ambiguo, puesto que tanto puede ser la expresión de una *norma* genuina, dictada por una autoridad (municipal, por ejemplo), o puede ser la expresión de una *proposición normativa*, una aserción acerca de la pertenencia a determinado conjunto de normas de una norma que prohíbe aparcar en doble fila en Oxford Street³⁴. Mientras la primera no es susceptible de verdad o falsedad, puesto que es una prescripción dirigida a influir en el comportamiento de sus destinatarios, la segunda es apta para la verdad, puesto que trata de representar el estado de cosas tal que en determinado conjunto normativo hay una norma con determinado contenido. Pues bien, de una manera similar una oración como “hacer x es incorrecto moralmente” es sistemáticamente ambigua, puesto que puede ser la expresión de una actitud o la descripción de la pertenencia a determinado conjunto de normas morales de una norma que prescribe hacer x, junto con la definición de que aquello prescrito por las normas morales es “correcto”. Así se mantiene la teoría humeana de la motivación, y la distinción entre aseverar y prescribir, puesto que –en su sentido primordial– los juicios morales son expresiones de actitudes, pero se explica cómo puede comprenderse que los enunciados morales sean aptos para la verdad y la falsedad cuando no sirven para usar sino para mencionar esas expresiones de actitudes. Es más, puede aceptarse un análisis

our ordinary psychological notions of belief and desire are components of a theory (folk psychology) that might be defective and nonreparable; these notions might be destined to become defunct when a fully accurate psychological theory comes along”. Robert Nozick, *Invariances. The Structure of the Objective World* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001), p. 52

³³ La expresión, como es sabido, procede de von Wright. Georg Henrik von Wright, *Norm and Action. A Logical Enquiry* (London: Routledge & Kegan Paul, 1963), p. 105.

³⁴ Esta forma de presentar la distinción es la de Carlos E. Alchourrón (por ejemplo en “Logic of Norms and Logic of Normative Propositions”, *Logique et Analyse*, 12 (1969): 242-268), y Eugenio Bulygin (puede verse “Norms, Normative Propositions, and Legal Statements”, en G. Floistad (ed.), *Contemporary Philosophy. A New Survey. Vol. 3: Philosophy of Action*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1981, pp. 107-125).

como [MC], puesto que [MC] presupone que la adecuación de las normas morales (de esas expresiones de actitudes) depende precisamente de las actitudes que tendrían las personas en condiciones ideales⁵⁵. Ahora bien, ¿qué razones tendría un expresivista para aceptar una definición como la contenida en [MC]? [MC] no puede ser solamente una estipulación, puesto que entonces un expresivista podría aceptarla, pero todavía no tener ninguna pro-actitud de comportarse como lo harían seres humanos en condiciones ideales. Creo que la mejor forma de comprender dichas condiciones en una lectura expresivista es como deseos de segundo orden⁵⁶. Lo que define la estructura de una persona es, precisamente, la capacidad de estar en posesión de deseos de segundo orden, es decir, deseos de tener ciertos deseos en su voluntad. Tener como deseos de segundo orden, el ser imparcial, o disponer de un conjunto unificado y coherente de deseos, etc., me parece la única forma de introducir en el lenguaje moral una necesaria apelación a un punto de vista común⁵⁷.

Por cierto que esta estrategia podría resultar también prometedora para tratar de resolver una de las dificultades que habitualmente se le presenta al expresivismo: su capacidad para dar cuenta de los juicios morales cuando aparecen en contextos encapsulados (*embedded contexts*, como antecedentes de un condicional, por ejemplo), lo que se conoce como el problema Frege-Geach⁵⁸. Supongamos un razonamiento como el siguiente:

⁵⁵ Carlos E. Alchourrón y Eugenio Bulygin ("Verdad deóntica y valores", en *Análisis lógico y Derecho*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1991, pp. 591-609) presentan una concepción de los juicios de valor semejante a esta. Más adelante volveré sobre la controvertida noción de condiciones ideales.

⁵⁶ La idea, como es sabido, procede del trabajo ya clásico de Harry G. Frankfurt, "Freedom of the Will and the Concept of a Person", *The Journal of Philosophy*, 68 (1971): 5-20.

⁵⁷ Simon Blackburn, *Being Good* (Oxford: Oxford University Press, 2001), cap. 20.

⁵⁸ Véase P. T. Geach, "Assertion", *Philosophical Review*, 74 (1965): 449-465. Dos intentos de contestar la objeción de Geach son los de Simon Blackburn, *Spreading the Word* (Oxford: Oxford University Press, 1984) y "Attitudes and Contents", en *Essays in Quasi-Realism* (Oxford: Oxford University Press, 1993), pp. 182-197, y Allan Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings*, supra en nota 17. Los dos cuentan con importante literatura crítica: para la propuesta de Blackburn véase Bob Hale, "The Compleat Projectivist", *Philosophical Review*, 36 (1986): 85-84, y "Can There Be a Logic of Attitudes?", en John Haldane, Crispin Wright (eds.), *Reality, Representation and Projection* (Oxford: Oxford University Press, 1993), pp. 337-365; Nick Zangwill, "Moral Modus Ponens", *Ratio* 2 (1992): 177-193; Nicholas Unwin, "Quasi-Realism, Negation and the Frege-Geach Problem", *The Philosophical Quarterly*, 49 (1999): 337-352. Para la propuesta de Gibbard puede verse Simon Blackburn, "Wise Feel-

1) Si hacer *x* es incorrecto moralmente, entonces también lo es inducir a otra persona a hacer *x*.

2) Lapidar a Safiya es incorrecto moralmente.

Ergo, inducir a alguien a lapidar a Safiya es incorrecto moralmente.

La dificultad radica en el siguiente dilema que se le plantea al expresivista: o bien argumentos aparentemente válidos como el anterior, una instancia del *modus ponens*, no lo son porque el antecedente de su primera premisa (“Si hacer *x* es incorrecto moralmente”) no es en ningún sentido plausible la expresión de una actitud y entonces “incorrecto moralmente” tiene un sentido en la primera premisa que no coincide con el sentido de “incorrecto moralmente” en la segunda premisa y en la conclusión, o bien los juicios morales no son la expresión de actitudes, sino que expresan contenidos proposicionales y, por esta razón, pueden figurar como antecedentes de condicionales, o componentes de disyunciones o elementos de otros contextos encapsulados. Ahora bien, el argumento anterior puede ser comprendido como una instancia del *modus ponens* (con condicionales contrafácticos), utilizando la definición de “incorrecto moralmente” que se corresponde con la definición de “correcto moralmente” de [MC], de la siguiente forma:

1) Si seres humanos en condiciones ideales tuvieran una contra-actitud hacia *x*, entonces también la tendrían hacia inducir a otra persona a hacer *x*.

2) Seres humanos en condiciones ideales tendrían una contra-actitud hacia lapidar a Safiya.

Ergo, seres humanos en condiciones ideales tendrían una contra-actitud hacia inducir a otra persona a lapidar a Safiya³⁹.

En conclusión, es compatible sostener que los juicios morales son primordialmente expresiones de actitudes, pero que también pueden ser comprendidos como proposiciones, aptas para la verdad y la falsedad, que se refieren a las actitudes que tendrían determinados agentes humanos, en condiciones ideales. Es decir, la cuestión semántica puede ser resuelta de manera ecuménica. Esto no implica, como

ings, Apt Reading”, *Ethics*, 102 (1992): 342-356; Paul Horwich, “Gibbard’s Theory of Norms”, *Philosophy and Public Affairs*, 22 (1993): 67-78, y Nicholas Unwin, “Norms and Negation: A Problem for Gibbard’s Logic”, *The Philosophical Quarterly*, 51 (2001): 60-75.

³⁹ He desarrollado más sistemáticamente esta idea sobre el problema Frege-Geach en José Juan Moreso, *El problema Frege-Geach*, I Foro Analítico de Filosofía del Derecho (Universidad de Murcia, febrero de 2002), manuscrito.

es obvio, acuerdo acerca de qué teoría de la verdad es la adecuada ni de muchas otras cuestiones relevantes en filosofía del lenguaje.

Vayamos ahora al problema ontológico. Parece que aquí la dificultad reside en que mientras para los realistas morales las propiedades morales forman parte de nuestro mobiliario ontológico, para los subjetivistas y expresivistas las propiedades morales son *proyectadas* sobre el mundo. Es obvio que la cuestión es crucial para nuestra concepción ontológica. Pero ¿lo es para nuestra concepción de la moralidad? No estoy tan seguro. Voy a sugerir una idea procedente también del Derecho. Decimos que un comportamiento x es un delito, cuando dicho comportamiento es una instancia individual de una clase prohibida por el Derecho penal de un país determinado. En este sentido, las autoridades legislativas proyectan sobre el mundo sus clasificaciones: los homicidios son delitos, las violaciones son delitos, etcétera. Ahora bien, es obvio que dichas clasificaciones cumplen con el requisito de superveniencia: si dos acciones determinadas, A y B, no se distinguen en ninguna de sus propiedades relevantes, y en este caso son relevantes aquellas propiedades que la autoridad ha seleccionado, entonces no es posible que A sea un delito y B no lo sea. Es más, la disyunción de todas las propiedades de las acciones humanas que el legislador ha seleccionado constituye la propiedad natural subveniente, sobre la cual superviene la propiedad de ser un delito. ¿Llamaríamos a esto una posición realista acerca de los delitos? No lo creo. Solamente se trata de poner de manifiesto que la propiedad de ser un delito tiene cabida en nuestra concepción naturalista del mundo, si ella incluye de alguna manera acciones institucionales de legislar y creencias y actitudes compartidas.

De la misma forma, uno podría decir que las propiedades morales supervienen sobre propiedades naturales, es decir, sobre aquellas que pertenecen a la lista en disyunción de propiedades que tendrían las acciones elegidas por las personas en condiciones ideales. El expresivista podría seguir insistiendo en que el significado primordial de los juicios morales es expresivo, pero los realistas morales podrían prestar mayor atención a la propiedades naturales que los juicios morales seleccionan. No hay necesariamente una discrepancia con relevancia para nuestra concepción de la moralidad, aunque reste mucho espacio para la indagación ontológica, para la presentación articulada de una teoría acerca de lo que hay⁴⁰.

⁴⁰ Véase, en este sentido, Stephen Darwall, Allan Gibbard, Peter Railton, "Toward *Fin de siècle* Ethics: Some Trends", supra nota 3, p. 184.

Es más, y para seguir con la analogía entre los conceptos morales y los conceptos de color, alguien podría argüir que el significado de "rojo" viene dado por:

x es rojo si y sólo si perceptores normales de x en condiciones estándar percibirían x como rojo,

y, sin embargo, insistir en que es la propiedad A de reflexión de la luz en las superficies la que realmente causa que perceptores normales, en condiciones estándar, perciban x como rojo⁴¹. Pues bien, esto no cambia que la verdad de este enunciado (una verdad necesaria según algunos autores)⁴² no contribuye al dominio de los conceptos de color. Así: uno puede desconocer totalmente esta regularidad nómica y tener un dominio y competencia altísima en el uso del concepto de rojo y otro, un ciego de nacimiento, puede conocer muy bien estas regularidades nómicas y carecer totalmente del dominio del uso de los conceptos de color. Algo semejante ocurre con los conceptos morales. El dominio de los conceptos morales está conceptualmente conectado con los contextos de justificación, aprobación y censura, de las acciones humanas. Es posible que un mayor conocimiento explicativo de cómo los seres humanos hemos desarrollado esta práctica de la moralidad, ayude a conocer cuáles son las propiedades naturales que están conectadas con la corrección de las acciones humanas, tal vez la evolución nos ha seleccionado para ser capaces de tener pro-actitudes hacia aquellas acciones que nos coordinan en beneficio mutuo⁴³. Es posible que tener mayor conocimiento explicativo ayude a ubicar la moralidad en una concepción más amplia de la realidad, en una teoría unificada del mundo. Pero ello no variaría para nada el ámbito justificativo, el que aquí nos preocupa, de la moralidad.

En conclusión, tampoco las aparentes divergencias acerca de la pregunta ontológica son tan amplias. Son divergencias de carácter ontológico o acerca de la naturaleza de las acciones para actuar. Por ejemplo, ¿tienen las propiedades morales un lugar en la red causal de explicaciones⁴⁴ o no lo tienen⁴⁵? ¿la conexión de los juicios morales, como razones para actuar, es conceptual e interna a la

⁴¹ Véase Michael Smith, *The Moral Problem*, supra nota 9, p. 191.

⁴² Pero véanse las pertinentes dudas al respecto de Robert Nozick, *Invariances. The Structure of the Objective World*, supra nota 32, pp. 128-132.

⁴³ *Ibidem*, cap. 5.

⁴⁴ Como sostienen los representantes del denominado realismo de Cornell (Boyd, Brink, Railton, Sturgeon), véase nota 9.

⁴⁵ Como sostienen, por ejemplo, Gilbert Harman, *The Nature of Morality* (Ox-

voluntad⁴⁶ o es externa y contingente⁴⁷? Son divergencias importantes, pero en el seno de todas estas posiciones en conflicto, puede darse cuenta razonablemente de los presupuestos de la moralidad. Si el realismo moral se conforma con algo tan precario como la superveniencia, entonces todos podemos ser realistas morales. Aunque yo no soy tan escéptico acerca de algunas de las indagaciones en metaética como Ronald Dworkin, comparto con él las siguientes consideraciones⁴⁸:

Morality is a distinct, independent dimension of our experience, and it exercises its own sovereignty. We cannot argue ourselves free of it except by its own leave, except, as it were, by making our peace with it. We may well discover that what we now think about virtue and vice or duty and right is inconsistent with other things we also think, about cosmology or psychology or history. If so, we must try to reestablish harmony, but that is a process whose results must make moral sense as every other kind of sense.

Queda, como es obvio, la cuestión de la *objetividad*. Esta es, en mi opinión, la cuestión más difícil. Algunos de los autores que defienden el realismo moral, no están seguros de que ni siquiera una moralidad *folk* madura nos asegure respuestas unívocas y convergencia suficiente. Así, por ejemplo, Frank Jackson, en una articulada y reciente defensa del realismo moral, sólo se atreve a asegurar que algún tipo de objetividad es parte de la moralidad *folk*, pero deja abierta la posibilidad de que haya no una sino varias moralidades maduras o ideales, correspondientes a aquellos grupos de personas que convergerían en condiciones ideales hacia una única moralidad ideal, a partir de sus moralidades *folk*⁴⁹.

Llamaré *relativistas* a aquellas concepciones de la moralidad que responden negativamente a la cuestión de la objetividad. Esto

ford: Oxford University Press, 1977), y Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, supra nota 11, cap. 8.

⁴⁶ Véase, por ejemplo, Bernard Williams, "Internal and External Reasons", en *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pp. 101-113.

⁴⁷ Véase, por ejemplo, Thomas Scanlon, "Contractualism and Utilitarianism", en Amartya Sen, Bernard Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pp. 103-128.

⁴⁸ Ronald Dworkin, "Objectivity and Truth: You'd Better Believe It", *Philosophy and Public Affairs*, 25 (1996): 97-139, en p. 128.

⁴⁹ Frank Jackson, *From Metaphysics to Ethics*, supra nota 9, p. 137; véase también David Lewis, "Dispositional Theories of Value", supra nota 10, p. 69.

no es incompatible, todavía, con la aceptación del presupuesto restringido de objetividad: no hay convergencia absoluta, sino sólo convergencia y, por lo tanto, acuerdo racional y respuestas correctas, relativas no a una sino a varias moralidades ideales. De cualquier modo, esto haría posible que hacer A sea correcto moralmente, con arreglo a la moralidad ideal M1, y sea, en cambio, incorrecto moralmente conforme a la moralidad ideal M2. Si hacer A fuera “lapidar a Safiya hasta provocarle la muerte”, estaríamos como al principio. Por esta razón, trataré de dar razones en contra del relativismo. En el apartado 5, trataré de mostrar lo que, en mi opinión, la objetividad no requiere y en el 6 trataré de argumentar a favor de la objetividad, una vez delimitado el espacio que considero le es propio.

Ha de resultar obvio, a estas alturas, que gran parte del problema está en cómo configuremos lo que, sin definirlo, ha aparecido varias veces como las *condiciones ideales* y en si tenemos buenas razones para pensar que en dichas condiciones se producirá la convergencia, que se seleccionará la misma ordenación para las acciones posibles. Alchourrón y Bulygin llaman “jerarquía de los conjuntos de historias” a una ordenación de las acciones posibles planteadas a un agente racional. Entonces establecen un principio, denominado *principio de correlación*, con este contenido⁵⁰:

Principio de correlación: todos los individuos en condiciones ideales aceptarían la misma jerarquía para cualquier conjunto de historias.

La aceptación del principio de correlación define el objetivismo en moral, el rechazo de dicho principio constituye el relativismo moral.

5. Relativismo (I): lo que la objetividad no requiere⁵¹

Hay algunos tipos de relativismo moral que, a mi juicio, no amenazan la objetividad:

⁵⁰ Carlos E. Alchourrón y Eugenio Bulygin, “Verdad deontica y valores”, supra nota 35, p. 607. A los autores, sin embargo, les parece que no existen buenas razones para aceptar dicho principio.

⁵¹ En este apartado me he beneficiado ampliamente de la lectura de Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, supra nota 11, cap. 9; Joseph Raz, “Notes on Value and Objectivity”, en *Engaging Reason. On the Theory of Value and Action* (Oxford: Oxford University Press, 1999), pp. 118-160; Thomas Scanlon, *What*

- a) El relativismo moral *inocuo*: ¿Nuestros juicios morales serían igualmente válidos para seres capaces de tener creencias y actitudes, como nosotros, pero diferentes, en otros sentidos importantes, de nosotros? La respuesta obviamente es no. Si, por ejemplo, dichos seres fueran inmunes al dolor, muchos comportamientos moralmente incorrectos tal vez no lo serían. En este sentido, la moralidad ideal es relativa a la especie humana tal y como la conocemos. Creo que este relativismo es claramente inofensivo. Tampoco la objetividad de nuestros conceptos de los colores se ve desafiada porque seres con capacidad visual diversa a la nuestra perciban el mundo de otra forma. Al fin y al cabo, la moralidad es una práctica humana.
- b) El relativismo moral *benigno*: Las normas de nuestra moralidad ideal discriminan entre las diversas circunstancias fácticas. Esto es obvio en muchos de los casos: tengo el deber moral de llevar a mi hija pequeña al médico cuando está enferma y no lo tengo cuando no está enferma. Ahora bien, nuestras sociedades humanas viven en contextos fácticos muy distintos y constituyen entramados de prácticas y convenciones muy diversos entre sí. La práctica de algunas sociedades con muy pocos recursos de dejar morir a sus ancianos cuando alcanzaban determinada edad, puede ser moralmente correcta en esas condiciones de extrema escasez y, en cambio, sería incorrecta si la practicáramos en una de las sociedades occidentales con abundancia de recursos. Es incluso posible que dicha práctica sea realizada en un contexto de respeto moral hacia los ancianos⁵². La privacidad e intimidad que nos garantizan una esfera de protección inmune al escrutinio de los demás son respetadas de maneras muy diversas, de acuerdo con la forma en que se han trazado los límites en las relaciones sociales de cada grupo humano. Esto no significa que los significados sociales determinen siempre aquello que es correcto o incorrecto moralmente. La esclavitud es incorrecta moralmente aunque haya integrado la forma de vida de algunas sociedades humanas. Pero aunque aceptemos que hay valores universales (quiero decir que algunas propiedades de las ac-

We Owe to Each Other (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), cap. 8; Robert Nozick, *Invariances. The Structure of the Objective World*, supra nota 32, caps. 1 y 2.

⁵² Véase Günther Patzig, *Ética sin metafísica* [1971], trad. de Ernesto Garzón Valdés (Buenos Aires: Alfa, 1975), pp. 78-79.

ciones humanas son valiosas para todos los seres humanos), esto no significa que no sean instanciados de formas muy diversas. Ello guarda relación con la importancia en nuestra práctica moral de los conceptos morales *densos* (*thick moral concepts*)⁵³, como los conceptos de valiente, generoso, cobarde, traidor, etcétera. Quiero decir que aunque la generosidad cuente siempre, *ceteris paribus*, a favor de una acción determinada, qué acciones sean generosas puede depender de las circunstancias propias de cada sociedad y es posible que hacer *x* cuente como un acto de generosidad en la sociedad A y no cuente como tal en la sociedad B. Esta forma de relativismo me parece benigna, por cuanto precisa siempre que seamos capaces de mostrar una diferencia con relevancia moral en las circunstancias empíricas o sociales de un grupo humano para aceptar que lo que es moralmente correcto en un grupo social, no lo es en otro. Por así decirlo, este relativismo no debe ser representado de la siguiente forma: "Hacer *x* es correcto con arreglo a la moralidad M1" y "Hacer *x* es incorrecto con arreglo a la moralidad M2", sino como "Hacer *x* es correcto en la sociedad S1 con arreglo a la moralidad ideal M" y "Hacer *x* es incorrecto en la sociedad S2 con arreglo a la moralidad ideal M". Mientras los dos primeros enunciados son incompatibles y amenazan la posibilidad de convergencia, los dos últimos no lo son ni amenazan la posibilidad de convergencia, es posible que la moralidad ideal converja hacia la verdad de ambos enunciados.

- c) El relativismo moral como *pluralismo*: Si las diversas circunstancias empíricas y las sociales no amenazan la objetividad, ¿está amenazada por las diferencias de carácter, de planes de vida y de compromisos personales de los seres humanos? Veamos el siguiente ejemplo tomado de Susan Wolf⁵⁴: en la película *Witness* (dirigida en 1985 por Peter Weir y protagonizada por Harrison Ford, que representa a un detective de la policía que debe vivir durante un tiempo camuflado en una comunidad de amish) hay una escena en la cual uno de los amish que va con el detective es insultado gravemente por un joven en el pueblo cercano a la comunidad de los amish, mientras el

⁵³ Véase Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, supra nota 11, cap. 8, y "Truth in Ethics", *Ratio*, 8 (1995): 227-242.

⁵⁴ Susan Wolf, "Two Levels of Pluralism", *Ethics* 102 (1992): 785-798.

amish está dispuesto a soportar con resignación la burla totalmente desconsiderada del joven, el detective reacciona golpeando al joven. En la película, tanto el detective –que aparece como una persona recta, que dedica su vida a proteger a las posibles víctimas de los eventuales ataques de los delincuentes– como los amish –que son presentados como una comunidad con una forma de vida razonable y, en algunos aspectos, realmente atractiva– parece que hicieron lo debido. ¿Pero no supone ello que los amish tienen un código moral distinto del código moral de los detectives? Creo que no. Uno puede ver el hecho de pertenecer a una comunidad amish como una de las circunstancias sociales que permitían el relativismo benigno. Hay muchos planes de vida valiosos, el bien es, por así decirlo, difusivo⁵⁵. Siempre que uno pueda dejar de ser amish o cualquier otra cosa de las que configuran nuestras pautas culturales, es plausible sostener que lo correcto para el amish era recibir con resignación los insultos y lo correcto para el detective era rebelarse contra los insultos. Supongamos que ser vegetariano es moralmente facultativo (y no, como muchos creen ahora, moralmente debido), entonces para un vegetariano es incorrecto moralmente comer carne de ternera y para un no-vegetariano no lo es. Está en nuestras manos dar el sentido que queramos a nuestra vida, pero una vez que lo hacemos, contraemos determinados compromisos que nos vinculan. Es claro que existen planes de vida moralmente incorrectos, como el plan de vida de Hitler y su propósito de aniquilar a los judíos. Pero entre los planes de vida valiosos hay mucha pluralidad. Una pluralidad compatible perfectamente con la existencia de una única moralidad ideal que, además, ha de suministrarnos criterios para los casos en que dichos planes de vida entren en conflicto. Esto comporta que hay deberes morales que no son neutrales, sino relativos al agente⁵⁶. Delimitar el espacio que

⁵⁵ En un contexto de discusión sobre el pluralismo de I. Berlin, T. Nagel ha escrito recientemente: "In individual life there are many conflicts of value that are examples of incompatibility. One can't lead both a rural and an urban life, or a life of hard physical exertion and of intellectual contemplation. These incompatibilities do not, I think, present a profound problem for moral theory, though they may present us with difficult choices". Thomas Nagel, "Pluralism and Coherence", en Mari Lilla, Ronald Dworkin, Robert Silvers (eds.), *The Legacy of Isaiah Berlin* (New York: New York Review Books, 2001), pp. 105-111, en p. 106.

⁵⁶ Para aquellos autores que rechazan la existencia de deberes morales relativos al agente y que defienden formas especialmente robustas de consecuencialismo,

hay que conceder a dichos deberes relativos al agente sin caer en el particularismo no es uno de los menores retos que debe afrontar una concepción objetivista de la moralidad⁵⁷.

- d) El relativismo moral como *indeterminación*. Nuestro dominio de los conceptos morales no nos garantiza que estemos en las circunstancias de ordenar todas las posibles acciones humanas con relevancia moral. Digamos que nuestros conceptos morales también están aquejados de vaguedad. Si la corrección moral de un comportamiento determinado depende de si ha sido o no generoso, es posible que tengamos dudas inerradicables acerca de ello. Dado que nuestra concepción de la moralidad parte de las prácticas morales *folk*, no hay esperanza de que nuestros conceptos morales determinen todas nuestras acciones. Ahora bien, dicha indeterminación es compatible con tener una única respuesta correcta para muchas cuestiones y no amenaza gravemente la objetividad⁵⁸. Es cierto, sin embargo, que la indeterminación podría ser capturada en una forma similar a como la teoría superevaluacionista trata la vaguedad⁵⁹. Según dicha teoría, el enunciado "X es alto" referido a un caso marginal de alto, es un enunciado que no es ni verdadero ni falso. Pero ello hay que entenderlo de la siguiente forma: hay un conjunto de compleciones de "ser alto" y en cada una de ellas cualquier individuo es o bien alto o bien no lo es. Que "X es alto" es un enunciado indeterminado significa que en algunas de las compleciones es verdadero y en otras es falso. Entonces, tenemos enunciados superverdaderos, aquellos que lo son en todas las compleciones admisibles; superfalsos, aquellos que lo son en todas las compleciones admisibles; e indeterminados, aquellos que son verdaderos en unas

el pluralismo y, parcialmente, el relativismo benigno que vindico, les parecerían rechazables. Es lo que ocurre con Pettit y su crítica de lo que llama relativismo indexical, Philipp Pettit, "Embracing Objectivity in Ethics", supra nota 4, pp. 274-280.

⁵⁷ Véase Joseph Raz, "The Truth in Particularism", en *Engaging Reason*, supra nota 51, pp. 218-246.

⁵⁸ Ni siquiera los realistas morales rechazan la posibilidad de indeterminación en nuestra teoría moral. Véase Philipp Pettit, "Embracing Objectivity in Ethics", supra nota 4, pp. 273-274, y Russ Shafer-Landau, "Ethical Disagreement, Ethical Objectivism and Moral Indeterminacy", *Philosophy and Phenomenological Research*, 54 (1994): 331-344, y "Vagueness, Borderline Cases and Moral Realism", *American Philosophical Quarterly*, 32 (1985): 83-96.

⁵⁹ Véase el excelente libro de Rosanna Keefe, *Theories of Vagueness* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), caps. 8 y 9.

compleciones y falsos en otras. Puesto en estos términos, sería cierto que existen diversas moralidades ideales, pero compatibles con la objetividad: los juicios morales verdaderos lo serían en todas las moralidades ideales y los falsos lo serían también en todas. Una idea semejante para la moralidad ha sido propuesta por Allan Gibbard⁶⁰:

A person who accepts only an incomplete system of norms is, in effect, undecided among complete systems of norms that are compatible with it. He is undecided on how to extend or sharpen his incomplete system of norms to make it complete. We might, then, represent an incomplete system of norms by the ways it could be sharpened without change of mind. Speak, then, of the various possible *completions* of the incomplete system *N* of norms an observer accepts. A *completion* of an incomplete system *N* of norms will be a complete system of norms that preserves everything which *N* definitely settles. With this terminology, we can say things like this: let *N* be an incomplete system of norms and let *X* be an act or attitude. Then *X* is *N-permitted* if and only if for every completion *N** of *N*, *X* is *N*-permitted*.

6. Relativismo (II): lo que la objetividad requiere

Sabemos, entonces, que la objetividad es compatible con que nuestra teoría moral ideal sea válida únicamente para nuestro mundo real (no para otros mundos posibles) y restringida a la especie humana. También es compatible con la diversidad de circunstancias empíricas y sociales en que los seres humanos viven y con la diversidad de caracteres, planes de vida y compromisos personales que los seres humanos tienen. Por otra parte, la indeterminación de nuestra teoría moral ideal no excluye un amplio espacio para la objetividad moral, todas las formas de completar nuestra teoría moral ideal, por ejemplo, comportan que es moralmente incorrecto torturar a los niños para divertirse.

Ahora bien, la objetividad requiere, al menos, tener buenas razones para considerar que, en condiciones ideales, nuestras actitudes convergerían en un amplio número de casos. Lo anterior conlleva que analicemos mejor lo que significa, en este caso, "en condi-

⁶⁰ Allan Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings*, supra nota 17, p. 88.

ciones ideales". Sin embargo, antes de enfrentarnos con este problema, merece la pena analizar con más cuidado la posición relativista y los argumentos que la sostienen.

Voy a utilizar la caracterización usada en la mejor defensa del relativismo moral que conozco, debida a Gilbert Harman⁶¹. Esta es su posición⁶²:

In my view, moral right and wrong are relative to one or another moral framework, where there are various quite different moral frameworks, none of which is objectively more correct than the others. The relativity of moral right and wrong to a moral framework is comparable to the relativity of motion and mass to a spatio-temporal framework and the relativity of legal rights and duties to a legal system.

Y este es su análisis de los juicios morales⁶³:

For the purpose of assigning truth conditions, a judgment of the form, *it would be morally wrong of P to D*, has to be understood as elliptical for a judgment of the form, *in relation to moral framework M, it would be morally wrong of P to D*. Similarly for other moral judgments.

Es decir, los juicios morales son incompletos y sólo relativizándolos a sus correspondientes *marcos* ("frameworks") es posible asignarles valores de verdad⁶⁴. Los marcos son sistemas de coordenadas morales, conjuntos de valores (estándares, principios, etcétera). Harman considera, como la mayoría de los relativistas morales, que su posición es una plausible reconstrucción de la existente diversidad moral. Pero veamos con algo más de detalle su comparación con los enunciados referidos al movimiento o a la masa en la

⁶¹ Gilbert Harman, "Moral Relativism", en Gilbert Harman, Judith Jarvis Thomson, *Moral Relativism and Moral Objectivity*, supra en nota 18, pp. 1-64; véase también su "Précis of *Moral Relativism and Moral Objectivity*", *Philosophy and Phenomenological Research*, 58 (1998): 161-169. Además, David Wong, "Relativism", en Peter Singer (ed.), *A Companion to Ethics* (Oxford: Basil Blackwell, 1991), pp. 442-450.

⁶² Gilbert Harman, "Précis of *Moral Relativism and Moral Objectivity*", supra nota 61, p. 161.

⁶³ Gilbert Harman, "Moral Relativism", supra nota 61, p. 4.

⁶⁴ Véase Judith Jarvis Thomson, "Response to Harman's Part I", en Gilbert Harman, Judith Jarvis Thomson, *Moral Relativism and Moral Objectivity*, supra nota 18, pp. 188-217, en p. 191.

teoría de la relatividad, o los enunciados referidos a los derechos y deberes legales en un sistema jurídico. Comparemos los siguientes enunciados:

- [1] La masa de X es M
- [2] La pena de muerte está prohibida

Es obvio, para todos los que aceptan la teoría de la relatividad, que [1] es un enunciado incompleto y que ha de ser analizado como

- [1'] La masa de X es M, en relación con el marco espacio-temporal E.

Y es obvio para todos los que saben que existen diversos sistemas jurídicos en el mundo que [2] ha de ser analizado como

- [2'] La pena de muerte está prohibida, en relación con el marco del sistema jurídico S.

Hay dos aspectos que muestran que dicha analogía no funciona. Por una parte, mientras los marcos que hacen verdaderos [1] y [2] están delimitados con claridad, no puede decirse que los marcos morales estén claramente delimitados. Si dichos marcos vienen establecidos por las diversas culturas, entonces es necesario recordar que las culturas son heterogéneas e internamente complejas, con mucha discrepancia en su interior y que a menudo interactúan unas con otras y cambian a través del tiempo. Como recientemente nos recuerda C. Gowans, la imagen que mejor representa las relaciones entre las culturas humanas no sería un cuadro de Piet Mondrian sino uno de Jackson Pollock⁶⁵. Por otra parte, [1'] y [2'] no son ya relativos, su verdad es, por así decirlo, absoluta. No existe ningún debate en relación con la verdad de dichos enunciados. Su relatividad es inocua, de la misma forma en que es posible que sea verdad que llueve en Barcelona y no lo sea en Roma, es posible que el sistema jurídico español prohíba la pena de muerte y no la prohíba el sistema jurídico del Estado de Texas. Una vez establecida la relativización de [1] y [2] la discrepancia desaparece, porque se trataba de una discrepancia aparente. Sin embargo, la relati-

⁶⁵ Chris Gowans, "Moral Relativism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2003 Edition); Edward N. Zalta (ed.), URL= <http://plato.stanford.edu/archives/win2003/entries/moral-relativism/>

zación de los juicios morales no consigue hacer desaparecer las discrepancias morales, nunca sucede que un debate moral termine porque las partes en litigio andaban confundidas y se referían a diversos marcos morales.

Por otra parte, la aceptación de diversos marcos morales presupone un tipo de relativismo conceptual que es criticable con los conocidos argumentos de D. Davidson en contra de la proliferación de esquemas conceptuales inconmensurables entre sí⁶⁶. Para que el comportamiento lingüístico y no lingüístico de los demás sea inteligible para nosotros, debemos atribuirles –con arreglo al principio de caridad– un conjunto maximal de creencias verdaderas y actitudes correctas. Los que nos sentimos cómodos con la metáfora naviera de O. Neurath⁶⁷, debemos aceptar que todos nos hallamos en alta mar reconstruyendo la *misma* nave.

Es plausible pensar que parte del atractivo de esta posición proceda de compartir la afirmación de A. J. Ayer, citada en 3⁶⁸, según la cual “we find that argument is possible on moral questions only if some system of values is presupposed”. Creo que esta afirmación suele ir acompañada de la aceptación del *fundacionalismo* en la epistemología moral⁶⁹. Aunque no puedo detenerme aquí en esta compleja cuestión epistemológica, creo que existen razones para abandonar el fundacionalismo epistemológico en moral, en favor de una estrategia *coherentista* en epistemología moral⁷⁰. Un coherentismo para las creencias y para las actitudes. Si se adopta una estrategia coherentista en moral, entonces ya no hay valores y principios *últimos* en un sistema y todos los principios están, por lo tanto, sujetos a revisión a la luz de nuevos y mejores argumentos.

⁶⁶ Donald Davidson, “On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, en *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1984), pp. 183-198.

⁶⁷ “Somos como navegantes que tienen que transformar su nave en pleno mar, sin jamás poder desmantelarla en un dique de arena y reconstruirla con los mejores materiales.” Otto Neurath, “Proposiciones protocolares” [1932-33], en A. J. Ayer (comp.), *El positivismo lógico* (México: Fondo de Cultura Económica, 1965), pp. 205-214, en p. 206.

⁶⁸ Véase nota 26 y el texto a la que corresponde.

⁶⁹ El rechazo del objetivismo moral, en el ámbito de la filosofía jurídica, procede a menudo de la aceptación de esta estrategia fundacionalista. Véase, por ejemplo, Paolo Comanducci, *Razonamiento jurídico. Elementos para un modelo* (México: Fontamara, 1999), pp. 48-49, y Luigi Ferrajoli, *Los fundamentos de los derechos fundamentales* (Madrid: Trotta, 2001), p. 317.

⁷⁰ Véase, por ejemplo, R. M. Hare, “Foundationalism and Coherentism in Ethics”, en *Objective Prescriptions*, supra nota 15, pp. 115-125.

Por otra parte, creo que el equilibrio reflexivo comporta esta estrategia coherentista y, por lo tanto, una estrategia fuertemente fundacionalista violaría el presupuesto de procedimiento de nuestra práctica moral. Esto es lo que ocurriría, por ejemplo, si alguien no estuviera dispuesto a revisar su principio moral de acuerdo con el cual nunca se debe mentir, a la vista de que decir la verdad en este caso concreto llevaría irremediablemente a la muerte a un inocente⁷¹. Debo aclarar, sin embargo, que no pretendo establecer ninguna conexión conceptual entre el relativismo moral y el fundacionalismo epistemológico, puesto que el relativismo –como el objetivismo– moral son compatibles con estrategias fundacionalistas y con estrategias coherentistas; pretendo únicamente señalar que, para algunos autores, el relativismo moral gana crédito si va de la mano del fundacionalismo en epistemología moral.

Es posible todavía que la explicación de las discrepancias en materias morales sea que algunas personas no están bien situadas para alcanzar las respuestas correctas⁷². Lo que nos lleva de vuelta al análisis de las condiciones en que las personas estarían bien situadas para alcanzar las respuestas correctas, al análisis de las *condiciones ideales*. Las condiciones han de ser aquellas que nos permitan decir que si alguien las satisface, entonces sus actitudes serán las adecuadas. Podemos aventurar entonces la siguiente definición:

Una persona P está en las condiciones ideales frente a la acción x si y sólo si:

- a) P es imparcial,
- b) P posee un conjunto unificado y coherente de deseos,
- c) P dispone de una información completa y sensible acerca de las alternativas y consecuencias en relación con x,
- d) P posee la capacidad imaginativa para ponerse en el lugar del que ha de tomar una decisión con relevancia moral⁷³.

⁷¹ Cómo debemos concebir entonces la naturaleza de nuestras reglas y principios morales para que permitan estas revisiones es una cuestión en la que no puedo detenerme aquí. Véase, sin embargo, Russ Shafer-Landau, "Moral Rules", *Ethics*, 107 (1997): 584-611.

⁷² Una estrategia considerada, aunque rechazada, por el propio Harman. Véase Gilbert Harman, "Moral Relativism", supra nota 61, p. 12.

⁷³ Véase, por ejemplo, Philipp Pettit, "Embracing Objectivity in Ethics", supra nota 4, p. 258. También Philip Pettit, "A Theory of Normal and Ideal Conditions", *Philosophical Studies*, 96 (1999): 21-44. Conclusiones similares se obtienen del análisis de Carlos E. Alchourrón y Eugenio Bulygin, "Verdad deontica y valores", supra nota 35. La cláusula d) es sensible a afirmaciones como la siguiente de Simon Blackburn (*Ruling Passions*, supra nota 16, p. 310): "As philosophers we are trained to iso-

Algunas veces se argumenta afirmando que las condiciones ideales para la evaluación moral no están en la misma situación que las condiciones normales para la percepción de los colores. Porque mientras las condiciones normales para la percepción de los colores, receptores normales y condiciones estándar de visión y luz, no están *coloreadas*, las condiciones ideales para la evaluación moral están *moralizadas*⁷⁴. Obviamente la condición a) –y tal vez la d)– sería para algunos una condición moralizada. Sin embargo, esta no me parece una objeción insuperable. Alguien que viviera en un mundo en donde no hubiera objetos del color del espectro del rojo, tendría también dificultades para distinguir el color rojo del color naranja. Y la lectura de las obras clásicas de la literatura castellana nos hace usuarios más competentes del castellano. De forma similar, mayor capacidad de despegarnos de nuestros prejuicios morales, nos acerca a las condiciones ideales para la evaluación moral. Quiero decir que las condiciones ideales para la percepción de los colores incluyen también la discriminación entre manchas coloreadas que se agudiza con la experiencia y ello, sin embargo, no hace menos plausible la noción de condiciones ideales para la percepción de los colores⁷⁵.

Esta estrategia está cercana, es claro, al *constructivismo moral*⁷⁶. Sin embargo es neutral acerca de si la satisfacción de las con-

late incoherent combinations of propositions and attitudes, and this is good. But it should not blind us to other virtues. As well as coherence, there are maturity, imagination, sympathy, and culture”.

⁷⁴ Véase, por ejemplo, aunque a él no le parece un problema insuperable, Crispin Wright, “Moral Values, Projection, and Secondary Qualities”, *Proceedings of Aristotelian Society*. Supplementary Volume, 62 (1988): 1-26, en pp. 22-24. Véase también David Sosa “Pathetic Ethics”, en Brian Leiter (ed.), *Objectivity in Law and Morals*, supra nota 4, pp. 287-330, en p. 312, y, en un contexto algo diverso del presente, Bruno Celano, “Giustizia e preferenze: un inventario di problemi”, *Ragion Pratica*, 9 (1997): 13-34, en p. 20.

⁷⁵ Un análisis adecuado de las condiciones ideales debería ser capaz de suministrar una respuesta articulada no sólo a esta objeción de *circularidad* de la noción, sino también a las objeciones de *indeterminación* –la falta de criterios para aplicar adecuadamente la noción– y de *hipoteticidad* –¿por qué es correcto hacer en las circunstancias reales lo que deberíamos hacer en condiciones ideales?–. Véase Bruno Celano, “Giustificazione di norme e procedure ideali”, *Analisi e Diritto. Ricerche di giurisprudenza analitica* (1992): 11-30. Aunque este punto merecería un desarrollo más pausado, pienso que siguen siendo válidos los argumentos de Roderick Firth, “Ethical Absolutism and the Ideal Observer”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 12 (1952): 317-345.

⁷⁶ Véase John Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory”, *Journal of Philosophy*, 77 (1980): 512-572, y Thomas Scanlon, “Contractualism and Utilitarianism”, supra nota 47.

diciones ideales es definitoria de la corrección moral o es, únicamente, el medio adecuado para descubrirla, dejando así la posibilidad de que los realistas en materia moral la acepten también.

Soy consciente de que muchos quedarán sin convencer por esta estrategia e insistirán en que aun en dichas condiciones ideales no hay esperanza para la convergencia de nuestras actitudes. Pues bien, a los escépticos les aconsejaría que la tomen como una apuesta de futuro. Obremos como si las cosas fueran así, tratemos de acercarnos a dichas condiciones en nuestros debates morales y, *at the end of the day*, veremos lo que ocurre⁷⁷.

7. Escepticismo, relativismo y derechos humanos

Mi conclusión acerca de los derechos humanos resultará ahora obvia. El reino de los derechos humanos debe encontrarse en el continente más amplio de una moralidad objetiva. De otro modo, el reino de los derechos, como el continente en el que se encuentra, padecerían de inestabilidad. Nuestro diseño institucional ha de descansar en este territorio objetivo, so pena de quedar al vaivén de nuestros acuerdos ocasionales, fundados en la negociación de nuestros intereses, más o menos inconfesables. Es posible, sin embargo, que algunas veces hayamos incluido en nuestra concepción de los derechos humanos, rasgos de nuestra cultura *blanca*, u *occidental*, o *católica*, o *masculina*, o *burguesa*. Debemos estar dispuestos a buscar con denuedo las condiciones ideales que nos permitan atemperar esas *burdens of judgment*⁷⁸ que nublan nuestra visión adecuada de las cosas. Pero no veo que estas sean razones para perder nuestra confianza razonable en la objetividad en materia moral. Ni

⁷⁷ En palabras de Derek Parfit, al final de su libro *Reasons and Persons* (Oxford: Oxford University Press, 1984), p. 454: "There could clearly be higher achievements in the struggle for a wholly just world-wide community. And there could be higher achievements in all of the Arts and Sciences. But the progress could be greatest in what is now the least advanced of these Arts or Sciences. Thus, I have claimed, is Non-Religious Ethics. Belief in God, or in many goods, prevented the free development of moral reasoning. Disbelief in God, openly admitted by a majority, is a recent event, not yet completed. Because this event is so recent, Non-Religious Ethics is at very early stage. We cannot yet predict whether, as in Mathematics, we will all reach agreement. Since we cannot know how Ethics will develop, it is not irrational to have high hopes".

⁷⁸ Véase John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), pp. 54-58.

veo posibilidad alguna de construir un mundo en donde los derechos humanos sean respetados sobre bases escépticas o relativistas.

Sin embargo, algunos autores que comparten el mismo ideal, piensan de forma muy diferente. Hans Kelsen, que luchó con inmenso esfuerzo por este ideal, escribió⁷⁹:

Decir que los juicios de valor sólo tienen una validez relativa –principio este básico en el relativismo filosófico– implica que los juicios de valor opuestos son lógicamente y moralmente posibles. Dado que todos gozan de la misma libertad e igualdad, uno de los principios fundamentales de la democracia es que cada cual respete la opinión pública de los demás. No es posible encontrar la tolerancia, los derechos de las minorías, la libertad de pensamiento y de expresión, que tanto caracterizan a la democracia, dentro de un sistema político que se base en la creencia en valores absolutos.

Ahora bien, esos principios que caracterizan la democracia no pueden fundarse en el relativismo, en el rechazo de la objetividad. El mismo Kelsen sostiene que todos gozan de la misma libertad e igualdad. Esta afirmación, al menos, ha de ser considerada objetiva y, a partir de ella, es seguramente posible obtener las conclusiones que Kelsen desea. Es obvio que Kelsen pensaba en los valores absolutos de algunas doctrinas no democráticas. La respuesta, creo, no ha de ser que no existen valores absolutos, sino que esas doctrinas son profundamente erróneas, basadas a menudo en prejuicios y multitud de creencias simple y llanamente falsas.

O bien escuchemos el siguiente argumento de uno de los autores que más ha trabajado, en la senda de Rawls, para construir una teoría de la justicia como imparcialidad, me refiero a Brian Barry⁸⁰:

Dado que no hay esperanza de alcanzar un acuerdo racional sobre ninguna concepción del bien, debemos buscar un acuerdo cuyas bases no presupongan ninguna concepción particular del bien, y la justicia como imparcialidad nos ofrece la mejor base disponible... El quid del escepticismo, tal como yo lo entiendo, es que proporciona una base para defender la teoría de la justicia como imparcialidad

⁷⁹ Hans Kelsen, "Absolutismo y relativismo en filosofía y en política" [1948], en *¿Qué es justicia?*, ed. a cargo de Albert Calsamiglia (Barcelona: Ariel, 1991), pp. 113-125, en p. 123.

⁸⁰ Brian Barry, "Derechos humanos, individualismo y escepticismo", *Doxa*, 11 (1992): 219-231, en pp. 226 y 231

apropiada para la situación de la gente cuyas concepciones del bien no la contienen.

Barry acepta, sin embargo, que del escepticismo nada se sigue para los principios políticos, ni siquiera para el principio de neutralidad. Tampoco del escepticismo moderado que él vindica. Lo que sostiene es que cuando este escepticismo moderado se combina con un compromiso para hallar términos razonables de acuerdo se genera la neutralidad⁸¹. Este es el viejo problema de las doctrinas liberales de la justificación de la neutralidad del Estado en relación con los planes de la vida de las personas. No creo que tampoco aquí el escepticismo represente ningún papel. Para fundar adecuadamente el respeto por todos los planes de vida correctos, basta darse cuenta de que el pluralismo no es incompatible con la objetividad. Es obvio que es necesario disponer de criterios capaces de excluir los planes de vida incorrectos. Para ello, de nuevo, no hay, en mi opinión, otra vía que la de la argumentación moral, la vía de ofrecer razones que ningún ser humano razonable, esto es, situado en condiciones ideales, rechazaría. La esperanza reside en que si esta empresa tiene éxito, si nuestras instituciones políticas procuran que más personas cada vez estén más cercanas a las condiciones ideales en las que se han de decidir nuestros diseños institucionales, entonces también habremos generado los motivos para que dichas personas acepten ese diseño institucional. Entonces nadie considerará correcto condenar a Safiya a morir lapidada.

⁸¹ Véase Brian Barry, *Justice as Impartiality* (Oxford: Oxford University Press, 1995), p. 172.