

## 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. Thomson<sup>1</sup>*

### **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. International Amnesty solicitaba que se enviara un mensaje de correo electrónico al embajador de Nigeria en España, pidiendo que dicha sentencia fuera anulada. La campaña

---

\* 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 y 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. Un agradecimiento especial merecen los comentarios de Pierluigi Chiassoni, Paolo Comanducci, Enrico Diciotti, Jordi Ferrer, Ernesto Garzón Valdés, Letizia Gianformaggio, Pere Fabra, Riccardo Guastini, Marisa Iglesias, Francisco Laporta, Jorge Malem, Josep Lluís Martí, David Martínez, Tecla Mazzaresse, 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, de hecho mi agradecimiento a Bruno no cabe en estas líneas, por esta razón a él dedico este trabajo; y, parcialmente, trato de corregir algunos puntos, inspirado en su réplica, en el *Postscript*.

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

consiguió, sólo en España, más de seiscientas 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 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 hohfeldiano;<sup>2</sup> 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. *Sightseeing* por la metaética<sup>3</sup>**

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 cuestiones:<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> 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).

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

<sup>4</sup> 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.

1) La cuestión *semántica*: ¿son los juicios morales, juicios 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 refieren 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, 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)	-	+	+

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. Moore<sup>5</sup> el inicio de la reflexión contemporánea en metaética. Esta obra plantea el conocido argumento de la *pregunta abierta*,<sup>6</sup> 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

---

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

<sup>6</sup> Ibidem, pp.6-21.

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 sintéticos.<sup>7</sup> 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 'H<sub>2</sub>O' es de este tipo según los defensores de la teoría causal de la referencia.<sup>8</sup> 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*.<sup>9</sup> Aunque existen muchas diferencias entre ellos creo muy plausible sostener

---

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

8 Véase, 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), 215-271.

9 Véase, 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), 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*), vd. 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), 49-78.

que todos ellos contestarían afirmativamente a la pregunta ontológica, a la pregunta semántica y 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 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 Lewis,<sup>10</sup> 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’,<sup>11</sup> 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

---

<sup>10</sup> David Lewis, ‘Dispositional Theories of Value’ [1989] en *Papers in Ethics and Social Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 68-93.

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

cosas. Dado que algunos autores (sus concepciones se conocen a veces como *teorías de la sensibilidad*) han pensado las propiedades morales como propiedades secundarias,<sup>12</sup> 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 Mackie,<sup>13</sup> según la cual el gran problema de los juicios morales no es semántico 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

---

<sup>12</sup> Por ejemplo John McDowell, 'Values and Secondary Qualities' en Ted Honderich (ed.), *Morality and Objectivity* (London: Routledge & Kegan Paul, 1985), 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), 97-138.

<sup>13</sup> 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').



la pretensión de objetividad se desvanece. La práctica moral está fundada en una superstición metafísica.<sup>14</sup>

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 prescriptivismo,<sup>15</sup> Simon Blackburn<sup>16</sup> y Allan Gibbard<sup>17</sup> 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 morales.<sup>18</sup>

Y, obviamente, queda también un ámbito para la tradicional posición emotivista, la posición VIII), bien representada por A.J. Ayer,<sup>19</sup> según la cual nuestros juicios morales sólo son expresiones de emociones y, dada su aceptación del principio de verificación, expresiones carentes de significado.

---

<sup>14</sup> Una posición semejante a la sostenida por Harry 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.

<sup>15</sup> R.M. Hare, 'Objective Prescriptions' en *Objective Prescriptions* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 1-18.

<sup>16</sup> Simon Blackburn, *Ruling Passions* (Oxford: Oxford University Press, 1998).

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

<sup>18</sup> Vd., en este sentido, Bernard Williams, 'Ethics' en A.C. Grayling (ed.), *Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1995), 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), 158-187, en p.172.

<sup>19</sup> 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). Una reciente y rotunda defensa del emotivismo en Georg Henrik von Wright, 'Valuations –or How to Say the Unsayable', *Ratio Juris* 4 (2000): 358-363.

### 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 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 irremediamente, 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, que 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 Smith.<sup>20</sup>

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, etc.).

---

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

En segundo lugar, si  $x$  cree que es correcto hacer  $A$  e  $y$  cree que es correcto hacer  $\text{no-}A$ , entonces  $x$  e  $y$  tienen una discrepancia genuina. Este es el presupuesto de la *objetividad*.

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 clase 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 *substancia*.

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*.<sup>21</sup>

Las formas en que las diversas concepciones de la moralidad tratan de reconstruir estas *platitudes* son muy diversas entre sí, pero la incapacidad de reconstruir estas *platitudes* descalifica, en mi opinión, la plausibilidad de

---

<sup>21</sup> John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), pp. 48-52.

una teoría de la moralidad. O, por decirlo también en términos rawlsianos, las concepciones que fracasan en la reconstrucción de estas *platitudes* son teorías irrazonables, incapaces de integrar el *overlapping consensus* entre teorías comprensivas.<sup>22</sup>

Voy a denominar teorías *escépticas* de la moralidad a aquellas concepciones incapaces de reconstruir los presupuestos de practicalidad, objetividad, superveniencia, substancia 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 objetividad, superveniencia y substancia, pero esto lo dejaré para un análisis más detallado). Veamos el siguiente argumento de A. J. Ayer contra el naturalismo subjetivista:<sup>23</sup>

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 no 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.

---

<sup>22</sup> John Rawls, 'The Idea of an Overlapping Consensus', *Oxford Journal of Legal Studies*, 7 (1987): 1-25.

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

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 Lewis:<sup>24</sup> ‘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 mantendrían 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

---

<sup>24</sup> David Lewis, ‘Dispositional Theories of Value’, supra nota 10, p. 68.

forma de entender su posición, es más bien *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 que no están respaldadas por una ontología poblada de entidades matemáticas. En palabras de Mackie:<sup>25</sup>

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 substancia 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

---

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

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*:<sup>26</sup>

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

---

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

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 ecuménica<sup>27</sup>**

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, etc. 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 mismo.<sup>28</sup> 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*.

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:

---

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

<sup>28</sup> Vd., por ejemplo, Michael Smith, *The Moral Problem*, supra nota 9, p. 4.



[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 motivación.<sup>29</sup> 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 prescripciones.<sup>30</sup> Esta concepción estándar de la psicología humana<sup>31</sup> 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

---

<sup>29</sup> Michael Smith, ‘The Humean Theory of Motivation’, *Mind*, 96 (1987): 36-61.

<sup>30</sup> Vd. 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), 1-29.

<sup>31</sup> Aunque, como es sabido, ampliamente cuestionada. Vd., 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.

cambiar el mundo para llegar a ser como debe ser, de acuerdo con nuestros deseos.<sup>32</sup> Los juicios morales, entonces, no son aptos para 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 juicios morales, semejante a la ambigüedad sistemática de los enunciados deónticos, <sup>33</sup> 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 Street.<sup>34</sup> 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

---

<sup>32</sup> 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 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

<sup>33</sup> 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.

<sup>34</sup> 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), 107-125).

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 juicios 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 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 ideales.<sup>35</sup>

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-Geach.<sup>36</sup> Supongamos un razonamiento como el siguiente:

---

<sup>35</sup> Carlos E. Alchourrón y Eugenio Bulygin (‘Verdad deóntica y valores’ en *Análisis lógico y Derecho* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1991), 591-609, presentan una concepción de los juicios de valor semejante a esta.

<sup>36</sup> Vd. 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), 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), 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 Feelings, Apt Reading’, *Ethics*, 102 (1992): 342-356; Paul Horwich, ‘Gibbard’s

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 plausible sentido 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.

---

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.

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 Safiya.<sup>37</sup>

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 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

---

<sup>37</sup> 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.

delitos, etc. 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, sobre aquellas lista en disyunción de las 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 hay.<sup>38</sup>

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:

---

<sup>38</sup> Vd., en este sentido, Stephen Darwall, Allan Gibbard, Peter Railton, ‘Toward *Fin de siècle* Ethics: Some Trends’, supra nota 3, p. 184.

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 rojo.<sup>39</sup> Pues bien, esto no cambia que la verdad de este enunciado (una verdad necesaria según algunos autores),<sup>40</sup> 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 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 mutuo.<sup>41</sup> 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.

---

<sup>39</sup> Vd. Michael Smith, *The Moral Problem*, supra nota 9, p. 191.

<sup>40</sup> Pero véanse las pertinentes dudas al respecto de Robert Nozick, *Invariances. The Structure of the Objective World*, supra nota 32, pp. 128-132.

<sup>41</sup> *Ibidem*, cap. 5.

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 explicaciones<sup>42</sup> o no lo tienen<sup>43</sup>?; ¿la conexión de los juicios morales, como razones para actuar, es conceptual e interna a la voluntad<sup>44</sup> o es externa y contingente<sup>45</sup>? 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 consideraciones:<sup>46</sup>

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

---

<sup>42</sup> Como sostienen los representantes del denominado realismo de Cornell (Boyd, Brink, Railton, Sturgeon), vd. nota 9.

<sup>43</sup> Como sostienen, por ejemplo, Gilbert Harman, *The Nature of Morality* (Oxford: Oxford University Press, 1977) y Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, supra nota 11, cap. 8.

<sup>44</sup> Vd., por ejemplo, Bernard Williams, 'Internal and External Reasons' en *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 101-113.

<sup>45</sup> Vd., por ejemplo, Thomas Scanlon, 'Contractualism and Utilitarianism' en Amartya Sen, Bernard Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 103-128.

<sup>46</sup> Ronald Dworkin, 'Objectivity and Truth: You'd Better Believe It', *Philosophy and Public Affairs*, 25 (1996): 97-139, en p. 128.



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*.<sup>47</sup>

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

---

<sup>47</sup> Frank Jackson, *From Methaphysics to Ethics*, supra nota 9, p. 137; vd. también David Lewis, ‘Dispositional Theories of Value’, supra nota 10, p. 69.

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 seleccionarán la misma ordenación para las acciones posibles. A dicha ordenación Alchourrón y Bulygin la llaman ‘jerarquía de los conjuntos de historias’. Entonces establecen un principio, denominado *principio de correlación*, cuya aceptación presupone el rechazo del relativismo:<sup>48</sup>

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

### **5. Relativismo (I): lo que la objetividad no requiere<sup>49</sup>**

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

- 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

---

<sup>48</sup> Carlos E. Alchourrón y Eugenio Bulygin, ‘Verdad deóntica y valores’, supra nota 35, p. 607. A los autores, sin embargo, les parece que no existen buenas razones para aceptar dicho principio.

<sup>49</sup> 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), 118-160; Thomas Scanlon, *What 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.

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 percibirían 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 ancianos.<sup>50</sup> 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

---

<sup>50</sup> Vd. Günther Patzig, *Ética sin metafísica* [1971], trad. de Ernesto Garzón Valdés (Buenos Aires: Alfa, 1975), pp. 78-79.

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 acciones 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*),<sup>51</sup> como los conceptos de valiente, generoso, cobarde, traidor, etc. Y con la constatación de que no todas las culturas disponen del mismo arsenal de conceptos densos que les es necesario para edificar su universo moral. 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

---

<sup>51</sup> Véase, Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, supra nota 11, cap. 8 y ‘Truth in Ethics’, *Ratio*, 8 (1995): 227-242.

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 Wolf:<sup>52</sup> 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 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

---

<sup>52</sup> Susan Wolf, 'Two Levels of Pluralism', *Ethics* 102 (1992): 785-798.

valiosos, el bien es, por así decirlo, difusivo.<sup>53</sup> 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. Esta en nuestra mano dar el sentido que queramos a nuestra vida, pero una vez 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 suministrarlos 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 agente.<sup>54</sup> Delimitar el espacio que hay que conceder a dichos deberes relativos al agente sin caer en el

---

53 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 Marl Lilla, Ronald Dworkin, Robert Silvers (eds.), *The Legacy of Isaiah Berlin*, (New York: New York Review Books, 2001), 105-111, en p. 106.

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

particularismo no es uno de los menores retos que debe afrontar una concepción objetivista de la moralidad.<sup>55</sup>

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 para 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 objetividad.<sup>56</sup> Es cierto, sin embargo, que la indeterminación podría ser capturada en una forma similar a como la teoría superevaluacionista trata la vaguedad.<sup>57</sup> 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

---

<sup>55</sup> Vd. Joseph Raz, ‘The Truth in Particularism’ en *Engaging Reason*, supra nota 49, 218-246.

<sup>56</sup> Ni siquiera los realistas morales rechazan la posibilidad de indeterminación en nuestra teoría moral. Vd., 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.

<sup>57</sup> Véase por todos el excelente libro de Rosanna Keefe, *Theories of Vagueness*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), caps. 8 y 9.

enunciado indeterminado significa que en algunas de las compleciones es verdadero y en otras es falso. Entonces, tenemos enunciados supervverdaderos, 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 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 Gibbard: 58

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

---

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



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 condiciones ideales'. Sin embargo, antes de enfrentarnos con este problema, merece la pena analizar con más cuidado la posición relativista y los argumentos que la soportan.

Voy a utilizar la caracterización usada en la mejor defensa del relativismo moral que conozco, debida a Gilbert Harman.<sup>59</sup> Esta es su posición:<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> Gilbert Harman, 'Moral Relativism' en Gilbert Harman, Judith Jarvis Thomson, *Moral Relativism and Moral Objectivity*, supra en nota 18, 1-64, vd. 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), 442-450.

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 morales:<sup>61</sup>

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 verdad.<sup>62</sup> Los marcos son sistemas de coordenadas morales, conjuntos de valores (estándares, principios, etc.). Harman considera, como la mayoría de 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 teoría de la relatividad, o los enunciados referidos a los

---

<sup>60</sup> Gilbert Harman, 'Précis of *Moral Relativism and Moral Objectivity*', supra nota 58, p. 161.

<sup>61</sup> Gilbert Harman, 'Moral Relativism', supra nota 59, p. 4.

<sup>62</sup> Vd. Judith Jarvis Thomson, 'Response to Harman's Part I' en Gilbert Harman, Judith Jarvis Thomson, *Moral Relativism and Moral Objectivity*, supra en nota 18, 188-217, en p. 191.

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

Por cierto, [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. Por otra parte, la delimitación de dichos marcos está trazada con suficiente claridad. Sabemos que un enunciado relativo a la masa de un objeto es verdadero en relación con el marco espacio-temporal E1 y falso con arreglo a E2. Nada de esto sucede con los marcos morales. Lo que está en cuestión, precisamente, es la existencia de diversos marcos morales y nunca sucede que un debate moral

termine porque las partes en litigio andaban confundidas y se referían a diversos marcos morales.

Es plausible pensar que parte del atractivo de esta posición proceda de compartir la afirmación de A.J. Ayer, citada en 3,63 según la cual ‘we find that argument is possible on moral questions only if some system of values is presupposed’. Creo que esta afirmación supone la aceptación del *fundacionalismo* en la epistemología moral.<sup>64</sup> 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 moral.<sup>65</sup> 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. 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 irremediabilmente a la muerte a un inocente.<sup>66</sup>

---

63 Vd. nota 26 y el texto a la que corresponde.

64 El rechazo del objetivismo moral, en el ámbito de la filosofía jurídica, procede a menudo de la aceptación de esta estrategia fundacionalista. Vd., por ejemplo, Vd., 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.p. 317.

65 Vd., por ejemplo, R.M. Hare, ‘Fundamentalism and Coherentism in Ethics’ en *Objective Prescriptions*, supra nota 15, 115-125.

66 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. Vd., sin embargo, Russ Shafer-Landau, ‘Moral Rules’, *Ethics*, 107 (1997): 584-611.

Es posible todavía que la explicación de las discrepancias en materias morales sea que algunas personas no están bien situadas para alcanzar las respuestas correctas.<sup>67</sup> 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.<sup>68</sup>

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, perceptores normales y condiciones estándar de visión y luz, no están *coloreadas*, las condiciones ideales para la evaluación moral están *moralizadas*.<sup>69</sup> Obviamente la

---

<sup>67</sup> Una estrategia considerada, aunque rechazada, por el propio Harman, Gilbert Harman, 'Moral Relativism', supra nota 59, p. 12.

<sup>68</sup> Vd., 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 deóntica y valores', supra nota 35.

<sup>69</sup> Vd., 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, 287-330, en p. 312 y, en un contexto

condición a) 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.

Esta estrategia está cercana, es claro, al *constructivismo moral*.<sup>70</sup> Sin embargo es neutral acerca de si la satisfacción de las condiciones 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 aún 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 ocurre. En palabras de Derek Parfit, al final de su libro *Reasons and Persons*:<sup>71</sup>

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

---

algo diverso del presente, Bruno Celano, 'Giustizia e preferenze: un inventario di problemi', *Ragion Pratica*, 9 (1997): 13-34, en p. 20.

<sup>70</sup> Vd. John Rawls, 'Kantian Constructivism in Moral Theory', *Journal of Philosophy*, 77 (1980): 512-572 y Thomas Scanlon, 'Contractualism and Utilitarianism', supra nota 45.

<sup>71</sup> (Oxford: oxford University Press, 1984), p. 454.

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.

### **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 denuesto las condiciones ideales que nos permitan atemperar esas *burdens of judgment*<sup>72</sup> que nublan nuestra visión adecuada de las cosas. Pero no veo

---

<sup>72</sup> Vd., John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), pp. 54-58.

que estas sean razones para perder nuestra confianza razonable en la objetividad en materia moral. Ni 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, escribió:<sup>73</sup>

Decir que los juicios de valor sólo tienen una validez relativa – principio éste básico en el relativismo filosófico- implica que los juicios de valor opuestos son lógicos 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

---

<sup>73</sup> Hans Kelsen, 'Absolutismo y relativismo en filosofía y en política' [1948], en *¿Qué es justicia?*, ed. a cargo de Albert Calsamiglia, (Barcelona: Ariel, 1991), 113-125, en p. 123.



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 Barry: 74

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 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 neutralidad.<sup>75</sup> 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

---

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

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

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.

### **8. *Postscript***

Los comentarios de Bruno merecerían una respuesta detallada que no pretendo ofrecer aquí. Mi intención consiste únicamente en tratar de dar algunas aclaraciones sobre el alcance y los límites de algunos de mis argumentos y, en un punto concreto, aceptar la crítica de Bruno y tratar de reformular mi presentación de uno de ellos.

En primer lugar, en el trabajo sostengo que los dos grandes desafíos que una concepción objetivista de la moralidad debe superar proceden del escepticismo y del relativismo. Sostengo también que ambos desafíos son conceptualmente independientes. Ahora bien, el relativismo es definido como aquella posición que responde negativamente a la cuestión de la objetividad. El escepticismo, por su parte, es definido como el conjunto de posiciones incapaces de reconstruir cinco *platitudes* de nuestra práctica moral, entre las cuales está el requisito de objetividad. Esto puede legítimamente inducir a pensar que el relativismo es, únicamente, una forma de escepticismo, de manera que escepticismo y relativismo no son

conceptualmente independientes. Sin embargo, concibo el requisito o *platitud* de la objetividad de forma menos comprometida que la cuestión de la objetividad. Cabe una reconstrucción relativista del requisito de objetividad: la objetividad tiene límites y los límites están trazados por el hecho de compartir un mismo marco (*framework*) moral, cuando esto no sucede el requisito de objetividad fracasa. Para aclarar este punto, prefiero ahora denominar de otra manera el requisito de objetividad,<sup>76</sup> podemos llamarlo ‘requisito de la pretensión de corrección’.<sup>77</sup>

Vale la pena, por otra parte, explicitar el esqueleto de los argumentos que me llevan a descartar el escepticismo y el relativismo acerca de la moralidad. En primer lugar, no pretendo ofrecer un argumento contra el escéptico. Pretendo, tan sólo, esbozar los presupuestos de nuestra práctica moral y afirmar que si somos capaces de ofrecer una reconstrucción plausible de tales 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. En segundo lugar, mi argumento contra el relativismo es de la siguiente forma: toma como punto de partida aquella defensa del relativismo moral que me parece más articulada (la de Gilbert Harman) y trata de mostrar las debilidades de las premisas que la fundan. Es obvio que tampoco esta es una estrategia concluyente, dado que podrían haber otras defensas del relativismo que no cedieran a mis críticas. Sin embargo, creo que esta estrategia permite situar el debate en un ámbito donde la discusión racional

---

<sup>76</sup> Se trata de una sugerencia de Pierluigi Chiassoni.

<sup>77</sup> Una denominación que resulta familiar a los filósofos del derecho. Vd., por ejemplo, Robert Alexy, ‘On Necessary Relations Between Law and Morality’, *Ratio Juris*, 2 (1989): 167-183.

es posible. Soy consciente, por otra parte, que el apartado 5 ('Relativismo (I): lo que la objetividad no requiere') de mi trabajo presenta una argumentación altamente especulativa, un programa que necesita ser desarrollado. Un programa capaz de mostrar que ni el pluralismo, ni los deberes morales relativos al agente, ni la indeterminación amenazan seriamente la objetividad. Un programa capaz, también, de articular una defensa de la objetividad en la cual estas dimensiones no nos aboquen al particularismo. El desarrollo de dicho programa deberá aguardar a otra ocasión.

Pasaré, ahora, a un punto en el que creo que la crítica de Bruno está plenamente justificada. Según Bruno, la tesis con arreglo a la cual una metaética expresivista es compatible con un análisis disposicional de los términos éticos es insatisfactoria. Es insatisfactoria porque el análisis que suministra [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') puede ser comprendido como un análisis descriptivo, pero entonces no es admisible para un expresivista o bien puede ser comprendido como un análisis prescriptivo, esto es, como 'se debe hacer aquello hacia lo que seres humanos en condiciones ideales tendrían una pro-actitud', que es admisible para un expresivista, pero no más que cualquier otra prescripción, de manera que el ecumenismo de la propuesta se diluye.

Creo que se trata de una crítica bien fundada y que requiere una modificación de mi propuesta en la siguiente línea. Para un expresivista, las condiciones ideales (imparcialidad, conjunto unificado y coherente de deseos, información sensible)<sup>78</sup> han de ser contempladas como expresiones

---

<sup>78</sup> A las que ahora añadiría alguna otra como capacidad imaginativa que nos permita ponernos en la situación de la persona que ha de tomar una decisión con relevancia moral. Como afirma Simon Blackburn (*Ruling Passions*, supra nota 16, p. 310): 'As philosophers we are trained to

de actitudes y no de creencias. Creo que la mejor forma de comprender dichas condiciones en una lectura expresivista es como deseos de segundo orden.<sup>79</sup> 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 común*.<sup>80</sup> Esta me parece la forma más plausible de expresivismo. Creo que así puede restaurarse el ecumenismo de mi propuesta. Así queda claro que los juicios morales son siempre expresiones de actitudes para un expresivista, pero queda todavía espacio para que un expresivista se refiera proposicionalmente a esos deseos de segundo orden y, en un sentido trivial, otorgue valores de verdad a dichas proposiciones que, sin embargo, no son ya juicios morales sino enunciado acerca de juicios morales. También habrá de quedar pendiente de desarrollo como este nuevo enfoque debe abordar el problema Frege-Geach.<sup>81</sup>

Muy brevemente, para finalizar, algunas aclaraciones sobre la parte constructiva del trabajo de Bruno (apartados 6, 7 y 8). Comparto la necesidad de una teoría crítica capaz, como digo en el apartado 6, de librarnos de las *burdens of judgment* que nublan nuestra visión apropiada de

---

isolate 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’.

<sup>79</sup> 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.

<sup>80</sup> Simon Blackburn, *Being Good*, (Oxford: Oxford University Press, 2001), cap. 20.

<sup>81</sup> Como también debe quedar para otra ocasión una respuesta articulada a las críticas usuales a la formulación de las condiciones ideales (indeterminación, circularidad e hipoteticidad), que Bruno había expuesto con claridad meridiana en Bruno Celano, ‘Giustificazione di norme e procedure ideali’, *Analisi e Diritto. Ricerche di giurisprudenza analitica* (1992): 11-30.

las cosas. Y comparto también, como es obvio, la propuesta ecuménica de Bruno, según la cual las diferencias entre el expresivismo moral y el realismo (políteista) moral son meramente notacionales. Nos queda, a Bruno y a mi, por mostrar que la racionalidad subsuntiva moderada no está reñida con un particularismo también moderado.<sup>82</sup> Sea como fuere, aquellos que nos sentimos cómodos con la metáfora naviera de Neurath, debemos aceptar alguna versión del principio de caridad que hace implausible la idea del relativismo conceptual.<sup>83</sup> Siguiendo con la metáfora, todo lo que la objetividad requiere es el reconocimiento de que todos estamos reconstruyendo en alta mar la *misma* nave. Dicho todo lo anterior, es obvio que ni la objetividad moral ni nuestra creencia en ella son suficientes para la existencia y estabilidad de un diseño institucional justo: esta es la tarea de la política y del derecho que deben asignar los derechos, los poderes y los recursos de la manera más respetuosa con los derechos morales de todos los seres humanos.

---

<sup>82</sup> Algo de ello, en el contexto del análisis de los conflictos entre principios constitucionales, puede verse en el debate que aparece entre Bruno y yo a partir de mi trabajo 'Conflitti tra principi costituzionali', *Ragion Pratica*, 18 (2002).

<sup>83</sup> Donald Davidson, 'On the Very Idea of a Conceptual Scheme' en *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1984), 183-198.