

17783

Maria Teresa Hernán-Pérez Merino



\* 5 3 0 9 5 7 9 1 9 1 \*

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE

**El problema de la objetividad  
en la Etica**

*Un estudio de la polémica objetivismo/subjetivismo en la Etica a  
través del análisis de las obras de J. L. Mackie y F. v. Kutschera*

Tesis Doctoral  
dirigida por D. Juan Miguel Palacios  
profesor titular en el  
Departamento de Filosofía del  
derecho, moral y política

Facultad de Filosofía y CC. de la Educación  
Universidad Complutense de Madrid  
1991



ARCHIVO

## Indice

1. El problema de la objetividad en la Etica .....	1
1.1 Etica normativa, Ciencia de los sistemas morales, Etica filosófica .....	1
1.2 La objetividad de la moral como problema de la ética filosófica.....	10
1.3 La objetividad de la moral como problema ontoló- gico .....	11
1.4 La objetividad de la moral como problema gnoseo- lógico .....	14
2. Subjetivismo/Objetivismo (I): teorías objetivistas .....	18
2.1 Subjetivismo y Objetivismo en ética .....	18
2.2 El objetivismo naturalista .....	19
2.3 El objetivismo no naturalista (I): teorías aprioris- tas .....	26
2.4 El objetivismo no naturalista (II): teorías intui- cionistas .....	33
2.5 Interpretaciones del objetivismo ético.....	34
3. Subjetivismo/Objetivismo (II): teorías subjetivistas .....	40
3.1 El subjetivismo: sus formas.....	40
3.2 El subjetivismo individual.....	41
3.3 El subjetivismo altruísta .....	44
3.4 Teorías del contrato social (teorías racionalistas).....	45
3.5 Utilitarismo .....	54
3.6 Interpretaciones del subjetivismo ético .....	64
4. Cognitivismo/No cognitivismo .....	68
4.1 Cognitivismo y no cognitivismo en ética.....	68
4.2 Teorías emotivistas (A.J. Ayer).....	70
4.3 Teorías evocativas (R.M. Hare).....	72
4.4 Argumentos a favor del no cognitivismo.....	74
4.5 Crítica del no cognitivismo .....	76
4.6 Interpretaciones del no cognitivismo .....	81
5. El subjetivismo ético de J. L. Mackie.....	83
5.1 ¿Qué es el "Escepticismo moral"? .....	83
5.2 El escepticismo moral y el lenguaje moral.....	88
5.3 Argumentos a favor del escepticismo moral .....	100
5.4 La fundamentación de la moralidad desde el escepticismo .....	102
5.5 Crítica del escepticismo moral.....	108

<b>6. El objetivismo ético de F. v. Kutschera</b> .....	112
6.1 Características que debe reunir una teoría ética .....	112
6.2 Experiencia axiológica intencional y no intencio- nal .....	126
6.3 La experiencia axiológica intencional como funda- mento del conocimiento ético objetivo .....	138
6.4 Problemas del conocimiento de los valores .....	143
<b>7. La polémica objetivismo / subjetivismo: los     argumentos de J. L. Mackie y     F. v. Kutschera</b> .....	149
7.0 Observación .....	149
7.1 Los argumentos de J. L. Mackie a favor del subjetivismo ético .....	149
7.2 La respuesta de F. v. Kutschera a los argumentos de J. L. Mackie .....	157
7.3 El argumento de la relatividad .....	164
7.4 El argumento de la extrañeza .....	169
7.5 Se puede explicar la pretensión de objetividad de los juicios morales .....	174
<b>8. Objetivismo y Subjetivismo en Ética</b> .....	177
8.1 La objetividad de la moral: el problema ontológico .....	177
8.2 La objetividad de la moral: el problema gnoseológico .....	179
8.3 El problema de la objetividad en la moral desde una perspectiva diferente .....	181
8.4 El problema de la objetividad del conocimiento moral .....	183
8.5 El papel de la intuición en el conocimiento moral .....	185
8.6 Otros aspectos del conocimiento moral .....	189
8.7 Conclusión .....	196
<b>Bibliografía</b> .....	200

# 1. El problema de la objetividad en la Etica

## 1.1 Etica normativa, Ciencia de los sistemas morales, Etica filosófica

Este trabajo se ocupa del problema de la objetividad de la moral. Analizaré en él las obras de dos autores contemporáneos que sostienen en este terreno posturas enfrentadas: J. L. Mackie y F. v. Kutschera. El primero es un filósofo nacido en Sydney en 1917 y fallecido recientemente, que ha trabajado en las Universidades de Sydney (Australia), Otago (Nueva Zelanda), York y Oxford (Inglaterra). Su pensamiento puede inscribirse dentro del característico empirismo anglosajón. Una de sus obras más influyentes es la dedicada a la ética con el título Ethics: Inventing Right and Wrong (1977). J. L. Mackie se ha interesado además por otros problemas filosóficos; entre sus obras pueden destacarse: The Cement of the Universe, a study of causation (1974), Problems from Locke (1976), Hume's Moral Theory (1980) y The Miracle of Theism: arguments for and against the existence of God (1982). F. v. Kutschera es un pensador alemán que trabaja actualmente en la universidad de Ratisbona (R.F.A.). Discípulo de W. Stegmüller y especializado en lógica, hace incursiones en los campos más diversos: la filosofía de la ciencia (Wissenschaftstheorie (1972)), la filosofía del lenguaje (Sprachphilosophie (1975)), la teoría del conocimiento (Grundfragen der Erkenntnistheorie (1982)), la ética (Grundlagen der Ethik (1982)), la estética (Asthetik (1988)), etc.

Los problemas de la ética filosófica pueden plantearse en distintos niveles, que es necesario señalar y definir. Así lo hacen en sus obras J. L. Mackie y F. v. Kutschera. J. L. Mackie subraya la diferencia entre perspectiva moral de primer orden (*first order moral view*) y perspectiva moral de segundo orden (*second order moral view*). La primera se ocupa de los problemas prácticos normativos, por ejemplo, las preguntas acerca de qué es lo que debemos hacer o qué normas morales han de ser aceptadas; la segunda se centra en problemas acerca de la condición de los valores morales, de la naturaleza de la valoración moral; otros problemas morales de "segundo orden" son: el uso y significado de los términos morales y

las cuestiones ontológicas sobre la bondad y la corrección<sup>1</sup>. F. v. Kutschera, por su parte, distingue tres tipos de cuestiones morales, o mejor dicho, de discurso moral (ya que sus investigaciones son, en gran parte, investigaciones acerca del lenguaje moral): ética descriptiva, ética normativa y metaética. El *discurso ético descriptivo* está constituido por enunciados no normativos sobre normas y valores; la ética descriptiva, según F. v. Kutschera, no es sólo una descripción del discurso moral, sino, más en general, una investigación empírica de los sistemas morales existentes, investigación que puede versar sobre su evolución, su relación con otras instituciones sociales, etc. La *ética normativa* se ocupa de la formulación y fundamentación de enunciados axiológicos y de enunciados normativos, y responde a las preguntas "¿qué es correcto?", "¿qué es bueno?". El *discurso metaético* está constituido por enunciados no normativos sobre el lenguaje normativo y sobre los problemas metodológicos que plantean las teorías normativas (los más importantes son: el problema del significado de los términos morales y el problema de la fundamentación de los enunciados éticos). Ahora bien, no puede trazarse una frontera precisa entre ética y metaética, puesto que ninguna disciplina puede desentenderse de la investigación sobre sus fundamentos metodológicos y epistemológicos. Como disciplina científica, la ética no puede ignorar las investigaciones epistemológicas que son el núcleo de la metaética<sup>2</sup>. Lo que J. L. Mackie denomina *first order view* equivale al discurso ético normativo; lo que el filósofo australiano llama *second order view* se asemeja, por su parte, al punto de vista metaético (aunque la *second order view* abarca problemas, por ejemplo, ontológicos, que quedan excluidos de la metaética en el sentido estricto en el que F. v. Kutschera define este término<sup>3</sup>).

Quiero distinguir aquí tres niveles del conocimiento moral (del mismo modo que F. v. Kutschera en (82)), que llamaré *ética normativa*, *ciencia de los sistemas morales*, y *ética filosófica*:

La *ética normativa* es la disciplina que ofrece respuesta a las preguntas: "¿qué es (moralmente) bueno?" y "¿qué debe hacerse (o es correcto)?"<sup>4</sup>. La *ética normativa* es, de este modo, un discurso

<sup>1</sup> J. L. Mackie no define estas dos perspectivas de manera más precisa. Cfr. J. L. Mackie (77) pp. 15 y 16.

<sup>2</sup> Cfr. F. v. Kutschera (82) pp. 39 a 43.

<sup>3</sup> Cfr. igualmente W.D. Hudson (76). W.D. Hudson distingue entre "discurso moral" (que es lo mismo que F. v. Kutschera llama "ética normativa") y "filosofía moral" (= "metaética").

<sup>4</sup> Cfr. W.D. Ross (35-6) p. 3.

constituido por dos tipos de enunciados, los enunciados acerca de lo que es bueno (*good*), y los enunciados acerca de lo que debe (*ought*) hacerse o es correcto (*right*)<sup>5</sup>, es decir, el discurso normativo está constituido por el discurso axiológico y el discurso deóntico<sup>6</sup>. Además del significado moral, los términos "bueno" y "correcto" poseen un significado no moral. Así, existen tanto discursos axiológicos no morales, por ejemplo, el discurso estético, como discursos deónticos no morales, por ejemplo, el discurso sobre las normas de la buena educación. A raíz de estas reflexiones se plantean dos preguntas: (1) ¿qué rasgos caracterizan la bondad (y el deber) moral y la distinguen de la bondad (y el deber) en sentido no moral? (2) ¿existe una relación (y en caso afirmativo, de qué tipo) entre bondad y deber?

Para responder a la primera cuestión es necesario investigar la naturaleza de la bondad (y el deber) en general y especificar, a continuación, las características que distinguen la moral de otros ámbitos en los que existen también valoraciones y deberes. Aquí tan sólo quiero mencionar algunos rasgos de los enunciados morales que los diferencian de otros enunciados axiológicos y deónticos:

- 1 - (fuera del ámbito de la reflexión filosófica) se admite, en general, la validez *objetiva* (o al menos intersubjetiva) de los enunciados morales. Esta característica sirve para trazar una frontera entre los enunciados morales y los enunciados sobre preferencias y deseos subjetivos<sup>7</sup>;
- 2 - la bondad -y en su caso la corrección- morales se predicán de: (1) sujetos (y sus motivos) dotados de voluntad *libre*, o (2) acciones que han sido realizadas *libremente*, o (3) modos de acción cuyo cumplimiento exige la decisión *libre* del sujeto. Esta característica sirve para trazar una frontera entre los enunciados morales y aquellos enunciados cuyo sujeto no entra en ninguna de estas tres categorías, en concreto, todos los enunciados axiológicos sobre actores que no podrían, aunque quisieran, actuar de manera distinta a cómo lo hacen en realidad, y todos los enunciados deónticos sobre acciones cuya realización no depende de la voluntad libre del actor.

<sup>5</sup> Sobre la diferencia entre lo que es correcto y lo que es una obligación o deber, cfr. W.D. Ross (32-6) p. 43. Yo no voy a distinguir explícitamente ambos términos, ya que el primero puede definirse a partir del segundo. El propio W.D. Ross señala la poca importancia de esta distinción (... *it does not seem to me very important...* o.c. p. 44)

<sup>6</sup> Estas son las palabras de F. v. Kutschera en (82), p.1: los conceptos normativos pueden dividirse en dos grandes grupos: conceptos deónticos (*deontische Begriffe*) y conceptos axiológicos (*Wertbegriffe*).

<sup>7</sup> La supuesta validez objetiva de los enunciados axiológicos-morales (y de los enunciados morales en general) es el tema de este trabajo.

Estas dos características, aunque importantes, no son, sin embargo, suficientes para distinguir el discurso moral de otros discursos axiológicos y deónticos; "(a) *debe* hacer ejercicio físico con moderación (para mejorar su salud)" es un enunciado que puede admitirse como objetivamente válido, y en el que se juzga un modo de acción cuyo cumplimiento depende, en principio, sólo de la decisión libre de (a). Sin embargo, ni el ejercicio del deporte es moralmente correcto -o incorrecto- ni (a) se hace moralmente bueno por ejercer un deporte. Para evitar esta dificultad, puede mencionarse una tercera característica de los enunciados morales:

- 3 - en todo juicio moral hay una referencia implícita a la *convivencia*, de manera que de las acciones y modos de acción (de cuya realización u omisión depende el carácter moral del sujeto) que no afectan más que al sujeto que los realiza -sin favorecer ni entorpecer la convivencia entre los hombres, sin afectar a los intereses de los demás- no puede predicarse una cualidad moral.

Ahora bien, tampoco esta característica sirve para trazar una frontera satisfactoria entre los enunciados morales y otros enunciados axiológicos y deónticos. Por un lado, elimina del discurso moral la valoración de actividades (por ejemplo, el ejercicio de las facultades personales, la superación de los propios límites) que han sido consideradas (al menos por algunas corrientes de la filosofía ética), dignas de aprobación moral; por otro, incluye en el discurso moral la valoración de actividades (por ejemplo, el respeto por las normas de tráfico) que no se consideran intuitivamente dignas de aprobación moral<sup>8</sup>.

Es difícil dar una respuesta definitiva a la segunda de las dos cuestiones: ¿existe una relación -y en caso afirmativo, de qué tipo- entre bondad y deber?. De hecho, en la comunidad filosófica no ha llegado a consagrarse una opinión unánime sobre el tema. Al contrario, la falta de una respuesta clara a la pregunta sobre la relación entre valer y deber ha originado una división en el seno de las teorías ético-normativas. Así, las *éticas teleológicas*, entre las que se cuenta el Utilitarismo<sup>9</sup>, dan prioridad al concepto de 'bondad', del que derivan el concepto de 'deber': nuestro deber es convertir en realidad aquello que es bueno, valioso; de esta manera cumplimos nuestro deber moral y nos hacemos moralmente buenos. Las *éticas deontológicas*, cuyo representante más decidido es

<sup>8</sup> Sobre la bondad en general y la bondad en sentido moral, cfr., por ejemplo, W.D. Ross (35-6) pp. 252 a 311; Sobre las características que diferencian las normas morales de otro tipo de normas, cfr. J. Ladd (57) pp. 102 a 108.

<sup>9</sup> En el capítulo 3 veremos que sólo el denominado "Utilitarismo de actos" es una teoría ética teleológica en sentido estricto.

I. Kant<sup>10</sup>, dan prioridad moral al concepto de 'deber', que consideran independiente del concepto de 'bondad'. Para las teorías teleológicas la vida moral consiste en la persecución de determinados fines (de modo que lo que debemos hacer es una consecuencia de lo que es valioso), para las deontológicas, en el cumplimiento de determinadas leyes (cuya legitimidad no depende de lo que es, en uno u otro sentido, valioso)<sup>11</sup>. Las éticas teleológicas son, a su vez, de dos tipos; un grupo de éticas teleológicas afirman que es nuestro deber dar cumplimiento a lo valores *morales*, así F. v. Kutschera propone en (82) el siguiente principio: *una acción está permitida si y sólo si es moralmente la mejor de todas las acciones posibles* (p.21). Para otro grupo de éticas teleológicas, en cambio, nuestro deber moral es convertir en realidad valores en el sentido general de la palabra, así G.E.Moore afirma en (12): *si tuviéramos que escoger entre dos acciones una de las cuales tuviese intrínsecamente mejores efectos totales que la otra, siempre sería nuestro deber escoger la primera e injusto escoger la segunda* (p.51 de la versión española de M. Cardenal Iracheta). Las primeras admiten la existencia de valores específicamente morales independientes de los demás y derivan el concepto de 'deber moral' del concepto de 'bondad moral'. Para las segundas, el concepto fundamental es el de 'bondad' en sentido general, y de él derivan los conceptos de 'deber moral' y 'valor moral'.

Fuera del ámbito de la reflexión filosófica aceptamos a menudo la existencia de una relación entre valer y deber; por ejemplo, de la persona que se esfuerza sinceramente por cumplir sus deberes decimos, en ocasiones, que es moralmente buena y muchos creemos que las normas morales no pueden mandarnos realizar aquello que es malo (en un sentido general de la palabra). Ahora bien, ¿existe realmente una relación entre valer y deber?; en caso afirmativo, ¿cuál de los dos conceptos es más fundamental?. En esta discusión se hallan implicados distintos juicios:

- 1 - el juicio normativo acerca de qué acción debe hacerse o es correcta (cuando se puede elegir entre varias alternativas);
- 2 - el juicio axiológico acerca de la bondad *moral* de la acción;
- 3 - el juicio axiológico acerca de la bondad moral del sujeto (de sus motivos, de sus cualidades);

<sup>10</sup> En el capítulo 2 haré una breve presentación de la ética kantiana.

<sup>11</sup> Sobre la relación entre deber y valer, cfr. E. Husserl (00) p. 42, y W.D. Ross (35-6) pp. 3 a 5 y 165 a 167 (W.D. Ross defiende la independencia de ambos conceptos, entendidos los dos en sentido moral, mientras que E. Husserl afirma la equivalencia de las proposiciones axiológicas y las proposiciones normativas).



4 - el juicio axiológico acerca de la bondad, en sentido general, de la acción y sus consecuencias.

En primer lugar, decir que una acción, (a), debe (en un sentido moral de esta palabra) ser realizada es lo mismo que decir que la acción que consiste en evitar (a) es *moralmente* mala; y decir que una acción, (a), no es moralmente mala es lo mismo que decir que está permitida, esto es, que no es un deber (moral) evitarla. En este sentido, existe una relación entre los enunciados normativos del tipo (1) y los enunciados axiológicos del tipo (2) que consiste en que ciertos enunciados normativos del tipo (1) y ciertos enunciados axiológicos del tipo (2) son equivalentes. De esta manera, muchos filósofos prefieren hablar sólo de la corrección u obligatoriedad de las acciones y tipos de acción<sup>12</sup>.

En segundo lugar decimos que un sujeto se hace moralmente bueno cuando *desea* realizar, y realiza en la medida en que le es posible, la acción que es su deber (o que es correcta) o desea evitar, y evita siempre que puede, la que está moralmente prohibida (la que es incorrecta). En este sentido, existe una relación, aunque *indirecta*, entre los enunciados normativos del tipo (1) y los enunciados axiológicos del tipo (3), y, de igual manera, entre la cualidad moral de la acción y la cualidad moral del sujeto. El enunciado "el sujeto (a) se ha hecho moralmente bueno con la acción (x)" es verdadero si (a) ha realizado la acción (x) y al hacerlo creía en la verdad del enunciado "realizar (x) es un deber moral" (o "(x) es moralmente correcto"). (Obsérvese que la verdad del enunciado del tipo (3) depende de la sinceridad de la creencia en el enunciado del tipo (1) -o (2)- y no directamente de la verdad del enunciado creído.)

En tercer lugar, la relación existente entre los enunciados normativos del tipo (1) y los enunciados axiológicos del tipo (4) es difícil de establecer. Algunos filósofos, por ejemplo, W.D. Ross, consideran que existen enunciados del tipo (1) cuya verdad es independiente de la verdad de los enunciados del tipo (4) y defienden, con ello, una ética deontológica. Otros, por ejemplo, G.E. Moore afirman que la verdad de los enunciados del tipo (1) depende de la verdad de los enunciados del tipo (4) y defienden, así, una ética teleológica<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Cfr., por ejemplo, W.K. Frankena (63) p. 78 de la edición alemana en div.

<sup>13</sup> La ética teleológica de G.E. Moore es muy diversa de la ética teleológica de F.v. Kutschera: el segundo no admitiría que lo que está mandado moralmente depende directamente de las cualidades no morales de las consecuencias de las acciones (ya que lo que está moralmente permitido es realizar lo *moralmente* mejor). El problema que enfrenta a los filósofos éticos teleológicos de este tipo y a los filósofos éticos deontológicos no es conceptual (ya que ambos consideran que la bondad moral de las acciones no depende de sus cualidades no morales), sino sólo de naturaleza "técnica": ¿pueden clasificarse las acciones en tipos de acciones, de manera que la bondad de una acción pueda conocerse determinando a qué tipo de acción

Dado que los enunciados normativos del tipo (1) equivalen a enunciados axiológicos del tipo (2), la discusión sobre la relación entre los enunciados normativos del tipo (1) y los enunciados axiológicos del tipo (4), y con ello la discusión entre filósofos éticos deontológicos y filósofos éticos teleológicos, puede interpretarse como una discusión sobre la relación entre la bondad *moral* de las acciones y su bondad en sentido no moral (y no como una discusión sobre las relaciones entre deber y bondad).

Estas reflexiones ponen de manifiesto la complejidad de la ética normativa, que he definido de la manera en que se hace habitualmente<sup>14</sup>. Pues bien, toda sociedad dispone de un discurso ético normativo en el que se especifica qué modos de acción son dignos de elogio o, en su caso, de condena moral; qué modos de acción deben llevarse a cabo y cuáles deben evitarse. También es frecuente que los intelectuales, especialmente los filósofos, se asomen, en la medida en que ello es posible, más allá de las fronteras de la moral que su sociedad les impone, y propongan códigos morales alternativos, nuevas respuestas a las preguntas "¿qué es bueno?", "¿qué debe hacerse?". Estos códigos morales alternativos, nacidos frecuentemente dentro del marco de la filosofía y elaborados con métodos y formas de pensamiento filosóficos, forman parte de la filosofía moral, pero constituyen, al mismo tiempo, y en la misma medida que la moral común, un discurso ético *normativo*. Es necesario subrayar este punto, ya que que en los últimos años, y hasta la publicación, en 1972, del libro de John Rawls *A Theory of Justice*, el discurso normativo había desaparecido prácticamente de la Filosofía, hasta el extremo de que la ética llegó a identificarse con otro tipo de discurso moral, a saber, el tercero de los citados por F. v. Kutschera, la *metaética*.

La *ética descriptiva* es un discurso no normativo sobre códigos morales, sobre normas y valores<sup>15</sup>. La *ética descriptiva* es un discurso empírico, basado en hechos normativos concretos. Por ejemplo, el enunciado "todos tenemos derecho a expresar libremente nuestras opiniones" es un enunciado normativo; por el contrario, si

pertenece? ¿o debe juzgarse cada acción como algo único e incomparable?. En el primer caso, es posible elaborar normas de comportamiento generales (ética deontológica). En el segundo, esto no es posible (ética teleológica).

<sup>14</sup> Mi definición de la ética normativa coincide con la de F. v. Kutschera en (82) y con lo que J. L. Mackie en (77) denomina *first order view*.

<sup>15</sup> Cfr. F. v. Kutschera (82), p. 39: Los enunciados no normativos sobre normas y valores se denominan también enunciados ético-descriptivos y se habla de una *ética descriptiva* como investigación empírica de sistemas de normas dadas, que, a su vez, no contiene oraciones normativas (*Nichtnormative Aussagen über Normen und Werte bezeichnet man auch als deskriptive-ethische Aussagen und spricht von einer deskriptiven Ethik als einer empirischen Untersuchung gegebener Normensysteme, die sich selbst normativer Behauptungen enthält*).

afirmo "la Constitución española consagra el derecho a la libre expresión", éste ya no es un enunciado normativo, sino un enunciado sobre la Constitución española, la cual consta, a su vez, de enunciados normativos. Existen, por otro lado, disciplinas científicas (la psicología, la sociología, la antropología) que se ocupan (entre otras cosas) de la moral. Estas disciplinas contienen un discurso no normativo sobre la moral, sobre hechos y códigos morales concretos. Así pues, según la definición propuesta, pueden asimilarse a la ética descriptiva. Ahora bien, la labor de la ciencia no es meramente descriptiva, sino explicativa. La asimilación de las disciplinas científicas que se ocupan de la moral a la ética descriptiva no es totalmente exacta, ya que el concepto de ética descriptiva es, para ello, excesivamente limitado. Por otro lado, si queremos ofrecer un cuadro completo de los niveles de conocimiento moral (o relacionados con la moral), no parece conveniente renunciar a la inclusión de las ciencias empíricas que convierten a la moral en su objeto de estudio. Esta dificultad terminológica puede resolverse de dos maneras. Es posible ampliar el significado del término 'ética descriptiva' tal y como lo hace, por ejemplo, J.Ladd (y en cierto modo, el propio F. v. Kutschera), quien define la ética descriptiva como la investigación científica de un código moral<sup>16</sup>. La descripción de códigos morales existentes no es la única labor de la ética descriptiva (definida de esta manera), sino tan sólo el primer momento de la investigación que debe culminar con la formulación de hipótesis científicas explicativas. Es posible proponer un término diferente, que abarque tanto la descripción de los hechos como su explicación científica. Un término semejante es el de "ciencia de las costumbres"<sup>17</sup>, ya que la ciencia exige tanto la observación y descripción de los hechos, como la formulación de hipótesis explicativas. Ahora bien, el término "ciencia de las costumbres" es excesivamente amplio, pues no todas las costumbres tienen un significado moral. Quiero utilizar aquí el término *ciencia de los sistemas morales*, que al igual que el término "ciencia de las costumbres" incluye la observación y la explicación de los hechos, pero, al contrario que éste, encierra una referencia explícita a los hechos morales<sup>18</sup>. Naturalmente, no existe una ciencia de los

<sup>16</sup> J. Ladd afirma en (57) p.1: *Llamaré a la investigación de un código moral y de las concepciones éticas de una persona o grupo, ética descriptiva (...). Se trata de una ciencia social que debe aspirar a cumplir de la manera más estricta posible todos los requisitos de las ciencias empíricas... Espero demostrar que es posible una ética descriptiva científica (I shall call the investigation of the moral code and accompanying ethical conceptions of a person or group descriptive ethics (...)) It is a social science and should aim at conforming as closely as possible to the canons of the empirical sciences ... I hope to demonstrate that a scientific descriptive ethics is possible.*

<sup>17</sup> Cfr., por ejemplo, Lévy-Brühl (53).

<sup>18</sup> El término "costumbre" contiene una referencia implícita a la moral, ya que "moral" procede de "mos-moris", uno de cuyos significados es, justamente, "costumbre, uso habitua".

sistemas morales, sino distintas disciplinas de las ciencias humanas que se ocupan de la moral.

La *ética filosófica* es un estudio *no empírico* de las *cuestiones fundamentales* de la ética en general (no de sistemas morales de sociedades concretas), es una reflexión *filosófica* sobre la ética. Los enunciados de la ética filosófica no son enunciados normativos (al contrario que los enunciados de la ética normativa), ni enunciados empíricos (al contrario que los enunciados de la ciencia de las costumbres o de los sistemas morales), sino proposiciones filosóficas. La ética filosófica se ocupa fundamentalmente de:

- 1 - Problemas ontológicos, por ejemplo, acerca de la existencia de valores morales objetivos.
- 2 - Cuestiones acerca de la posibilidad y forma del conocimiento moral en general
- 3 - Problemas metodológicos de la ciencia normativa: la posibilidad de una ciencia normativa y (en caso afirmativo) su fundamentación.
- 4 - Cuestiones acerca del significado y uso de los términos morales y de los enunciados normativos
- 5 - La lógica de la deducción moral

Los puntos (3), (4) y (5) describen los problemas que constituyen el núcleo de la *metaética*. El significado de la metaética debe entenderse en el marco de la distinción entre *lenguaje objeto* y *metalenguaje*. Los filósofos analíticos suponen que una gran parte de (o, incluso, todos) los problemas filosóficos son problemas acerca de la lógica del lenguaje y acerca del modo en que éste es usado por los hablantes<sup>19</sup>. Cuando discutimos sobre problemas filosóficos, estamos discutiendo muchas veces sobre el lenguaje, sobre problemas lingüísticos<sup>20</sup>. En estos casos, es necesario evitar malentendidos y confusiones. De este modo, los filósofos analíticos distinguen dos lenguajes: el lenguaje sobre el que hablamos y discutimos y el lenguaje que utilizamos para hablar y discutir sobre aquél; el primero se denomina lenguaje objeto, el segundo, meta-

<sup>19</sup> Podemos considerar a L. Wittgenstein como iniciador de dos corrientes de la filosofía del lenguaje: la primera (heredera del *Tractatus Logico-Philosophicus*) se centra en el estudio de las características lógicas del lenguaje; la segunda (heredera de las *Investigaciones Lógicas*) analiza los diversos usos del lenguaje. Cfr. J. Hierro S. Pescador (82).

<sup>20</sup> Así, por ejemplo, para W. Quine sólo tiene sentido plantear problemas ontológicos con referencia a un lenguaje determinado (lo que él llama *the background language*). Cfr. W. V. Quine (69) pp. 48 y 49).

lenguaje. El metalenguaje es siempre relativo a un lenguaje objeto, es metalenguaje con referencia a ese lenguaje objeto y puede, en principio, convertirse en lenguaje objeto de un nuevo metalenguaje. De manera análoga podemos distinguir entre *teoría* y *metateoría*: la metateoría convierte a la teoría en objeto de investigación y discusión. Así, la práctica y el método científicos son objeto de estudio de la filosofía de la ciencia que es, de este modo, metateoría de la teoría científica. Pues bien, el discurso metaético es metateoría de la teoría moral y se ocupa de cuestiones metodológicas de la teoría ética y de los problemas que se plantean en torno al lenguaje moral. De esta manera, la metaética es una parte de la ética filosófica.

Si analizamos este esquema (ética normativa, ciencia de los sistemas morales, ética filosófica), no es difícil descubrir en cuál de estos niveles de conocimiento ético juega un papel la filosofía. En primer lugar, la reflexión filosófica se ejercita dentro del discurso propiamente moral o discurso ético normativo: la elaboración de códigos morales es una tarea que el filósofo "solitario" comparte con ese actor anónimo que es la sociedad (ética normativa). Naturalmente, el pensador se preocupa por dar carácter sistemático y racional a su obra, carácter del que carecen las morales que podemos llamar "sociales". En segundo lugar, el filósofo reflexiona, *desde la filosofía*, sobre la moralidad en general (ética filosófica). Tarea doble, pues, la del filósofo, en la que no siempre se hacen las distinciones necesarias.

### **1.2 La objetividad de la moral como problema de la ética filosófica**

Este trabajo se ocupa del problema de la objetividad de la moral. Atendiendo a la clasificación expuesta, lo primero que podemos decir acerca de esta cuestión es que, en principio, *no es una cuestión normativa*; no vamos a discutir acerca de lo que debe o no debe hacerse, lo que es o no moralmente bueno, sino que vamos a reflexionar *sobre* la moral, vamos a hablar *sobre* el discurso moral, *sobre* la experiencia moral, etc. Por otro lado, por su método y por sus objetivos, este trabajo forma parte de la ética *filosófica*: vamos a intentar hacer una reflexión sobre la moral en general y sobre sus fundamentos. Renunciamos, para ello, a los métodos de la ciencia empírica, incapaz de dar respuesta a cuestiones *globales* que van más allá de los hechos.

He definido la ética filosófica (dentro de cuyas fronteras se sitúa este trabajo) como un "estudio *no empírico sobre las cuestiones fundamentales de la ética en general*". Ahora bien, la filosofía consta, a su vez, de diversas disciplinas, y esto es algo que no quiero olvidar aquí. Pueden distinguirse diversas disciplinas y supuestos desde los que la reflexión filosófica sobre la ética tiene lugar. No hay (en sentido estricto) una ética filosófica igual que no hay una ciencia de los sistemas morales, sino disciplinas, filosóficas y científicas, que reflexionan sobre la ética. El conjunto de las primeras se denomina "ética filosófica"; al conjunto de las segundas lo he llamado "ciencia de los sistemas morales". Las teorías filosóficas sobre la ética consisten, a menudo, en un *totum revolutum*, en el que no se precisa suficientemente qué tipo de cuestiones se está discutiendo y desde qué disciplina se hace.

### 1.3 La objetividad de la moral como problema ontológico

Una gran parte de las teorías sobre la ética pueden agruparse en dos corrientes filosóficas enfrentadas: objetivismo y subjetivismo. El *objetivismo ético explica los fenómenos morales sin referirse a los deseos e intereses subjetivos*. F. v. Kutschera define el objetivismo ético de la siguiente manera:

*Entre enunciados exclusivamente normativos y enunciados sobre preferencias subjetivas no existen relaciones analíticas<sup>21</sup>.*

J. L. Mackie no define el objetivismo ético.

El subjetivismo ético explica los fenómenos morales fundamentándolos en los deseos e intereses subjetivos. F. v. Kutschera define el subjetivismo ético con las siguientes palabras:

*Todos los enunciados exclusivamente normativos pueden traducirse a enunciados sobre preferencias subjetivas<sup>22</sup>.*

J. L. Mackie propone esta definición:

<sup>21</sup> F. v. Kutschera (82) p. 53: *Zwischen rein normativen Sätzen und Sätzen über subjektive Präferenzen bestehen keine analytischen Beziehungen.*

<sup>22</sup> F. v. Kutschera (82) p. 54: *Alle rein normativen Sätze lassen sich in Aussagen über subjektive Präferenzen übersetzen.*

*Lo que se llama a menudo subjetivismo moral es la doctrina que sostiene que, por ejemplo, 'esta acción es correcta' significa 'yo apruebo esta acción' o, más generalmente, que los juicios morales equivalen a informes sobre los sentimientos o actitudes del sujeto*<sup>23</sup>

J. L. Mackie y F. v. Kutschera definen las tesis objetivista y subjetivista como tesis acerca del lenguaje moral. El subjetivismo afirma la identidad del significado de los enunciados normativos y de los enunciados sobre preferencias subjetivas (como dice F. v. Kutschera), sobre sentimientos o actitudes (como dice J. L. Mackie). El objetivismo defiende, por el contrario, la independencia de los dos tipos de enunciados (la inexistencia de relaciones analíticas entre ellos). ¿Significa esto que el problema de la objetividad de la moral es un problema meramente lingüístico?

J. L. Mackie en (77) afirma que el "escepticismo" o subjetivismo moral no es un tesis meramente lingüística, sino *ontológica*:

*No hay valores objetivos. Este es un enunciado sencillo de la tesis de este capítulo (...). Puesto que me ocupo primariamente de valores morales, el punto de vista que estoy adoptando podría llamarse 'escepticismo moral' (...). Lo que he llamado escepticismo moral es una tesis ontológica, no lingüística o conceptual*<sup>24</sup>.

Tenemos, por una parte, un problema lingüístico (¿pueden deducirse los enunciados morales de enunciados no morales, en concreto, enunciados sobre preferencias subjetivas, sentimientos y actitudes?) y, por otra, un problema ontológico (¿existen los valores morales como parte del mundo? ¿son las cualidades morales objetivas?). Mi intención es mostrar que ambos problemas no son sino planteamientos diversos de una y la misma cuestión y que esta cuestión tiene, primariamente, un carácter ontológico, es decir, que el problema de la objetividad de la moral es, en primer lugar, un problema ontológico.

Existe un paralelismo entre las cuestiones lingüísticas y las ontológicas, o, mejor dicho, los enunciados ontológicos pueden

<sup>23</sup> J. L. Mackie (77) p.17: *What is often called moral subjectivism is the doctrine that, for example, 'This action is right' means 'I approve of this action' or more generally that moral judgements are equivalent to reports of the speaker's own feelings or attitudes.*

<sup>24</sup> J. L. Mackie (77) pp. 15 a 18: *There are no objective values. This is a bald statement of the thesis of this chapter (...). Since it is with moral values that I am primarily concerned, the view I am adopting may be called 'moral scepticism' (...) What I have called moral scepticism is an ontological thesis, not a linguistic or conceptual one.*

traducirse a terminología lingüística. Por ejemplo, F. v. Kutschera afirma en (81):

*En el sentido de las ideas de Carnap sobre la relación entre lenguaje y ontología, es posible traducir a menudo enunciados ontológicos a enunciados sobre el lenguaje ganando en precisión. Especialmente, las afirmaciones acerca de que no hay objetos de este o aquel tipo, de que es innecesario aceptar tales objetos o de que objetos del tipo A no son nada más que objetos del tipo B pueden formularse como afirmaciones sobre la reductibilidad de lenguajes o teorías.<sup>25</sup>*

A pesar de ello, el verdadero problema filosófico sigue siendo un problema ontológico. "Traducir" el problema ontológico a terminología lingüística no significa disolver o eliminar el primero. El planteamiento lingüístico es, sin duda, más *preciso* y asequible que el planteamiento ontológico, pero no agota al segundo y ello por una razón fundamental: las cuestiones acerca del mundo, de la realidad, las cuestiones filosóficas, no pueden resolverse enteramente mediante discusiones acerca del lenguaje. La realidad es algo más que las palabras con las que hablamos de ella, el mundo, algo más que el lenguaje. Y esto también puede decirse de las cuestiones morales<sup>26</sup>. De esta manera, aunque el problema ontológico (la pregunta ¿existen valores morales, cualidades morales objetivas?) puede plantearse lingüísticamente (por ejemplo, de la siguiente manera, "¿pueden reducirse los enunciados normativos a otros no normativos (en concreto, a enunciados sobre preferencias subjetivas, sentimientos, actitudes)?"), no es una mera cuestión lingüística, ni puede resolverse sólo desde el lenguaje.

Más aún, incluso la cuestión lingüística misma ha de resolverse desde más allá del lenguaje. El problema es: ¿puede reducirse el lenguaje moral,  $L_m$ , a un lenguaje sobre preferencias o sentimientos subjetivos,  $L_s$ ? Se dice que un lenguaje,  $L_m$ , es *reducible* a otro,  $L_s$ , cuando en  $L_s$  existen definiciones de los términos fundamentales de  $L_m$  que no aparecen en  $L_s$ , llámemos  $D_s$  al conjunto de las mismas, de manera que todos los enunciados de  $L_m$  son consecuencia lógica

<sup>25</sup> F. v. Kutschera (81) p. 165: *Im Sinn der Carnapschen Ideen zum Verhältnis von Sprache und Ontologie kann man oft ontologische Aussagen mit Gewinn an Präzision in Aussagen über Sprachen übersetzen. Insbesondere lassen sich Behauptungen, daß es Objekte der und der Art nicht gibt, daß es überflüssig ist, solche Objekte anzunehmen, oder daß Objekte der Art A nichts anderes sind als Objekte der Art B, als Reduzierbarkeitsbehauptungen für Sprachen oder für Theorien formulieren.*

<sup>26</sup> J. L. Mackie en (77) p.19 afirma: *El problema de lo que es la bondad no puede ser aclarado de manera concluyente o exhaustiva, mediante el descubrimiento de lo que significa la palabra 'bueno' o de lo que con ella habitualmente se dice o se hace (The problem of what goodness is cannot be settled conclusively or exhaustively by finding out what the word 'good' means, or what it is conventionally used to say or to do).*



de  $L_s$  y  $D_s$ <sup>27</sup>. La pregunta ¿puede  $L_m$  reducirse a  $L_s$ ? da lugar, entonces, a esta otra más fundamental: ¿existen en  $L_s$  definiciones satisfactorias de los términos primitivos de  $L_m$ ? (en el caso de la moral, la pregunta reza: ¿pueden definirse los términos morales "bueno" o "mandado" en un lenguaje no normativo, por ejemplo, en un lenguaje sobre preferencias subjetivas?). ¿Cuándo puede decirse que la definición,  $d_s$ , mediante los términos  $t_{s1}$ ,  $t_{s2}$ , ...,  $t_{sn}$ , pertenecientes al lenguaje  $L_s$ , de un término,  $t_m$ , perteneciente al lenguaje  $L_m$ , es satisfactoria? Cuando el significado de  $d_s$  coincide con el significado de  $t_m$ . Ahora bien, los significados de  $d_s$  y  $t_m$  dependen, al menos en parte, de las referencias de  $d_s$  y  $t_m$  y por lo tanto, de cómo es el mundo, de qué cosas existen. Así pues, la solución de la pregunta "¿pueden definirse los términos morales "bueno" o "mandado" en un lenguaje no normativo, en un lenguaje sobre preferencias subjetivas?" descansa, en última instancia, sobre supuestos ontológicos (acerca de la existencia) y no puede fundamentarse sólo desde el lenguaje.

He mostrado así que además de la cuestión lingüística sobre la objetividad de la moral (que J. L. Mackie y F. v. Kutschera recogen en sus obras) hay una cuestión ontológica (sobre la que se centra la reflexión de áquel) que está a la base de la primera.

#### **1.4 La objetividad de la moral como problema gnoseológico**

A las teorías objetivistas y subjetivistas, cuyo enfrentamiento obedece a desacuerdos ontológicos, se oponen las teorías no cognitivistas. El problema, en torno al cual se enfrentan las teorías cognitivistas (subjetivistas y objetivistas) y las teorías no cognitivistas es si los enunciados morales tienen un contenido cognitivo, descriptivo o indicativo, o, por el contrario, carecen de él y son expresiones de sentimientos o mandatos. Con otras palabras, se discute si los enunciados morales son verdaderos/falsos, o no tienen valor de verdad.

Sean tres enunciados:

- 1.- La adicción al tabaco aumenta el riesgo de contraer cáncer de pulmón.
- 2.- ¡Mantengan sus cigarrillos apagados hasta llegar a la terminal del aeropuerto!

<sup>27</sup> Cfr. F. v. Kutschera (81) p. 168.

3.- ¡Qué lástima que en este cine, en que ponen tan buenas películas, esté permitido fumar!

El enunciado (1) describe un hecho susceptible de ser conocido, tiene un contenido y puede ser verdadero o falso; es verdadero si el tabaco aumenta efectivamente el riesgo de contraer cáncer de pulmón, y falso en caso de que esto no sea así. El enunciado (2), por el contrario, no describe ningún hecho, es un mandato, intenta provocar en el oyente una determinada actitud, y no es ni verdadero ni falso. El enunciado (3) tampoco describe un hecho; se trata de la expresión de un sentimiento. Expresa el sentimiento, sin hacer ninguna afirmación, ni siquiera acerca del propio sentimiento o del sujeto que lo posee (de este último tipo sería, por ejemplo, el enunciado "al sujeto (a) le produce un sentimiento negativo el hecho de que en una sala de cine determinada esté permitido fumar") y, en consecuencia, no es ni verdadero ni falso.

Los emotivistas y cognitivistas discuten la siguiente cuestión: cuando afirmo "A es bueno (moralmente)", ¿estoy describiendo algún hecho con el que -de algún modo- puedo "comparar" mi enunciado para saber si es verdadero o falso? ¿o estoy, simplemente, invitando a mis oyentes a que lleven a cabo la acción A, o expresando mi sentimiento de aprobación hacia A (en los dos últimos casos, el enunciado "A es bueno" carece de valor de verdad)?<sup>28</sup>. Con otras palabras, ¿son los enunciados morales de la misma naturaleza que la oración (1) o que las oraciones (2) y (3)? Según las teorías no cognitivistas, los enunciados morales son meras expresiones de sentimientos (teorías expresivas), o mandatos (teorías evocativas) o una mezcla de ambas cosas (teorías expresivo-evocativas). Las teorías cognitivistas afirman, por su parte, que los enunciados éticos tienen un contenido descriptivo-cognitivo y un valor de verdad.

Como en el caso de la disyuntiva objetivismo/subjetivismo, se plantea aquí un problema acerca del lenguaje moral. Pero igual que en el caso anterior, el problema lingüístico descansa sobre otro más profundo. Según la tesis del no cognitivismo los enunciados morales son mandatos (teorías evocativas) o expresiones de sentimientos (teorías expresivas), o una mezcla de ambas cosas (teorías expresivo-evocativas), carecen de contenido descriptivo, y, por lo tanto, no son ni verdaderas ni falsas. Llamemos "discurso declarativo" siguiendo a J. Hierro, al *constituido por aquellas oraciones que, debido a lo que significan, pueden corresponder o no*

<sup>28</sup> Esta distinción se basa en las teorías de J.L.Austin y J.R.Searle sobre el lenguaje y su significado ilocucionario. Cfr. las presentaciones de F. v. Kutschera en (82) pp.87 a 90 y J. Hierro S. Pescador en (82) pp.149 a 167.

a lo que ocurre, a cómo son las cosas, y pueden, en consecuencia ser verdaderas o falsas<sup>9</sup>. Puede formularse la tesis del no cognitivismo de esta manera: los enunciados morales no forman parte del discurso declarativo o, simplemente, los enunciados morales no son enunciados declarativos. Pues bien, todo conocimiento se expresa (si es que no permanece inarticulado) en enunciados declarativos; dicho de otro modo: los enunciados no declarativos no expresan ningún conocimiento, (aunque, claro está, los enunciados declarativos no siempre se utilizan para comunicar algo conocido; a veces se usan para hablar de seres imaginarios, para escribir novelas, etc.). J. Hierro señala en el párrafo citado más arriba que las oraciones declarativas *son típicas de las ciencias, así como de aquellos procesos de comunicación que responden a un propósito informativo*. El sentido de esta afirmación puede ampliarse de la siguiente manera: todo conocimiento, y no sólo el que se gana con los métodos estrictos de las ciencias positivas, se enuncia en oraciones declarativas. Si aceptamos este supuesto podemos afirmar lo siguiente: la tesis no cognitivista niega la existencia de conocimiento moral. En efecto, el no cognitivismo afirma que los enunciados morales no son oraciones declarativas. Ahora bien, en estas últimas se expresa todo conocimiento (a no ser que interpretemos el término "conocimiento" en un sentido muy amplio); por lo tanto, según el no cognitivismo, que afirma que los enunciados morales no son declarativos, que no hay discurso moral declarativo, no hay conocimiento moral. Así, negar el carácter declarativo de los enunciados morales significa negar la existencia de conocimiento moral.

Las teorías no cognitivistas son teorías acerca del lenguaje moral, pero el problema lingüístico descansa, a su vez, sobre un problema más fundamental, un problema acerca del conocimiento ético; un problema que debe discutirse con los supuestos y métodos de la teoría del conocimiento; uno de los problemas (el más fundamental) de la *epistemología moral*.

A partir de la discusión cognitivismo-no cognitivismo se plantea un problema epistemológico: el problema de la existencia de un conocimiento ético. El conocimiento es, por definición, objetivo, en el sentido de que debe ser "conocimiento de" un *objeto*, (también los sujetos empíricos pueden ser objeto de conocimiento) y debe sobrepasar el ámbito de la creencia o el sentimiento subjetivos. Preguntarse, pues, por la existencia del conocimiento es lo mismo

que preguntarse por su objetividad. Y negar la existencia de conocimiento es lo mismo que negar la objetividad del conocimiento. De esta manera, las teorías no cognitivistas niegan la objetividad del conocimiento moral. Así pues, la alternativa cognitivismo-no cognitivismo gira en torno al problema de la objetividad del conocimiento moral, de la existencia de un conocimiento moral *objetivo*; la cuestión de la objetividad de la moral es, en segundo lugar, un problema epistemológico.

## **2. Subjetivismo/Objetivismo (I): teorías objetivistas**

### **2.1 Subjetivismo y Objetivismo en ética**

Los tres apartados siguientes están dedicados al estudio de una parte de la tradición filosófica que se ha ocupado del problema de la objetividad de la moral: en este apartado nos ocuparemos de la polémica objetivismo / subjetivismo, y estudiaremos las teorías objetivistas; en el apartado 3 estudiaremos el subjetivismo moral; en el apartado 4 discutiremos la alternativa cognitivismo / no cognitivismo.

Hemos visto que las teorías sobre la ética pueden dividirse en dos grandes grupos: teorías éticas objetivistas y teorías éticas subjetivistas. Enunciado como tesis acerca del lenguaje moral, el *objetivismo ético* afirma la inexistencia de relaciones analíticas entre los enunciados exclusivamente normativos y los enunciados sobre preferencias subjetivas; enunciado como tesis ontológica, el objetivismo afirma la existencia de cualidades morales objetivas, es decir, cualidades que pertenecen al objeto con independencia de su relación con uno o varios sujetos. Al objetivismo ético pueden hacerse diversas críticas, ya que la aceptación de una realidad distinta de la natural plantea problemas ontológicos y gnoseológicos considerables<sup>1</sup>. El *subjetivismo ético* intenta resolver estas dificultades y niega la existencia de una realidad moral diversa de la natural; las teorías subjetivistas afirman que los enunciados exclusivamente normativos se derivan de enunciados sobre preferencias subjetivas. Enunciado como una tesis ontológica, el subjetivismo defiende que los valores y cualidades morales se fundamentan en las inclinaciones e intereses subjetivos.

Existen diversos tipos de objetivismo, que juzgan de distinta forma las características de la realidad moral objetiva y la manera en que podemos conocerla. Existen también distintas formas de subjetivismo,

---

<sup>1</sup> En este apartado vamos a estudiar con más detenimiento los problemas a los que se enfrentan las distintas formas de objetivismo. El apartado 7 contiene una exposición de las tres críticas fundamentales contra el objetivismo.

que conciben diferentes relaciones entre los intereses subjetivos y los intereses morales.

## 2.2 El objetivismo naturalista

Todos las teorías éticas objetivistas comparten la tesis siguiente:

*Existen valores y/o cualidades morales objetivos,*

pero existen distintos tipos de objetivismo<sup>2</sup>. En primer lugar, puede distinguirse entre *teorías naturalistas* y *teorías no naturalistas*. Las *teorías naturalistas* se caracterizan porque reducen el fenómeno moral a otros fenómenos naturales, explican la existencia de valores y mandatos morales *a partir de la realidad no moral*. Es importante subrayar aquí que la forma fundamental del naturalismo es el subjetivismo (del que nos ocuparemos en el apartado 3), que convierte a los deseos y preferencias subjetivos, que son fenómenos psicológicos, fenómenos naturales, en fundamento de los fenómenos morales. Ahora bien, existen igualmente naturalismos objetivistas, que se diferencian entre sí según la base ontológica que atribuyen a los fenómenos morales. F. v. Kutschera cita en (82) las siguientes formas de naturalismo objetivista:

1 - El *naturalismo biológico*, que él define con estas palabras:

*Un estado, x, es moralmente por lo menos tan bueno como un estado, y := el estado x presta a la conservación de la especie humana (o a su evolución) un servicio al menos tan positivo como el estado y.*<sup>3</sup>

Según el naturalismo biológico, la conservación y evolución de la especie humana es el único valor intrínseco, que determina todos los demás valores. A esta forma de naturalismo opone F. v. Kutschera las siguientes objeciones: (1) el *definiens* no es lo suficientemente preciso, puesto que es difícil ofrecer criterios para decidir qué acciones o estados "prestan un mejor servicio" al desarrollo de la especie humana. (2) La definición no es adecuada, puesto que, dice F. v. Kutschera, el desarrollo biológico no es siempre desarrollo moral, los criterios biológicos no siempre coinciden con los morales.

<sup>2</sup> Las teorías deontológicas, que afirman la independencia y prioridad de las normas con respecto a los valores (cfr. 1.1) pueden afirmar la objetividad de las leyes morales sin admitir la objetividad de los valores (al menos de los valores no morales). Este es el caso de la ética de I.Kant, representante extremo del deontologismo.

<sup>3</sup> F. v. Kutschera (82) p. 104: *Ein Zustand x ist moralisch mindestens ebenso gut wie ein Zustand y := x ist der Erhaltung der menschlichen Art (oder: ihrer Evolution) mindestens ebenso dienlich wie y.*

Ciertamente, la tesis del naturalismo biológico es incompatible con las creencias de la conciencia moral ordinaria y de la intuición moral<sup>4</sup>. Muchas acciones que, según éstas, son moralmente deseables (por ejemplo, la atención médica y el cuidado de los disminuidos psíquicos) no contribuyen, sino más bien dificultan, la evolución biológica. Y, del mismo modo, acciones que contribuirían al desarrollo biológico (por ejemplo, la esterilización obligatoria de los individuos menos inteligentes o más débiles) parecen moralmente condenables. Como tesis filosófica acerca de lo que debe hacerse o acerca del significado del término moral "bueno", el naturalismo biológico no puede ser aceptado. Ahora bien, como tesis empírica acerca del origen de los sentimientos morales y la influencia en este proceso de la naturaleza biológica del hombre, por ejemplo, debería ser sometida a un estudio científico más riguroso, antes de ser juzgada favorable o negativamente. Podemos concluir: la verdad o falsedad de la tesis del "naturalismo biológico" (interpretada como una tesis empírica) no puede establecerse con métodos filosóficos y, por lo tanto, no forma parte de la ética filosófica, sino (de una disciplina de) la ciencia de los sistemas morales.

2 - *El naturalismo sociológico*, para el que F. v. Kutschera propone la siguiente definición:

*Un estado, x, es moralmente al menos tan bueno como un estado y := x presta un servicio al funcionamiento (o al progreso) de la sociedad humana al menos tan importante como el que presta y.*<sup>5</sup>

A esta forma de naturalismo, F. v. Kutschera opone las mismas objeciones que al naturalismo biológico y añade, entre otras, la siguiente: una teoría ética basada en la idea del naturalismo sociológico no serviría para juzgar cuál de dos sistemas sociales es moralmente el mejor. Ahora bien, una teoría ética debe suministrar los criterios necesarios para elaborar un juicio semejante; por lo

<sup>4</sup> El recurso a la intuición es inevitable en la ética filosófica. Sin embargo, la intuición no tiene siempre la última palabra: no es legítimo desechar un nuevo sistema moral o, en general, una nueva teoría por el mero hecho de que ésta se oponga a la intuición o a lo que se acepta normalmente, ya que, en este caso, el cambio y el desarrollo de las ideas morales no sería posible. Más en general, no es legítimo desechar, sin otra razón, las ideas filosóficas que se oponen al pensamiento habitual o al sentido común, ya que una de las tareas de la filosofía es someter a revisión crítica lo que de manera irreflexiva se acepta como verdadero. Admito, sin embargo que, en algunas ocasiones, la intuición y el sentido común son los únicos criterios de los que el filósofo dispone. De ahí la dificultad de la filosofía.

<sup>5</sup> F. v. Kutschera (82) p. 186: *Ein Zustand x ist moralisch mindestens ebenso gut wie ein Zustand y := x dient dem Funktionieren (oder dem Fortschritt) der menschlichen Gesellschaft mindestens ebenso gut wie y.*

tanto, el naturalismo sociológico no es correcto. Podemos plantear esta objeción de manera más general (no comparativa): en el caso de que la tesis del naturalismo sociológico sea verdadera, es decir, si cada sociedad determina lo que en ella es bueno o malo, no sería posible poner en cuestión los criterios morales de una sociedad (puesto que es la sociedad misma la que define lo que es bueno y malo). Así, por ejemplo, si el naturalismo sociológico es correcto, no podríamos ejercer una crítica moral contra las leyes que legitimaban y regulaban la esclavitud en los Estados Unidos de América durante el siglo XVIII, ya que éstas eran aprobadas y válidas en la sociedad de entonces. Ahora bien, todos nos sentimos capaces de condenar ciertas formas sociales, por ejemplo, aquellos sistemas que promueven el sometimiento de las clases menos favorecidas, que defienden la violencia, o que desprecian la dignidad humana. La tesis del naturalismo sociológico, tal y como F. v. Kutschera la formula, es contraria a la intuición moral y al pensamiento moral habitual, y, en esta medida, rechazable.

Ahora bien, el naturalismo sociológico puede entenderse como una tesis empírica acerca de sistemas morales concretos, según la cual, en cada sociedad, se consagran aquellas normas morales que contribuyen a su desarrollo y supervivencia: los códigos morales serían, de esta manera, una realidad social<sup>6</sup>. La tesis del naturalismo sociológico no es completamente implausible: en efecto, los sistemas morales difieren en las distintas sociedades, lo que muestra que existe una cierta dependencia entre el sistema moral y la forma social en que áquel se desarrolla<sup>7</sup>. Podemos defender la tesis del naturalismo sociológico afirmando que cuando creemos juzgar los distintos sistemas sociales desde una perspectiva "neutral" no estamos sino aplicando los criterios morales que nuestra propia sociedad ha inscrito en nuestro pensamiento, *como si* fueran absolutos.

Esto no quiere decir que la tesis del naturalismo sociológico sea verdadera. Como tesis filosófica acerca del significado de los términos morales se opone claramente a la intuición del hablante del lenguaje moral y es, en esta medida, rechazable. Como tesis empírica acerca de la influencia de las formas de convivencia social en

<sup>6</sup> Así lo afirma, por ejemplo, L. Lévy-Bruhl en (33): ... Tant que nous observons les faits moraux dans notre propre conscience, ou chez ceux qui nous entourent, nous en sentons si profondément le caractère original et irréductible, que nous ne pouvons presque pas croire qu'objectivés, ce soient encore les memes faits. Il nous semble qu'à être considérés du dehors, ils perdent ce que en fait la réalité et l'essence. Mais transportons nous par la pensée dans une société autre que la nôtre (...). Nous ne sentons plus aussi vivement les faits qui, pour ces consciences exotiques, sont des faits moraux, et nous concevons sans peine que ce soient des faits sociaux, dont les conditions peuvent être déterminées par une recherche scientifique. (p. VIII).

<sup>7</sup> Más adelante tendremos ocasión de profundizar este argumento.



sistema morales concretos, debería ser sometida a un estudio científico en el marco de la antropología, antes de ser juzgada favorable o negativamente.

3 - El *naturalismo teológico* es la tercera y última de las formas de naturalismo objetivista citadas por F. v. Kutschera en (82) y puede definirse de la siguiente manera:

*A la persona A le está mandado hacer F:= Dios quiere que A haga F.<sup>8</sup>*

El naturalismo teológico, por lo tanto, afirma que Dios es el fundamento de la moral y que el deber del hombre es realizar la voluntad divina. A esta forma de naturalismo opone F. v. Kutschera la siguiente objeción (al margen, por supuesto, de que esta tesis sólo puede ser aceptada por aquellas personas que creen en Dios y sólo es verdadera en caso de que Dios exista): únicamente podemos admitir que existe una relación entre las obligaciones morales y la voluntad de Dios si suponemos que este Dios es un Dios bueno, que ordena sólo aquello que es moralmente correcto, cuestión que, tal y como señala F. v. Kutschera, no es "una trivialidad analítica"<sup>9</sup>. Además, en caso de que el enunciado "Dios es (moralmente) bueno" fuera una trivialidad analítica, el concepto de Dios incluiría el concepto moral de bondad, y el *definiens* sería un enunciado ético, de modo que la definición del naturalismo teológico no sería, en realidad, naturalista. Por otro lado, no es posible interpretar la tesis del naturalismo teológico como una tesis empírica, de modo que sólo nos cabe constatar su carácter erróneo como tesis filosófica.

Antes de abandonar el objetivismo naturalista para estudiar otras formas de objetivismo, quiero hacer referencia a uno de los argumentos más conocidos contra el naturalismo, que fue bautizado por G.E. Moore con el nombre de "*falacia naturalista*" y al que también J. L. Mackle en (77) y F. v. Kutschera en (82) hacen referencia. La falacia naturalista consiste en definir el adjetivo "bueno" mediante otros adjetivos que designan propiedades naturales, por ejemplo, "agradable" o "deseado" (o, en los casos que hemos estudiado, "que promueve la evolución de la especie humana o

<sup>8</sup> F. v. Kutschera (82) p. 187: *Es ist der Person a geboten, F zu tun := Gott will, daß a F tut.*

<sup>9</sup> Cfr. F. v. Kutschera p.187.

el desarrollo de la sociedad", o "que obedece a la voluntad de Dios")<sup>10</sup>. Estas son las palabras de G.E Moore:

*Pero demasiados filósofos han pensado que cuando nombraban estas otras propiedades, estaban definiendo realmente bueno, que estas propiedades no eran 'otras', sino absolutamente las mismas que la bondad. Propongo llamar a esta tesis la 'Falacia Naturalista'.<sup>11</sup>*

Ahora bien ¿por qué es esto una falacia?, ¿por qué es erróneo definir la bondad a partir de adjetivos naturales?<sup>12</sup> El punto de vista de G.E. Moore es el siguiente: "bueno" designa una noción simple (como lo hace, por ejemplo, el adjetivo "amarillo"), de modo que *no puede ser definido*; por eso cualquier intento de definición de la palabra "bueno" es, desde el principio, equivocado. En efecto, definir un término significa fundamentalmente analizar y señalar sus componentes; por esto los términos simples no pueden ser definidos:

*Si se me pregunta '¿qué es bueno?', mi respuesta es que bueno es bueno, y que esto es todo. O si se me pregunta '¿cómo ha de definirse bueno?', mi respuesta es que no puede definirse, y esto es todo lo que tengo que decir acerca de esta cuestión. (...) Mi tesis es que 'bueno' es una noción simple, igual que 'amarillo' es una noción simple. (...) 'Bueno no puede definirse porque es simple y no tiene partes'.<sup>13</sup>*

Como señala F. v. Kutschera en (82)<sup>14</sup>, esta argumentación contra el naturalismo encierra una *petitio principii*, puesto que, más que argumentar, lo que G.E. Moore hace es rechazar desde el primer momento el intento naturalista de definir "bueno" mediante otros adjetivos. G.E. Moore parte de la idea de que "bueno" es simple e indefinible, pero no propone argumentos definitivos a favor de la

<sup>10</sup> También puede definirse la falacia naturalista como la deducción no justificada del "deber" a partir del "ser".

<sup>11</sup> G.E. Moore "Selections from Principia Ethica" p. 110 en T.K. Hearn (71) pp. 103 a 122: *But far too many philosophers have thought that when they named these other properties they were actually defining good, that these properties, in fact were simply not 'other' but absolutely the same with goodness. This view I propose to call the 'naturalistic fallacy'.*

<sup>12</sup> Puede preguntarse asimismo ¿por qué es erróneo derivar lo que debe ser a partir de lo que es?

<sup>13</sup> G.E. Moore "Selections from Principia Ethica" pp. 106 a 109 en T.K.Hearn (71) pp. 103 a 122: *If I am asked 'what is good?' my answer is that good is good, and that is the end of the matter. Or if I am asked 'How is good to be defined?' my answer is that it cannot be defined, and that is all I have to say about it. (...) My point is that 'good' is a simple notion as 'yellow' is a simple notion. (...) 'Good' has no definition because it is simple and has no parts.* Cfr. la crítica de R.M. Hare en (82).

<sup>14</sup> Cfr. la detenida interpretación de F. v. Kutschera de la "falacia naturalista" en (82) pp. 52 a 54.

misma. Ahora bien, en defensa de G.E. Moore puede señalarse lo siguiente: dada su modestia y franqueza intelectual, G.E. Moore reconoce que sus palabras no pueden *demostrar* la falsedad de las éticas naturalistas. Estas últimas parten de fundamentos diferentes a los que sostienen el pensamiento de G.E. Moore y la discrepancia entre unas y otras se sitúa más allá de los argumentos:

*... si 'bueno' se define como algo diferente, entonces es imposible probar que cualquier otra definición es incorrecta o incluso negar tal definición.<sup>15</sup>*

Así pues, la crítica de F. v. Kutschera sin ser errónea es, en cierto modo, injusta, puesto que no añade nada que el propio G.E. Moore hubiera pasado por alto. Por otro lado, si bien G.E. Moore no aporta argumentos decisivos a favor de su tesis (esta empresa, afirma, es imposible), sí que apunta dos de las razones que le han llevado a su formulación: en primer lugar, siempre que definimos "bueno" mediante algún otro adjetivo, por ejemplo "agradable" o "útil" se produce el siguiente problema: después de que hemos reconocido que algo es agradable o útil sigue siendo posible plantear la cuestión de si eso, que es agradable o útil, es *asimismo* bueno; parece, por lo tanto, que los términos "agradable" o "útil" no ofrecen una definición aceptable de "bueno", y lo mismo puede decirse de cualquier otro adjetivo (este argumento se conoce con el nombre "Open-question-Argument"<sup>16</sup>). En segundo lugar, apunta G.E. Moore, parece que quienes intentan definir el término "bueno" a partir de otros adjetivos confunden dos preguntas diferentes, la pregunta "¿qué es 'bueno'?" y la pregunta "¿qué cosas son buenas?". En efecto, la segunda pregunta puede responderse enumerando fenómenos naturales, puede decirse, por ejemplo, que el placer o el agrado son buenos, pero esto es distinto a afirmar que "bueno" se identifica con "placentero" o "agradable".

Para completar el estudio de la "falacia naturalista" quiero referirme al conocido artículo de W.K. Frankena titulado justamente The naturalistic Fallacy<sup>17</sup> en el que, según creo, el autor expone el verdadero alcance y significado de este argumento<sup>18</sup>. Estas son las ideas más importantes del artículo de W.K. Frankena: los naturalistas definen las propiedades axiológicas a partir de otras no

<sup>15</sup> G.E. Moore "Selections from Principia Ethica" p. 111 en T.K. Bearn (71) pp. 103 a 122: *... if 'good' is defined as something else, it is then impossible either to prove that any other definition is wrong or even to deny such definition.*

<sup>16</sup> Cfr. G.E. Moore (03) p. 21.

<sup>17</sup> W.K. Frankena "The naturalistic Fallacy" (1939) publicado en K. Pabel y M. Schiller (70) pp. 32 a 43.

<sup>18</sup> Cfr. también J. Muguerza "«Es» y «debe» (en torno a la lógica de la falacia naturalista)" en (77) pp. 65 a 96.

morales, en concreto el término "bueno" a partir de otros adjetivos naturales. Los defensores de las teorías intuicionistas (que constituyen el polo opuesto de las teorías naturalistas) afirman, por el contrario, que las características éticas son de un género distinto a las naturales y que las primeras no pueden definirse mediante las segundas. Los naturalistas, de este modo, identifican dos propiedades diferentes, una propiedad moral y una propiedad natural. Al hecho de identificar o confundir dos propiedades diferentes llama W.K. Frankena "falacia de la definición":

*La falacia de la definición es el proceso en el que se confunden o identifican dos propiedades, en el que se define una propiedad con otra, o se sustituye una propiedad por otra.<sup>19</sup>*

La "falacia de la definición" es, entonces, un tipo general de error, del que la "falacia naturalista" sería sólo un caso concreto. Ahora bien, ¿contienen las teorías naturalistas realmente una falacia semejante? La respuesta es negativa: los filósofos éticos naturalistas no definen una propiedad moral a partir de una natural, no identifican dos propiedades diferentes, sino que ven una sólo propiedad allí donde los intuicionistas distinguen dos características diversas:

*La única falacia que cometen (la verdadera falacia naturalista o de la definición) es su incapacidad para describir las cualidades y relaciones que son centrales para la moralidad. Pero ésta no es una falacia o una confusión lógicas. Hablando con propiedad, ni siquiera es un error. Es más bien un tipo de ceguera, como la incapacidad para distinguir los colores.<sup>20</sup>*

No es posible decidirse, por medio de argumentos, a favor o en contra del naturalismo. En efecto, los naturalistas son incapaces de percibir las cualidades y relaciones básicas de la moralidad, pero esto no quiere decir necesariamente que estén equivocados. Puede ocurrir, al contrario, que tales cualidades y relaciones no existan en realidad y que ...

<sup>19</sup> W.K. Frankena "The naturalistic Fallacy" p. 38: *The definist fallacy is the process of confusing or identifying two properties, of defining one property by another, or of substituting one property by another.*

<sup>20</sup> W.K. Frankena "The naturalistic Fallacy" p.42: *The only fallacy which they commit (the real naturalistic or definist fallacy) is the failure to describe the qualities and relations which are central to morality. But this is neither a logical fallacy nor a logical confusion. It is not even properly speaking, an error. It is rather a kind of blindness, analogous to color blindness.*

... los intuicionistas (...) sufran la correspondiente alucinación moral.<sup>21</sup>

En este artículo W.K. Frankena expone claramente una idea que ya estaba presente en G.E. Moore y es, dicho de una manera radical, que la discusión naturalismo/intuicionismo no puede decidirse mediante *argumentos* racionales<sup>22</sup>. Sólo *la propia experiencia moral*, en la que las cualidades morales se nos manifiestan o no, puede servirnos para decidir a favor o en contra del naturalismo. También W.K. Frankena propone este recurso. Ahora bien, cuando entra en juego la experiencia privada puede practicarse la honestidad, pero no la *argumentación* filosófica.

### 2.3 El objetivismo no naturalista (I): teorías aprioristas

A las teorías naturalistas se oponen las *teorías no naturalistas o intuicionistas*. Estas afirman que las propiedades morales constituyen un *fenómeno autónomo*: las propiedades morales no pueden reducirse a otras naturales, el "mundo moral" es independiente del mundo natural (formulada como una tesis acerca del lenguaje moral, el no naturalismo sostiene lo siguiente: los términos morales no pueden definirse a partir de términos no morales). Del mismo modo que existen distintas formas de objetivismo naturalista (según la base ontológica que cada una de ellas atribuyen a los fenómenos morales), existen también distintas formas de objetivismo no naturalistas. F. v. Kutschera propone en (82) la clasificación: *intuicionismo apriorista / intuicionismo empirista*. Ahora bien, esta clasificación no obedece a criterios ontológicos, que son los que primordialmente intento tener en cuenta, sino más bien a criterios gnoseológicos; aquí se entremezclan los dos niveles que he querido separar. En efecto, admitida, por los no naturalistas la existencia, en uno u otro sentido, de una realidad moral independiente, se plantea el problema gnoseológico de cómo es posible conocer esa realidad, diversa de la natural (y a la que, por lo tanto, no puede accederse por medio del proceso natural de conocimiento). La ética apriorista afirma que es posible conocer la verdad de los enunciados morales sin necesidad de acudir a la experiencia, es decir, afirma que las verdades morales son verdades *a priori*. Por su parte, el intuicionismo empirista (tal y como lo define F. v. Kutschera) sostiene que la evidencia de normas y valores es una evidencia empírica, que se

<sup>21</sup> W.K. Frankena *ibid.*: ... *the intuitionists (...) are suffering from a corresponding moral hallucination.*

<sup>22</sup> Por cierto, ésta es la misma conclusión a la que llega F.v.Kutschera en la segunda versión de sus *Fundamentos de ética* (que aún no está publicada)

obtiene en (o a partir de) la experiencia moral (diversa, naturalmente de la experiencia natural o sensible). F. v. Kutschera en (82) estudia ambos tipos de intuicionismo<sup>23</sup>.

Voy a respetar el contenido de la clasificación de F. v. Kutschera, pero no hablaré de distintas formas de intuicionismo, sino de distintas formas de no naturalismo, ya que el término "intuicionismo" me parece poco afortunado para designar una tesis ontológica. Además, existe una oposición entre el intuicionismo y el apriorismo como teorías filosóficas acerca del conocimiento ético, de modo que no parece deseable hablar de un "intuicionismo apriorista" o de una "teoría objetivista apriorista e intuicionista"<sup>24</sup>. Por estas razones hablaré de "no naturalismo" para designar la tesis ontológica que afirma la independencia de la realidad moral y de la realidad natural y distinguiré en el seno del no naturalismo entre intuicionismo y apriorismo.

Como tesis ontológica, el *no naturalismo apriorista* afirma la existencia de una realidad moral objetiva e independiente de la realidad natural; como tesis gnoseológica, sostiene que tal realidad es conocida *a priori*, es decir, sin la intervención de una experiencia o una intuición moral. "Conocimiento *a priori*" significa, efectivamente (en el sentido que es habitual en filosofía<sup>25</sup>), "conocimiento sin experiencia" o "antes de la experiencia". La más significativa e importante ética apriorista en la historia de la filosofía es, sin duda, la ética de I.Kant. No voy a exponer aquí los principios generales de la ética kantiana, pero sí quiero reflexionar acerca de las características que son relevantes para este trabajo.

La ética de Kant es, en primer lugar, una ética *objetivista*. Las normas morales no dependen de la voluntad de uno o varios sujetos, sino que valen igualmente para todos, son *universales*, que para Kant, dado su nuevo concepto de objetividad, significa tanto como *objetivas*:

*Los enunciados prácticos fundamentales, son enunciados que contienen una determinación general de la voluntad, a la que se encuentran supeditadas diversas reglas prácticas. Son subjetivos, o máximas, cuando la condición es considerada por el sujeto como únicamente válida para él; objetivos, o leyes prácticas, cuando es reconocida como válida objetiva-*

<sup>23</sup> F. v. Kutschera (82) pp. 191 a 209.

<sup>24</sup> Cfr., por ejemplo, F. v. Kutschera (82) p. 201.

<sup>25</sup> Max Scheler constituye una excepción ya que habla en (16) de una "Experiencia *a priori*" de los valores, concepto paradójico donde los haya.

mente, es decir, válida para la voluntad de todo ser racional.<sup>26</sup>

Las leyes prácticas, que es como Kant llama a las normas morales, son objetivas y válidas para todos los seres racionales.

La ética de Kant es, en segundo lugar, una ética *no naturalista*; las leyes morales no se derivan de la realidad natural, o, dicho en terminología kantiana, las leyes prácticas no están sometidas a las leyes de la Naturaleza, la razón práctica no se subordina a la razón teórica:

*Cuando se divide la filosofía, en tanto en cuanto ésta contiene principios del conocimiento racional de las cosas a través de conceptos, se actúa correctamente. (...).*

*Ahora bien, sólo hay dos tipos de conceptos que permiten otros tanto principios de la posibilidad de sus objetos: los conceptos de la Naturaleza y el concepto de la libertad. ... Así, la filosofía se divide con razón en dos partes diferentes, según los principios, en filosofía teórica o filosofía de la Naturaleza y filosofía práctica o filosofía moral.<sup>27</sup>*

Los fenómenos naturales y las leyes morales pertenecen, así, a dos "reinos" diferentes.

La ética de Kant es, en tercer lugar, una ética *apriorista*. La validez de las normas morales no se reconoce mediante la experiencia, sino *a priori*, mediante principios puros de la razón. En efecto, las leyes prácticas han de ser *universales*, válidas para todos los seres (racionales); ahora bien, como Kant ya puso de manifiesto en la *Crítica de la Razón Pura*, de la experiencia sola no puede derivarse ningún conocimiento universal: la experiencia me dice cómo son las cosas, pero no que no puedan ser de otro modo, muestra cuáles son los deseos reales, pero no las leyes que deben guiar la voluntad de todos los seres racionales.

<sup>26</sup> I. Kant (W) volumen VII p. 125. (Crítica de la Razón Práctica): *Praktische Grundsätze sind Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat. Sie sind subjektiv, oder Maximen, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjekts gültig von ihm angesehen wird; objektiv aber, oder praktische Gesetze, wenn als objektiv, d.i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt wird.*

<sup>27</sup> I. Kant (W) volumen IX p. 242. (Crítica del Juicio): *Wenn man die Philosophie, sofern sie Prinzipien der Vernunftkenntnis der Dinge durch Begriffe enthält, wie gewöhnlich, in die theoretische und praktische einteilt: so verfährt man ganz recht. (...). Es sind aber nur zweierlei Begriffe, welche eben so viel verschiedene Prinzipien der Möglichkeit ihrer Gegenstände zulassen: nämlich die Naturbegriffe, und der Freiheitsbegriff. ... so wird die Philosophie in zwei, den Prinzipien nach genau verschiedene Teile, in die theoretische als Naturphilosophie, und die praktische als Moralphilosophie mit Recht eingeteilt.*

Todos debemos admitir, que una ley, cuando es válida moralmente, es decir, cuando es obligatoria, debe ser absolutamente necesaria; que el mandato: no debes mentir, no sólo es válido para los hombres, mientras que otros seres racionales no necesitan respetarlo; que el fundamento de la obligación no ha de buscarse en la naturaleza del hombre o en otras circunstancia del mundo en el que éste vive, sino a priori en conceptos de la Razón Pura y que cualquier otra norma que se apoye, aunque sea lo más mínimo, en fundamentos empíricos, puede ser considerada ciertamente una regla práctica, pero nunca una ley moral<sup>28</sup>.

En resumen, las normas morales (válidas para todos los seres racionales) no descansan en fundamentos empíricos, sino en la Razón Pura.

Estas tres características de la ética de Kant, objetivismo, no naturalismo y apriorismo, no son independientes unas de otras, sino que están relacionadas entre sí. En primer lugar, sólo debido a que las normas morales son de una naturaleza completamente diversa a la realidad natural es posible su conocimiento *a priori*. En segundo lugar, el carácter *a priori* del conocimiento moral es la única garantía de su objetividad:

Apriorismo - Objetivismo: Kant afirma que la sola experiencia es incapaz de garantizar la objetividad del conocimiento<sup>29</sup>. La experiencia no fundamenta la universalidad y necesidad que son requisito de la objetividad, puesto que ella puede decirme cómo son las cosas, pero no que no puedan ser de otro modo. Esto, que Kant afirma refiriéndose al conocimiento teórico, puede aplicarse igualmente al conocimiento práctico: la experiencia práctica me muestra los objetos concretos del deseo pero no las leyes universales que *deben* guiar la voluntad de todo ser racional. ¿Cuál es entonces el elemento gnoseológico que hace posible la objetividad? Justamente aquello que no procede de la experiencia, lo a

<sup>28</sup> I. Kant (W) Volumen VIII, p. 12. (Fundamentación de la metafísica de las costumbres): *Jedermann muß eingestehen, daß ein Gesetz, wenn es moralisch, d. i. als Grund einer Verbindlichkeit, gelten soll, absolute Notwendigkeit bei sich führen müsse; daß das Gebot: du sollst nicht lügen, nicht etwa bloß für Menschen gelte, andere vernünftige Wesen sich aber daran nicht zu kehren hätten; daß mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen, oder Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft, und daß jede andere Vorschrift, so fern sich dem mindesten Teile, vielleicht nur einem Bewegungsgrunde nach, auf empirische Gründe stützt, zwar eine praktische Regel, niemals aber ein moralisches Gesetz heißen kann.*

<sup>29</sup> Obsérvese que aquí hablo de objetividad gnoseológica y no de objetividad ontológica. La peculiar concepción de "objetividad" (una objetividad que se construye en el Sujeto) hace difícil separar los dos ámbitos.



*prior*<sup>30</sup>. Sólo la participación de lo *a priori* en el conocimiento es capaz de garantizar su objetividad, pues sólo lo que no procede de la experiencia es universal y necesario, es decir, objetivo. El objetivismo ético de Kant se apoya, así, sobre el apriorismo.

No naturalismo - Apriorismo: ahora bien, lo *a priori* y la experiencia juegan papeles diversos en el proceso de conocimiento natural y en el proceso de conocimiento práctico. En efecto, la realidad natural no puede ser conocida *a priori*, el conocimiento de la Naturaleza requiere la participación de la experiencia, pues sólo la experiencia es capaz de proporcionar el contenido del conocimiento natural, lo que Kant denomina "plural de la sensación". Así, no es posible el conocimiento *a priori* de la Naturaleza (entendida como el conjunto de los fenómenos). Sin embargo, afirma Kant, nosotros conocemos *a priori* las normas morales. Para que las normas morales puedan ser conocidas *a priori* es necesario que éstas sean de diversas de la realidad natural ya que, según Kant, la segunda no puede ser conocida *a priori*, sino sólo con la participación de la experiencia. De esta manera, el no naturalismo (es decir, la afirmación de que las cualidades morales son distintas de las cualidades naturales) se convierte en base del apriorismo kantiano: las normas morales pueden ser conocidas *a priori* únicamente porque son diversas de la realidad natural.

No quiero abandonar esta exposición de algunos rasgos de la ética kantiana sin hacer la siguiente observación crítica: las normas morales, afirma Kant, se conocen *a priori* (mediante la Razón Pura) y no por medio de la experiencia. Kant admite con ello que sólo los objetos sensibles (en última instancia, el agrado y el desagrado) pueden ser deseados o queridos por la voluntad. La única alternativa a esta determinación sensible es, para Kant, la determinación de la voluntad por una ley formal, por una ley de la Razón Pura (imperativo categórico). Ahora bien, existe una *segunda alternativa* que Kant pasa (intencionadamente) por alto y es que la voluntad sea capaz de querer o preferir objetos no sensibles, valores no sensibles, valores, por lo tanto, no sometidos a las mismas condiciones que los deseos sensibles. Dicho con otras palabras, Kant presupone que no hay más valores que los valores de lo agradable (que son subjetivos, que no son "universales y necesarios"), y concluye, de este modo, que la moral ha de construirse al margen de la experiencia de los valores. Kant parte, así, de una interpretación subjetivista de los valores y de la experiencia de lo valioso, que no justifica suficientemente. Frente a ella, es posible sostener la

30 Aquí sólo quiero poner de manifiesto la relación que existe entre el objetivismo y el apriorismo sin determinar el sentido exacto de lo *a priori* en Kant.

postura contraria, según la cual existe una experiencia (o intuición) de valores objetivos que constituye la base del conocimiento moral. Esta es, justamente, la tesis fundamental del intuicionismo.

Existen otras filosofías éticas aprioristas. Una de las más importantes, de carácter muy diverso a la ética kantiana, es la ética de W.D.Ross.

La idea fundamental del pensamiento ético de W.D. Ross es que existen obligaciones morales generales (*prima facie duty*<sup>31</sup>) que no son conocidas por medio de experiencia alguna, sino aprehendidas directamente por la inteligencia, obligaciones cuya existencia es, para nosotros, evidente, tan evidente como la corrección de los axiomas matemáticos:

*Que un acto como el de cumplir una promesa, o efectuar una justa distribución de bienes, o corresponder a los servicios recibidos, o promover el bien de los otros, o promover la virtud o la comprensión del agente es prima facie correcto, es algo autoevidente; no en el sentido de que es evidente desde el principio de nuestras vidas, o tan pronto como escuchamos la proposición por primera vez, sino en el sentido de que, si hemos alcanzado una madurez mental suficiente y estudiamos la proposición con suficiente atención, ésta es evidente sin necesidad de prueba, o evidente por sí misma. Es autoevidente igual que un axioma matemático o la validez de cierta forma de inferencia son evidentes. (...) En ambos casos estamos ante proposiciones que no pueden ser probadas, pero que ciertamente no necesitan prueba alguna.<sup>32</sup>*

W.D. Ross no explica el significado de '*prima facie duty*', pero sí ofrece una clasificación de estos deberes fundamentales (que, al contrario de lo que ocurre en la filosofía kantiana, no pueden fundamentarse en un sólo principio). Los deberes *prima facie* son:

(1) obligaciones debidas a actos previos (fidelidad, reparación)

<sup>31</sup> Cfr. W.D.Ross, "What makes right acts right?" en K.Pahel y H.Schiller (70), pp. 188 a 205.

<sup>32</sup> Cfr. W.D.Ross, What makes right acts right? en K.Pahel y H.Schiller (70), p. 199: *That an act, qua fulfilling a promise, or qua effecting a just distribution of goods, or qua returning services rendered, or qua promoting the good of others, or qua promoting the virtue or insight of the agent, is prima facie right, is self-evident; not in the sense that it is evident from the beginning of our lives, or as soon as we attend to the proposition for the first time, but in the sense that when we have reached sufficient mental maturity and have given sufficient attention to the proposition it is evident without any need of proof, or of evidence beyond it self. It is self-evident just as a mathematical axiom, or the validity of a form of inference, is evident. (...) In both cases we are dealing with propositions that cannot be proved, but that just as certainly need no proof.*

- (2) deudas de gratitud
- (3) deberes de justicia
- (4) beneficencia
- (5) deber de automejora
- (6) no maleficencia

Sólo los deberes *prima facie* son autoevidentes. Los deberes concretos, lo que tenemos que hacer en cada momento, depende de circunstancias y condiciones que son diferentes en cada caso, y exige el conocimiento de esas circunstancias y la reflexión sobre ellas.

A la teoría ética de W.D. Ross pueden hacerse, entre otras, las siguientes objeciones<sup>33</sup>:

- 1 - El concepto de evidencia de W.d. Ross es *poco claro*: para poder hablar con sentido de la evidencia de los principios morales sería necesario precisar el significado de este, sin duda, *oscuro* concepto. Citar dos ejemplos (la evidencia de los axiomas matemáticos y de algunas formas de inferencia) no es suficiente.
- 2 - W.D.Ross afirma que los mandatos *prima facie* son evidentes, sin embargo, continúa, lo que debemos hacer en cada momento, en cada situación, es problemático. Pues bien, como señala F. v. Kutschera en (82) (pp.203-204) esta afirmación no es correcta. Lo que debemos hacer en cada momento depende de una serie de circunstancias que conocemos sólo parcialmente. Debido a nuestra falta de conocimiento de todos los aspectos relevantes, nos resulta difícil decidir qué mandato *prima facie* debe ser obedecido en cada caso. Ahora bien, si conociéramos todos los detalles necesarios, entonces (suponiendo que, efectivamente, los mandatos *prima facie* sean evidentes), nos resultaría del mismo modo evidente lo que tenemos que hacer en cada circunstancia concreta. En mi opinión, W.D.Ross comete el error de suponer que los deberes concretos no son evidentes, porque (esta era la primera objeción) interpreta la evidencia de una manera psicológica.

<sup>33</sup> Cfr. también la crítica de F. v. Kutschera en (82) pp. 203 y 204.

#### 2.4 El objetivismo no naturalista (II): teorías intuicionistas

El *no naturalismo intuicionista*, como tesis ontológica, afirma (al igual que el no naturalismo apriorista) la existencia de una realidad moral objetiva e independiente de la realidad natural; como tesis gnoseológica, sostiene que tal realidad es conocida por medio de una experiencia (o intuición) diversa de la experiencia de los objetos naturales, es decir, afirma la existencia de una experiencia o intuición moral.

F. v. Kutschera define con las siguientes palabras la tesis del intuicionismo que el filósofo alemán identifica con el empirismo moral:

*La experiencia es necesaria y suficiente para la fundamentación de los enunciados verdaderos sintéticos exclusivamente normativos*<sup>34</sup>

Este tipo de intuicionismo se enfrenta, según F. v. Kutschera, a la siguiente dificultad: se afirma que los enunciados morales pueden fundamentarse por medio de la experiencia, y, al mismo tiempo, que las normas morales son de naturaleza diversa a la realidad natural; en consecuencia, tiene que admitirse que existe una experiencia moral igualmente diversa de la experiencia natural; ahora bien, en este caso tenemos que aclarar en qué consiste esta experiencia moral, completamente diversa de la experiencia natural. Y el problema es que para experimentar los fenómenos naturales disponemos de cinco sentidos: vista, oído, olfato, gusto y tacto. Gracias a ellos conocemos las características visuales, auditivas, olfativas, táctiles, y el gusto de los objetos. Ahora bien ¿con qué nuevo sentido podemos percibir las características axiológicas objetivas?<sup>35</sup> Esta no es, para F. v. Kutschera, una objeción definitiva contra el intuicionismo, sino que sólo pone de manifiesto la dificultad básica a la que éste se enfrenta: el intuicionismo empirista (tal y como F. v. Kutschera lo denomina) tiene que proponer un nuevo concepto de experiencia (distinta de la experiencia natural) y mostrar cómo los enunciados morales se fundamentan en la misma. Según el profesor alemán, ninguna ética intuicionista ha sido capaz hasta ahora de satisfacer este requisito.

La crítica de F. v. Kutschera es correcta en lo fundamental. No obstante es posible precisar lo siguiente:

<sup>34</sup> F. v. Kutschera (82) p. 189: *Erfahrung ist notwendig und hinreichend zur Begründung aller wahren synthetischen rein normativen Sätze.*

<sup>35</sup> Cfr. la crítica de F. v. Kutschera contra las teorías empiristas en (82) pp. 205 a 209.

- 1 - El pensamiento de G.E. Moore, con el que F. v. Kutschera ilustra este tipo de filosofía moral, difícilmente puede admitirse como ejemplo de un "intuicionismo *empirista*". G.E. Moore no afirma la existencia de una "experiencia moral" semejante en algún sentido a la experiencia natural. G.E. Moore afirma únicamente que la verdad de los enunciados sobre el valor de una cosa no puede ser fundamentada o probada, sino que es conocida inmediatamente; por esta razón habla G.E. Moore de "intuiciones"<sup>36</sup>. Pero estas intuiciones no constituyen una "experiencia ética" en el sentido natural de la palabra "experiencia". De esta manera, no es correcto (al menos no completamente) hablar aquí de un "intuicionismo *empirista*".
- 2 - En general, admitir la importancia de la experiencia (o intuición) en el proceso de conocimiento no significa postular que la experiencia es fundamento suficiente de aquél. La experiencia es uno de los fundamentos del conocimiento, pero no el único. En este sentido, puede decirse que la definición de F. v. Kutschera va más allá de las pretensiones que han de adjudicarse a un "empirismo moral".

El objetivismo naturalista (que se dividía en naturalismo biológico, sociológico y teológico) y el objetivismo no naturalista (que se dividía en apriorismo e intuicionismo) son las formas fundamentales de objetivismo. A todas ellas se oponen las teorías subjetivistas, a las que está dedicado el apartado siguiente.

### **2.5 Interpretaciones del objetivismo ético**

En 1.3 he afirmado que las teorías éticas objetivistas pueden ser interpretadas de dos maneras diferentes: como teorías acerca del lenguaje moral y como teorías acerca de la naturaleza ontológica de los valores morales. En 2.2 comprobábamos que algunas tesis objetivistas pueden interpretarse como tesis empíricas (no filosóficas). Después de haber estudiado las distintas formas de objetivismo, es posible sistematizar las interpretaciones del objetivismo moral<sup>37</sup>.

Cuando se afirma que la bondad moral es una cualidad que pertenece a las acciones mismas con independencia de los deseos e intereses de los sujetos afectados por cada acción, ya que la bondad

<sup>36</sup> Cfr. G.E. Moore, "Selections from Principia Ethica" en T.K. Hearn Jr. (71), pp. 103 a 105.

<sup>37</sup> Esta sistematización pasa por alto el problema si las diversas formas de objetivismo planteadas han tenido una representación real a lo largo de la historia.

depende de las características naturales objetivas de la acción (teorías naturalistas) o es una cualidad axiológica objetiva que puedo conocer de manera inmediata, a *priori* o mediante una intuición moral (teorías no naturalistas), se enuncian en realidad cuatro tipos de "teorías" diferentes:

- 1 - El estudio de las cualidades morales de los filósofos éticos objetivistas puede interpretarse, en ocasiones, como un intento de proponer nuevos conceptos de bondad moral que sustituyan a los actuales. En este contexto, definir la bondad moral significa decidir o establecer qué cosas se consideran buenas. El objetivismo así entendido es una tesis de la *ética normativa*. En cuanto tal, no puede ser juzgada desde la ética filosófica (no es posible decidir desde la ética filosófica si la ética normativa propuesta debe o no ser aceptada, en todo caso podría demostrarse su inconsistencia o su carácter contradictorio) ni desde la ciencia: este juicio sólo puede elaborarse en el marco de otra ética normativa, desde un concepto de bondad moral por ella establecido. (Del mismo modo, no es posible aceptar o rechazar una teoría física sino es desde otra teoría física).
- 2 - El estudio de las cualidades morales de los filósofos éticos objetivistas contiene en ocasiones elementos que pueden interpretarse como un análisis de la dependencia de los sistemas morales con respecto a la naturaleza biológica y social del hombre. El objetivismo así entendido es una tesis de (lo que he llamado) *ciencia de los sistemas morales*.
- 3 - El estudio de las cualidades morales de los filósofos éticos objetivistas puede interpretarse como un estudio del concepto "bondad moral", tal y como se entiende normalmente y de nuestra experiencia moral habitual. Este estudio es prácticamente equivalente al análisis del significado de la palabra "bondad (moral)", tal y como se usa en el lenguaje ordinario. Este camino no es equivocado, ya que algunos problemas filosóficos pueden estudiarse con más precisión si se plantean como problemas acerca del lenguaje (cfr. 1.3). Aquí debe subrayarse lo siguiente: hay problemas filosóficos que pueden solucionarse satisfactoriamente mediante un estudio lingüístico; son los problemas conceptuales. Pero existe otro tipo de problemas filosóficos para cuyo estudio un análisis lingüístico no es suficiente; este tipo de problemas surgen cuando la filosofía se practica como investigación teórica acerca de cómo es la realidad y no sólo acerca de nuestro pensamiento o de nuestros conceptos (muchos filósofos

rechazan este tipo de problemas como pseudoproblemas). En este sentido, es posible aclarar desde el lenguaje el concepto habitual de "bondad moral", pero, por ejemplo, no es posible elaborar desde el lenguaje una teoría acerca de la naturaleza ontológica de los valores. El objetivismo así entendido es una tesis de la *metaética*.

- 4 - El estudio de las cualidades morales de los filósofos éticos objetivistas puede interpretarse, finalmente, como un estudio de su naturaleza ontológica. El objetivismo así entendido es una tesis de la *ética filosófica* (de la ontología).

Los *objetivismos naturalistas* (biológico, sociológico y teológico) pueden interpretarse, en primer lugar, como el intento de sustituir ideas morales existentes (y rechazables en opinión de los filósofos morales naturalistas) por ideas renovadoras. Así los filósofos éticos biólogos afirman que es bueno contribuir a la conservación de la especie humana (y a su evolución), y elogian moralmente todas aquellas acciones que hacen posible la realización de este fin (y condenan las acciones que producen efectos contrarios). Estas ideas morales están bastante extendidas en la actualidad, especialmente entre los miembros de los partidos y asociaciones ecologistas (que no sólo luchan por la conservación de la especie humana, sino de la Naturaleza en general). Los filósofos éticos sociólogos afirman que debemos contribuir al desarrollo de nuestra sociedad y elogian moralmente todas aquellas acciones que aumentan el bienestar de los ciudadanos y contribuyen al funcionamiento de las instituciones sociales. Los filósofos éticos sociólogos corren el peligro de caer en un nacionalismo peligroso si interpretan el concepto "sociedad" de una manera restringida que incluye únicamente la nación o el grupo étnico al que ellos pertenecen. Por ejemplo, los políticos nacionalsocialistas impusieron a la sociedad alemana de los años 30 valores "morales" de este tipo. Los filósofos éticos teológicos afirman que debemos cumplir la voluntad divina y elogian moralmente las acciones que obedecen los mandatos de la religión. Los filósofos éticos teológicos caen, a veces, en la intolerancia, ya que no siempre están dispuestos a someter sus principios a una discusión crítica. Así muchos representantes de la Iglesia católica, por ejemplo, condenan los métodos de control de la natalidad, y olvidan los peligros que se derivan de una explosión de la población mundial. En los tres casos, el objetivismo naturalista es una tesis normativa. Podemos aceptar o rechazar las normas y valores que propone; pero no podemos decir, ni desde la filosofía ni desde la ciencia, que sus tesis sean verdaderas o falsas, ya que quien propone un nuevo sistema de normas y valores no enuncia una tesis acerca de cómo es la realidad.

En segundo lugar, los objetivismos naturalistas (biológico y sociológico) puede interpretarse como una tesis empírica de la ciencia de los sistemas morales. En este sentido, los objetivismos naturalistas afirman la existencia de relaciones empíricas entre las características biológicas de los seres humanos (biologismo) o las características sociales de los grupos (sociologismo) y los sistemas morales que regulan de hecho las relaciones humanas y las creencias morales de los hombres. Me parece muy arriesgado negar la existencia de estas relaciones. La cuestión: "¿existen relaciones (en caso afirmativo ¿de qué tipo?) entre las creencias morales de los hombres y sus características biológicas o sociales?" ha de ser sometida a un estudio empírico riguroso. Así entendida, no puede decirse que la tesis del objetivismo naturalista sea falsa, pero tampoco puede decirse, desde la filosofía, que sea verdadera, ya que no es una tesis filosófica, sino científica (una tesis de la antropología o de la sociobiología, por ejemplo (cfr. 2.2)).

En tercer lugar, el objetivismo naturalista podría interpretarse como un intento de definir la palabra "bueno" tal y como se usa en el lenguaje moral ordinario (y de dar una explicación de nuestra experiencia moral habitual). Esta es, por ejemplo, la interpretación de F. v. Kutschera en (82). En este caso, el objetivismo naturalista es una tesis metaética acerca del lenguaje moral cuya verdad o falsedad puede establecerse mediante un estudio de las características del lenguaje moral ordinario. Como hemos visto, no es difícil demostrar la falsedad del objetivismo naturalista desde esta perspectiva. Ahora bien, el interés de los análisis lingüísticos en general es limitado para la filosofía por dos razones: (2.1) el análisis del lenguaje no puede resolver todos los problemas filosóficos, por ejemplo, no puede resolver los problemas metafísicos o epistemológicos<sup>38</sup>; (2.2) el análisis del lenguaje ordinario se limita muchas veces al estudio del propio lenguaje, reducción injustificada si tenemos en cuenta la cantidad y diversidad de los lenguajes humanos; esta limitación es tan clara que se pone de manifiesto en ocasiones en la traducción de una obra filosófica del inglés al castellano, por ejemplo (sería ridículo convertir el uso del inglés en un criterio filosófico).

En cuarto lugar, el objetivismo naturalista puede interpretarse como una tesis filosófica acerca de la naturaleza ontológica de los valores; así interpretado, el objetivismo naturalista niega la existencia de una realidad moral diversa de la natural. En este caso su verdad

<sup>38</sup> Contra esta crítica puede apuntarse que el análisis del lenguaje es fundamental para la filosofía, si aceptamos que *todos los problemas filosóficos son en realidad problemas lingüísticos*. De hecho, la mayoría de los filósofos del lenguaje defienden esta idea. En ella hay, sin duda, una parte de verdad.



o falsedad debe establecerse dentro de la ontología y con sus métodos. Pero : ¿pueden los argumentos ontológicos demostrar de manera definitiva la verdad o falsedad de una tesis acerca de cómo es la realidad (y no sólo acerca de cómo pensamos nosotros que es la realidad)?.

En resumen: el objetivismo naturalista no es ni verdadero ni falso como propuesta normativa; no es posible establecer definitivamente la verdad o falsedad del objetivismo naturalista dentro de la filosofía si lo interpretamos como una tesis empírica acerca de la realidad; y es erróneo si lo consideramos una tesis acerca de nuestro uso del lenguaje natural.

Los *objetivismos no naturalistas* (aprioristas e intuicionistas), no pueden interpretarse como una tesis normativa (en tanto en cuanto no hagan enunciados concretos acerca de lo que es bueno y lo que debe hacerse) ni como una tesis acerca de la realidad empírica (ya que niegan el carácter empírico de los valores).

En primer lugar, el objetivismo no naturalista puede ser considerado una tesis acerca de la palabra "bondad (moral)", tal y como se usa en el lenguaje ordinario (y de nuestro concepto de "bondad (moral)"). Interpretado de esta manera, el objetivismo no naturalista afirma que la "bondad" no puede definirse por medio de otras cualidades (naturales). Esta tesis es correcta (ya que no existe ninguna palabra sinónima de "bueno" que designe una cualidad natural) y, hasta cierto punto trivial (en el sentido de que es un hecho de nuestro lenguaje, no contener ningún sinónimo de bueno que designe una cualidad natural)<sup>39</sup>.

En segundo lugar, el objetivismo no naturalista puede interpretarse como una tesis filosófica acerca de la naturaleza ontológica de los valores; así interpretado, el objetivismo no naturalista afirma la existencia de una realidad moral diversa de la natural. En este caso su verdad o falsedad deben establecerse dentro de la ontología y con sus métodos. Se plantea entonces la cuestión que ya se ha mencionado: ¿pueden *demostrar* los argumentos ontológicos de manera definitiva la verdad o falsedad de una tesis acerca de cómo es la realidad?

<sup>39</sup> La investigación de las características del discurso moral y de las diferencias entre este y el discurso sobre los hechos no es por ello menos interesante.

En resumen: el objetivismo no naturalista es verdadero si se interpreta como una tesis acerca de nuestro lenguaje moral habitual. Si enunciamos con él una tesis ontológica, habríamos de establecer su verdad o falsedad con los métodos de la filosofía (pero ¿cómo puede *demostrar* la filosofía cómo es el mundo?)

### 3. Subjetivismo/Objetivismo (II): teorías subjetivistas

#### 3.1 El subjetivismo: sus formas

F. v. Kutschera define el subjetivismo ético con las siguientes palabras:

*Los enunciados exclusivamente normativos pueden traducirse a enunciados sobre preferencias subjetivas<sup>1</sup>.*

J. L. Mackie propone esta definición:

*Lo que a menudo se llama subjetivismo moral es la doctrina de que, por ejemplo, "Esta acción es correcta" significa "Yo apruebo esta acción" o, más en general, que los juicios morales equivalen a informes sobre los sentimientos o actitudes del hablante.<sup>2</sup>*

El subjetivismo ético afirma, así, la dependencia de los enunciados morales con respecto a los enunciados sobre deseos o preferencias subjetivas. Ahora bien, el subjetivismo ético no es sólo una tesis acerca del lenguaje moral, acerca de los enunciados morales, sino también, y fundamentalmente, una tesis ontológica (cfr. 1.3), que J. L. Mackie enuncia así:

*No hay valores objetivos<sup>3</sup>.*

Existen distintas formas de subjetivismo ético, que se diferencia entre sí en la manera en que entienden las relaciones entre las preferencias subjetivas y las normas morales. F. v. Kutschera en (82) analiza cuatro tipos de subjetivismo ético: subjetivismo individual, subjetivismo altruísta, subjetivismo racional y subjeti-

---

<sup>1</sup> F. v. Kutschera (82) p. 54: *Alle rein normativen Sätze lassen sich in Aussagen über subjektive Präferenzen übersetzen.*

<sup>2</sup> J. L. Mackie (77) p.17: *What is often called moral subjectivism is the doctrine that, for example, 'This action is right' means 'I approve of this action' or more generally that moral judgements are equivalent to reports of the speaker's own feelings or attitudes.*

<sup>3</sup> Cfr. J. L. Mackie (77) pp. 15 a 18: *There are no objective values.*

vismo social. No voy a seguir exactamente esta clasificación sino que, apoyándome también en las obras de otros autores (J. Rawls, J.C. Harsanyi, etc.) hablaré de: subjetivismo individual o egoísmo, subjetivismo altruista, teorías del contrato social (que coinciden parcialmente con lo que F. v. Kutschera llama "subjetivismo racional") y utilitarismo (que F. v. Kutschera incluye en su estudio sobre el "subjetivismo social").

### 3.2 El subjetivismo individual (egoísmo)

El *subjetivismo individual* afirma que el fundamento de las normas morales son los deseos y preferencias de cada sujeto. Cuando un individuo afirma "X es bueno", la única base de su juicio moral son sus propias preferencias, de modo que "X es bueno" significa siempre "X es bueno para (a)", dónde (a) es, en cada caso, el sujeto que juzga. Contra esta forma de subjetivismo apunta F. v. Kutschera las siguientes objeciones:

- 1 - Es posible (y de hecho se hace con frecuencia) trazar una línea divisoria entre los enunciados subjetivos, enunciados sobre gustos o deseos personales (por ejemplo, "esto me parece bueno") y enunciados sobre valores objetivos (por ejemplo, "esta acción es moralmente buena"). Nosotros distinguimos entre los juicios morales y los juicios del gusto. F. v. Kutschera cita el siguiente ejemplo:

*Nosotros distinguimos entre valoraciones morales y valoraciones del gusto o de la preferencia personal, etc., es decir, entre enunciados como "Es mejor decir la verdad que mentir" y "Después de comer me parece mejor fumar un cigarrillo que dar un paseo".<sup>4</sup>*

Pues bien, el subjetivismo individual es incapaz de explicar esta distinción tan habitual.

- 2 - Según el subjetivismo individual, además, las discusiones morales carecen de objeto, pues no se puede discutir acerca del gusto personal de cada uno. Ahora bien, esto contradice los hechos, ya que con frecuencia se producen discusiones acerca de cuestiones morales.

<sup>4</sup> F. v. Kutschera (82) p.111: *Wir unterscheiden zwischen moralischen Wertungen und Wertungen des Geschmacks, der persönlichen Vorliebe, etc. also zwischen Sätzen wie "Es ist besser die Wahrheit zu sagen als zu lügen" und "Ich finde es besser, nach dem Essen zu rauchen als einen Verdauungsspaziergang zu machen."*

3 - A estas objeciones de F. v. Kutschera, puede añadirse una tercera, que G.E. Moore expone en (03) (parágrafo 59): el Egoísmo ético afirma que cada sujeto debe perseguir su propia felicidad como fin último<sup>5</sup>. Así, según el Egoísmo ético, mi propia felicidad es la única cosa buena; mi propio bien, el único bien. Pero -se pregunta G.E. Moore- ¿qué significado tiene la expresión "mi propio bien"? No es el bien o la bondad lo que es mío, sino una cosa, que es buena o cuya posesión es buena. Y esta bondad no es mía, es una bondad en sentido absoluto. Por otro lado, según el Egoísmo, cada individuo debe aspirar al cumplimiento de sus propios deseos e intereses. Lo que es bueno para un individuo depende de sus deseos e intereses. Individuos distintos tienen también distintos deseos e intereses, de modo que existen muchos bienes que son "el bien de un individuo". Pero la bondad del "bien de un individuo" (siguiendo al razonamiento expuesto) no pertenece a ese individuo, sino que es una bondad en sentido absoluto, la única bondad. De este modo:

*... lo que afirma el Egoísmo, por lo tanto, es que la felicidad de cada individuo es el único bien -que cosas diversas son, cada una de ellas, lo única cosa buena que hay- una contradicción absoluta!.*<sup>6</sup>

En (12), G.E. Moore argumenta de la siguiente manera: si la tesis del subjetivismo individual es correcta, es decir, si cuando afirmo que algo es bueno o malo hago, en realidad, una afirmación acerca de la actitud mental de un sujeto (yo) (así es como G.E. Moore interpreta en (12) la tesis del subjetivismo individual), entonces, cuando yo siento o pienso que algo es bueno, es verdaderamente bueno. Ahora bien, hombres diferentes pueden tener sentimientos o pensamientos opuestos sobre la misma acción. Luego, según el subjetivismo individual, una y la misma acción puede ser buena y mala a la vez. De este modo, el subjetivismo individual conduce a un enunciado contradictorio<sup>7</sup>.

Estas objeciones parecen mostrar claramente el error del subjetivismo individual, que conduce, por un lado, a afirmaciones incompatibles con los hechos, y por otro, a una contradicción. Sin embargo, ni las objeciones de F. v. Kutschera, ni las de G.E. Moore son definitivas. En primer lugar, F. v. Kutschera ignora que una cosa es que

<sup>5</sup> G.E. Moore (03) p. 96.

<sup>6</sup> G.E. Moore o.c. p.99: *... what Egoism holds, therefore, is that each man's happiness is the sole good -that a number of different things are each of them the only good thing there is- an absolute contradiction!.*

<sup>7</sup> G.E. Moore (12) p. 68 de la versión de M. Cardenal.

nosotros creamos en la objetividad de los juicios morales y otra, muy distinta, es que los juicios morales sean efectivamente objetivos, que haya una realidad moral objetiva. El subjetivismo individual niega la existencia de una realidad moral objetiva y afirma que el único fundamento de las creencias y juicios morales son las preferencias y deseos subjetivos (en concreto las preferencias y deseos del sujeto que emite el juicio moral), pero no niega que este mismo sujeto crea sinceramente en la objetividad de sus juicios (podemos creer, y lo hacemos con frecuencia, en la objetividad de una realidad meramente subjetiva, por ejemplo, cuando nuestros sentimientos y pasiones nos engañan). Ahora bien, en principio la mera creencia en la objetividad de la moral (no su objetividad real) basta para explicar la existencia de discusiones morales o de la distinción entre los juicios morales y los juicios del gusto. En segundo lugar, los argumentos de G.E. Moore encierran una petición de principio. En efecto, sólo puede hablarse de una bondad en sentido absoluto (*good absolutely*) y sólo puede aceptarse que el enunciado "la acción (x) es buena y mala a la vez" es contradictorio si previamente se niega la tesis del subjetivismo individual, según la cual, (1) toda bondad es relativa a un sujeto<sup>9</sup>, y (2) el enunciado en cuestión ha de interpretarse de la siguiente manera: "La acción (x) es buena para (a) y mala para (b)", donde (a) y (b) son dos personas diferentes, de modo que el enunciado no encierra contradicción ninguna. Si admitimos la existencia de una bondad absoluta o no aceptamos esta interpretación del enunciado, estamos negando desde el principio la tesis del subjetivismo individual.

Esto no significa que el subjetivismo individual ofrezca una interpretación correcta de la moral. Como tesis metaética acerca del lenguaje moral es errónea, ya que "bueno" (en sentido moral) no significa "lo que satisface mis intereses", extremo que puede confirmar cualquier hablante del lenguaje moral. Ahora bien, el subjetivismo individual puede interpretarse también como una tesis psicológica acerca de la influencia de los intereses egoístas no ya en las acciones sino incluso en los juicios morales del sujeto. Como tal debería ser estudiada empíricamente antes de ser juzgada favorable o negativamente.

<sup>9</sup> Así interpretada, la expresión "mi propio bien" no hace referencia a una bondad absoluta. "Mi bien" es aquello que satisface mis deseos o intereses y es relativo a estos deseos e intereses: yo no "poseo" la bondad de "mi bien" (tal y como señala G.E. Moore), pero esta bondad es relativa a *mi* y a *mis* intereses.

### 3.3 El subjetivismo altruísta

El *subjetivismo altruísta* afirma que el fundamento de las normas morales son los sentimientos altruístas, semejantes en todos los seres humanos. El subjetivismo altruísta se opone al egoísmo ético, según el cual el objetivo de las acciones de un individuo debe ser la consecución de la mayor cantidad de felicidad o placer en su vida<sup>9</sup>. El subjetivismo altruísta afirma que el sujeto está movido por intereses altruístas, además de por los intereses egoístas: el individuo no sólo se preocupa de su propia felicidad, sino también de la felicidad de los demás. Los intereses altruístas son los mismos en todos los seres humanos (aunque presentes en cada uno con más o menos fuerza); de este modo, el subjetivismo altruísta explica la intersubjetividad que caracteriza a los enunciados morales. D. Hume puede ser considerado como un representante del subjetivismo altruísta. Según Hume, el fundamento de los juicios de aprobación y desaprobación moral no es la razón o el pensamiento, sino los sentimientos. El fundamento de la aprobación moral es el sentimiento de agrado o placer. El fundamento de la desaprobación es el sentimiento de dolor o desagrado. Ahora bien, además de sentir agrado o desagrado inmediato, el ser humano es capaz de reflexionar acerca de la utilidad de una acción y aprobarla si es útil, aunque de ella no se derive un agrado inmediato<sup>10</sup>. En este sentido, Hume distingue entre: virtudes naturales, respaldadas por el agrado inmediato, y virtudes artificiales, respaldadas por la utilidad. Por otro lado, para el individuo que juzga moralmente no sólo son relevantes su propio agrado o utilidad. Junto a los intereses egoístas, todo ser humano está dotado de una "carácter humanitario" que le hace aprobar aquello que es agradable o útil para los demás<sup>11</sup>. Cuatro son, de este modo, las raíces de la aprobación moral: la utilidad general, la utilidad para la persona misma, el agrado de los demás, el agrado de la persona misma.

El altruísmo se enfrenta a las siguientes dificultades:

- 1 - Los deseos y la felicidad de los demás no siempre nos comprometen moralmente, ya que los deseos de los demás (como los nuestros) pueden ser moralmente ilegítimos.
- 2 - El altruísmo no traza una frontera clara entre las acciones a las que estoy moralmente obligado (de modo que si no las

<sup>9</sup> La definición del Egoísmo por Sidgwick en (74) es la siguiente: *El Egoísmo es el sistema que prescribe las acciones como medio para la felicidad o el placer el individuo* (capítulo 7, parágrafo 1)

<sup>10</sup> *El mérito personal consiste por completo en la posesión de cualidades mentales útiles o agradables a la persona misma o a los demás* (D.Hume, 02, p. 127 de la traducción castellana en Losada).

<sup>11</sup> D. Hume o.c. p. 172.

llevo a cabo me hago moralmente malo) y aquéllas cuya realización es digna de elogio, pero no obligatoria (los llamados actos supererrogatorios<sup>1,2</sup>). Por ejemplo, no es mi obligación moral el dar parte de mis propiedades a otra persona, cuyas necesidades están cubiertas, aunque es posible que este rasgo contribuya a aumentar la felicidad de esta última. Este es un acto digno de elogio, pero no es una obligación moral.

A pesar de estas dificultades, la tesis altruísta da expresión a una idea verdadera y es que el cumplimiento de las normas morales evita que las acciones de los seres humanos obedezcan exclusivamente sus intereses egoístas. (Lamentablemente, los seres humanos no siempre respetan las normas morales).

### 3.4 Teorías del contrato social (teorías racionalistas)

Son aquellos sistemas morales que afirman que el deber (moral) del individuo en una sociedad es respetar las leyes comunes surgidas de una decisión racional conjunta ("contrato social"), o las leyes que deberían estar vigentes si tal decisión racional conjunta se hubiera llevado a cabo. Es decir, los filósofos éticos racionalistas intentan determinar *racionalmente* los principios que han de regir las acciones de un grupo.

La determinación racional de las normas de comportamiento parte de la siguiente reflexión (o de una reflexión parecida): como miembros de una sociedad, los seres humanos estamos obligados a cooperar unos con otros; la cooperación eleva la calidad de vida de cada uno de los miembros del grupo, ya que lo que podemos conseguir todos juntos no puede alcanzarlo un individuo aislado. Ahora bien, para que la cooperación sea posible son necesarias reglas que la dirijan y que todos respeten (o, al menos, que todos deban respetar). No es posible elaborar estas reglas *arbitrariamente* a partir de los intereses individuales, pues, en ese caso, las personas cuyos intereses individuales no fueran tenidos en cuenta en la misma medida que los intereses individuales de los demás no tendrían razones para respetar las normas (y probablemente no las respetarían). Por lo tanto, es necesario buscar un *criterio racional* para elaborar normas generales (a partir de intereses individuales) que deban ser respetadas por todos; pues bien, es racional para todos adoptar aquellas reglas que garantizan que los menos afortunados en la sociedad (o en una interacción social) sean más afortunados que en cualquier otra sociedad (o interacción social)

<sup>1,2</sup> Cfr. F. v. Kutschera (82) p. 138.



posible. De esta manera, todos los miembros del grupo pueden estar seguros de que su situación será, en el peor de los casos, menos mala que en cualquier otra sociedad (o interacción) posible. El criterio que, según esto, debe regir las acciones de un grupo es:

CI: *En cada interacción social debe realizarse aquella acción que "maximiza" el beneficio de la persona menos afortunada (principio maximin)*

El criterio CI se apoya en el siguiente supuesto: para toda persona, (x), en una situación determinada,  $S_1$ , es *racional* realizar aquella acción, (a), en la que el beneficio individual mínimo resultante es el máximo posible (aún cuando existan acciones alternativas en las que su propio beneficio sea mayor al que consigue realizando (a)), ya que (x) desconoce el papel que le tocará desempeñar en situaciones futuras. Puede ocurrir, entonces, que en una situación futura el posible daño sufrido por (x) en caso de que (a) no se realice, supere el daño que (x) sufre por realizar (a) en la situación  $S_1$  (y no otra acción en que su beneficio es mayor). Expresado en los términos de la teoría de la decisión, el criterio CI se apoya en la idea de que las decisiones de un individuo en un grupo son decisiones bajo *incertidumbre*.

A este criterio pueden oponerse las siguientes objeciones:

- 1 - El supuesto de que una persona desconoce el papel que ha de desempeñar en las situaciones sociales futuras no siempre es correcto. Existen papeles sociales, por ejemplo, el de persona que promete y persona a la que le es prometido, deudor y acreedor, etc. que cambian, efectivamente, en las distintas situaciones, de modo que a una persona, (x), le resulta difícil prever qué papel le tocará desempeñar en una situación futura. Sin embargo, existen muchos otros papeles sociales que no sufren una variabilidad semejante, sino que acompañan al sujeto a lo largo de la mayor parte o de toda su vida, por ejemplo, el papel de hombre o mujer, el que se deriva de su formación, su rol profesional, etc. En las decisiones en las que estos últimos rasgos se ven envueltos, CI ya no es un criterio de decisión racional, puesto que una persona, (x), puede estar más o menos segura de que nunca le tocará desempeñar aquel papel en el que el beneficio obtenido es o puede ser mínimo y, en consecuencia, no tendrá interés racional alguno en maximizar el beneficio más pequeño (por ejemplo, un hombre está seguro de que nunca será tratado por la sociedad como lo es una mujer, de modo que, atendiendo exclusivamente a criterios racionales, no tendrá ningún motivo

para apoyar un movimiento feminista; del mismo modo, para una persona actualmente viva no es racional sacrificar sus intereses en favor de generaciones futuras, a las que él, con seguridad, no pertenece; para un ciudadano alemán no es racional renunciar a sus privilegios para favorecer a los muchos asilados políticos que buscan refugio en la R.F.A., puesto que la probabilidad de que él mismo sufra persecución política y necesidad material es, tal y como son las cosas, muy pequeña, etc.) Esto muestra que el criterio CI no siempre coincide con las exigencias de la racionalidad<sup>13</sup>.

- 2 - En segundo lugar, CI tampoco es, para una persona, (x), una exigencia de la racionalidad en aquellos casos en los que puede preverse que la situación a la que CI se aplica,  $S_1$ , no va a repetirse en el futuro o, al menos, en los casos en los que la probabilidad de que  $S_1$  se repita es mínima, especialmente si el daño posible que sufre (x) cuando CI se aplica a  $S_1$  es tan grande que no puede verse compensado por ningún beneficio futuro. F. v. Kutschera pone el ejemplo siguiente:

*Si sólo arriesgando mi propia vida puedo salvar a una persona en peligro de ahogarse, no puede decirse que sea racional ayudarle, argumentando que es posible que en una situación futura sea yo quien necesite ser salvado. Pues la ayuda misma disminuye la probabilidad de que una situación futura semejante llegue a producirse.<sup>14</sup>*

De este modo, CI se aparta aquí nuevamente de los criterios racionales.

Estas dos objeciones descansan sobre un fundamento común, a saber, la idea de que el supuesto de que las decisiones de un individuo en una sociedad son decisiones bajo incertidumbre es un supuesto erróneo: habitualmente conocemos la probabilidad de que una u otra situación o interacción social llegue o no a producirse y la tenemos en cuenta en nuestras decisiones racionales (sería irracional no hacerlo). Así, se pone de manifiesto que no siempre es *racional* actuar siguiendo el criterio CI<sup>15</sup>. Existen además otras objeciones que muestran que CI no es tampoco adecuado como criterio de decisión moral. Son las siguientes:

<sup>13</sup> Cfr. la crítica de F. v. Kutschera en (82) p. 117.

<sup>14</sup> F. v. Kutschera (82) p. 117: *Kann ich z.B. einen Ertrinkenden nur unter Lebensgefahr retten, so wird man nicht einfach unter Hinweis auf mögliche künftige Situationen, in denen ich auf Rettung durch andere angewiesen bin, sagen können, es sei rational, ihm zu helfen. Denn die Hilfeleistung selbst vermindert die Wahrscheinlichkeit solcher künftigen Situationen.*

<sup>15</sup> Quiero subrayar aquí el limitado alcance de nuestra segunda objeción, puesto que CI no toma como referencia la repetición de situaciones del mismo tipo, sino que es un principio general que da sólo por supuesta la repetición de las interacciones sociales en general.

- 3 - El criterio CI sitúa la igualdad por encima de la eficacia<sup>16</sup>. Ahora bien, esto no siempre es moralmente deseable. En efecto, en aquellas situaciones en las que un pequeño beneficio de la persona menos afortunada exige el sacrificio de un beneficio incomparablemente mayor de una o muchas personas más afortunadas, el principio CI no ofrece un criterio de acción compatible con nuestra noción intuitiva de justicia. En general, del intento de mejorar la situación de los peor situados no surge necesariamente un criterio justo para todas las decisiones sociales; más aún, no puede decirse que sea justo ignorar sistemáticamente los intereses de los más afortunados. J.C. Harsanyi pone en (75) el siguiente ejemplo:

*... consideremos una sociedad que consiste en un médico y dos pacientes, los dos gravemente enfermos con neumonía. Su única oportunidad para recuperarse es ser tratados con un antibiótico, pero la cantidad disponible del mismo sólo basta para tratar a uno de los dos pacientes. De estos dos pacientes, el individuo A es una persona básicamente sana, al margen de su actual ataque de neumonía. Por otro lado, el individuo B es un enfermo terminal de cáncer, pero, a pesar de ello, el antibiótico podría prolongar su vida durante unos meses. ¿A qué paciente debe darse el antibiótico? De acuerdo con el principio de la diferencia<sup>17</sup>, tendría que darse a la víctima de cáncer, que obviamente es el menos afortunado de los dos pacientes.<sup>18</sup>*

El beneficio que para la persona enferma de cáncer, la menos afortunada de las dos, supone el prolongar su vida durante unos meses es incomparablemente menor que el que supone, para la persona sana, salvar su vida, probablemente para muchos años. Y es posible encontrar otros ejemplos: ¿es moralmente deseable que un gobierno reduzca a cero el presupuesto dedicado a la conservación de museos e instituciones culturales para paliar, con los fondos ahorrados de esta manera, las necesidades de los desheredados? ¿es justo que el mantenimiento de las libertades de unos pocos individuos, de alguno modo menos afortunados que el resto, ponga en peligro la vida de un número incalculable de

<sup>16</sup> J. Rawls lo dice con estas palabras: *Justice is prior to efficiency*, (72) p. 80

<sup>17</sup> Así es como J.C. Harsanyi denomina en (75), siguiendo a J. Rawls, al principio maximin, nuestro criterio CI.

<sup>18</sup> J.C. Harsanyi (75) p. 996: *... consider a society consisting of one doctor and two patients, both of them critically ill with pneumonia. Their only chance to recover is to be treated by an antibiotic, but the amount available suffices only to treat one of the two patients. Of these two patients, individual A is a basically healthy person, apart from his present attack of pneumonia. On the other hand, individual B is a terminal cancer victim but, even so, the antibiotic could prolong his life by several months. Which patient should be given the antibiotic? According to the difference principle, it should be given to the cancer victim, who is obviously the less fortunate of the two patients.*

personas?, en concreto ¿le está moralmente permitido a un individuo aquejado de una enfermedad infecciosa mortal seguir desarrollando su vida sin someterse a ningún tipo de control, poniendo así en peligro la vida de los demás ciudadanos? Indudablemente, de este modo se consigue una mayor igualdad, ya que el enfermo no ha de morir en solitario.

- 4 - CI no siempre coincide con nuestro sentido intuitivo de justicia. Supongamos la existencia de un bien A, cuyo valor evaluamos numéricamente con 10, en una sociedad constituida por dos individuos, (x) e (y), cuyo grado de bienestar evaluamos numéricamente con 600 y 570, respectivamente, de modo que todas las necesidades básicas de (x) e (y) están cubiertas. Supongamos también que (x) e (y) poseen semejantes capacidades naturales, inteligencia, fuerza, etc. pero que el esfuerzo realizado por (x), así como el tiempo empleado y el resultado de su trabajo, está en relación de 5 a 1 con respecto al esfuerzo, tiempo y trabajo de (y). Según CI, a (y) le deberá ser asignado, sin embargo, la mayor parte del bien A, a pesar de que todas sus necesidades están cubiertas y a pesar de que su esfuerzo está muy por debajo del realizado por (x). Este ejemplo muestra que CI sitúa la igualdad no sólo por encima de la eficacia, sino también, por encima de la justicia misma.
- 5 - En CI se habla de maximizar un determinado beneficio. Maximizar el beneficio de una persona significa satisfacer sus intereses en la mayor medida posible. De este modo, el principio CI afirma que una interacción social es justa cuando se alcanza un equilibrio en la satisfacción de los intereses (es decir, en el reparto de beneficios), de manera que las personas cuyos intereses menos se satisfacen, se satisfacen, sin embargo, más que en cualquier otra interacción social posible, es decir, se satisfacen al máximo posible. El principio CI reduce, así, la justicia a un equilibrio de intereses. Para finalizar nuestra crítica de CI queremos poner en cuestión este extremo: ¿es el equilibrio de intereses realmente el único criterio de la moralidad y de la justicia? F. v. Kutschera subraya en (82) el siguiente punto: si al aplicar el criterio CI tenemos en cuenta todos los intereses posibles, sin distinciones de ningún tipo, se producen resultados inaceptables. El interés en dañar a los demás, manipularlos, o torturarlos no es un interés moral legítimo que un criterio de justicia deba tomar en consideración. CI debería tener en cuenta sólo los intereses morales legítimos. Ahora bien, esto contradice el sentido de nuestro criterio (y del subjetivismo racionalista en

general) que pretende deducir un principio moral a partir de las preferencias e intereses subjetivos, que, a su vez, dice F. v. Kutschera, no podrían juzgarse moralmente sin cometer un círculo lógico<sup>19</sup>. Esta objeción de F. v. Kutschera pone de relieve una importante carencia de CI, que, efectivamente, no sirve para juzgar intereses, preferencias o intenciones. Para poder seguir manteniendo el criterio CI, es necesario completarlo con un principio que nos diga qué intereses deben ser admitidos como legítimos. Es lo que hace, por ejemplo, J. Rawls en (72).

Uno de los ejemplos clásicos de este tipo de teorías es la filosofía de T. Hobbes. Quiero examinar, sin embargo, una teoría más actual, la que expone J. Rawls en (72). J. Rawls se considera heredero de la tradición filosófica del contrato social, en la que sitúa los nombres de Locke, Rousseau y Kant. A ella opone la tradición utilitarista, con la que su propia obra está en constante diálogo (y que estudiaremos más adelante, como cuarta y última forma de subjetivismo ético). Para J. Rawls la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales (aunque no la única): los principios de la justicia determinan el reparto de los bienes sociales (derechos, oportunidades económicas, etc.), y son necesarios debido al conflicto de intereses que se produce en toda sociedad. El tema de su obra es, de este modo, la *justicia social* y su objetivo fundamental será encontrar aquellos principios que garanticen la realización de una sociedad justa. J. Rawls no pretende adaptar su teoría de la justicia a las prácticas reales de las sociedades concretas; en muchos sentidos, su teoría es una teoría "ideal". En primer lugar, sus reflexiones se aplican sólo a lo que él llama *well-ordered society*, es decir una sociedad en la que: (1) todos aceptan, y saben que los demás lo hacen también, los mismos principios de justicia, (2) las instituciones sociales básicas satisfacen estos principios, y esto es conocido por los miembros de la sociedad<sup>20</sup>. En segundo lugar, J. Rawls supone que los principios de justicia son elegidos *racionalmente* por los miembros de una sociedad en una situación original (*original position*), que puede compararse al "Estado de Naturaleza" en la tradicional teoría del contrato social, y que es una situación ideal que cumple determinados requisitos (que, naturalmente, no se dan en la vida real). La idealidad de la teoría de J. Rawls es intencionada: J. Rawls no pretende interpretar la sociedad real, sino proponer principios ideales que nos ayuden a mejorar nuestro sentido de justicia y, en el mejor de los casos, a hacer de la nuestra una sociedad más justa.

<sup>19</sup> Cfr. F. v. Kutschera (82) p. 119.

<sup>20</sup> Cfr. J. Rawls (72) p. 5.

La situación original juega un papel fundamental en la obra de J. Rawls. Los requisitos que se cumplen en la situación original son los siguientes:

- 1 - los miembros del grupo responsable de la elección son autónomos y desinteresados (p.13);
- 2 - los miembros del grupo no padecen sentimientos como la envidia o la vergüenza (pp. 143 y 144);
- 3 - los miembros del grupo tienen un sentido intuitivo de la justicia (p. 145);
- 4 - la elección de los principios de justicia obedece a criterios racionales, es decir, la elección de los principios de la justicia obedece las leyes a las que está sometida una elección racional. Ahora bien, ¿qué significado tiene "racional" en este contexto? J. Rawls considera que "tomar una decisión racional" para un individuo significa elegir aquel camino que conduce a la realización, para él, del mayor número posible de *bienes sociales primarios* (pp. 142 y 143);
- 5 - "velo de ignorancia": como seres humanos, egoístas, los miembros del grupo responsable de la elección de los principios de justicia, tienden a elegir aquellos principios que favorecen a sus propios intereses. Para evitar este problema, que impediría la elección de principios verdaderamente justos, J. Rawls supone que los miembros del grupo están situados "detrás de un velo de ignorancia", es decir, nadie conoce cuál será su papel en la sociedad, su fortuna y sus atributos naturales, su concepto del "bien" y su proyecto vital, sus rasgos psicológicos, las circunstancias de su propia sociedad, la generación a la que pertenece<sup>21</sup>. El "velo de ignorancia" no es completo, pues todos conocen los hechos generales acerca de la sociedad humana, las bases de la organización social y las leyes de la psicología, los principios de la economía y de la política y, en general, todos aquellos hechos que afectan a la elección de los principios de la justicia<sup>22</sup>.

Estas son las características fundamentales de la "situación original"; ahora bien, ¿qué principio/s de justicia puede ser elegido en una situación semejante? J. Rawls afirma que la elección en la "situación original" tiene el siguiente resultado: se elegirán dos principios de justicia, de modo que ambos deben ser respetados, pero

<sup>21</sup> Cfr. J. Rawls (72) pp. 136 y 137)

<sup>22</sup> Cfr. J. Rawls (72) p. 137. En el lenguaje de la moderna teoría de la decisión diríamos simplemente que la "original position" representa una situación de elección bajo incertidumbre.

la importancia del primero es mayor que la del segundo (los principios están en *lexical order*):

- 1 - Cada persona debe tener el mismo derecho a una libertad básica lo más extensa posible, que sea compatible con una libertad semejante para los demás.
- 2 - Las desigualdades sociales y económicas deben estar organizadas de manera que: (a) se pueda esperar racionalmente que sean beneficiosas para todos, (b) estén unidas a posiciones y oficios abiertos a todos.<sup>23</sup>

Estos dos principios se fundamentan en otro más general:

*Todos los valores sociales deben ser distribuidos igualmente, a no ser que una distribución desigual de algunos de ellos o de todos, beneficie a todas las personas (...). La injusticia consiste, entonces, simplemente, en desigualdades que no benefician a todos y cada uno.*<sup>24</sup>

La interpretación del primer principio no ofrece dificultades. La primera parte del segundo principio, es lo que denomina J. Rawls *principio de la diferencia*:

*El principio de la diferencia es una concepción estrictamente igualitaria, según la cual si no existe una distribución que mejora la situación de las dos personas (nos limitamos al caso de dos personas por su simplicidad) debe ser preferida una distribución igualitaria.*<sup>25</sup>

El principio de la diferencia puede equipararse al criterio CI (o principio maximin), puesto que, como áquel, garantiza la máxima igualdad posible y se basa, del mismo modo, en la idea de una decisión bajo incertidumbre.

<sup>23</sup> J. Rawls (72) p. 60:1.- Each person is to have an equal right to the most extensive basic liberty compatible with a similar liberty for others. 2.- Social and economic inequalities are to be arranged so that they are both: (a) reasonably expected to be everyone's advantage, (b) attached to positions and offices open to all.

<sup>24</sup> J. Rawls (72) p. 62: All social values are to be distributed equally unless an unequal distribution of any, or all, of these values is to every one's advantage (...). Injustice, then, is simply inequalities that are not to the benefit of all.

<sup>25</sup> J. Rawls (72) p. 76: The difference principle is a strongly egalitarian conception that unless there is a distribution that makes both persons better off (limiting ourselves to the two person case for simplicity) an equal distribution is to be preferred.

La segunda parte del segundo principio afirma simplemente la necesidad de una justa igualdad de oportunidades<sup>26</sup> y no ofrece ninguna dificultad de interpretación.

La importancia de la teoría de J. Rawls, que aquí sólo he descrito de manera elemental, ha sido reconocida por toda la comunidad filosófica. Esto no significa, sin embargo, que no se hayan opuesto ningún tipo de objeciones a los principios que él defiende. Estos principios admiten, en efecto, diversas críticas:

- 1 - Las objeciones (1) y (2) que oponía contra CI (contra el principio maximin) no pueden aplicarse a la teoría de J. Rawls, ya que ésta no se refiere a las situaciones de conflicto que se producen en sociedades reales, sino a una situación originaria ideal (*original position*), en la que se cumplen, efectivamente, los requisitos de una elección bajo incertidumbre. Tampoco puede aplicarse la crítica (5), puesto que J. Rawls determina que los únicos intereses que han de tomarse en cuenta en la elaboración de un principio de justicia son aquellos que se refieren a las necesidades básicas o *bienes sociales primarios*. De este modo, eliminamos los intereses moralmente ilegítimos.
- 2 - Las objeciones (3), y (4) pueden aplicarse a la teoría de J. Rawls; su igualitarismo es, según las mismas, excesivamente estricto.
- 3 - Paradójicamente, este igualitarismo no basta para garantizar el justo reparto de los bienes sociales. J. Rawls afirma, como hemos visto, que ... *si no existe una distribución que mejora la situación de las dos personas (nos limitamos al caso de dos personas por su simplicidad) debe ser preferida una distribución igualitaria*. Supongamos la siguiente situación. Ana no tiene trabajo y Belén es propietaria de una fábrica. Belén ofrece a Ana un trabajo temporal en su fábrica que no va acompañado de ningún tipo de seguridad y que además Belén sólo está dispuesta a pagar con una cantidad ínfima, muy por debajo de lo que se ofrece habitualmente para un trabajo semejante (ya que conoce la situación desesperada de Ana); la situación de Ana mejoraría si aceptara este trabajo (por ejemplo, porque Ana carece de cualquier tipo de ingresos o porque la falta de una ocupación le produce un cierto desequilibrio psíquico). También la situación de Belén mejoraría, ya

<sup>26</sup> La igualdad de oportunidades no puede garantizar por sí sola la justa distribución de los bienes sociales debido a la "lotería natural" que asigna los talentos de una manera desigual. Por esta razón, J. Rawls completa la igualdad de oportunidades con el principio de la diferencia



que gracias al trabajo de Ana aumentarían sus ganancias. ¿Es justo que Belén ofrezca un trabajo semejante?. Según la teoría de J. Rawls, Belén obedece los principios de la justicia, ya que con esta transacción las dos personas resultan (en distinta medida) favorecidas. Creo que este ejemplo pone de manifiesto que el principio de la diferencia de J. Rawls no siempre da lugar a decisiones justas<sup>27</sup>.

La teoría de la justicia de J. Rawls no es más que un ejemplo de subjetivismo racionalista. Mi estudio de este tipo de subjetivismo no agota todos los rasgos y todas las formas que éste puede adoptar, pero creo que muestra las dificultades con las que se enfrenta el intento de definir la justicia o la moralidad a partir de la racionalidad subjetiva.

### 3.5 Utilitarismo

El Utilitarismo puede incluirse en el grupo de teorías subjetivistas que definen el orden de preferencias moral a partir del orden de preferencias subjetivas de un grupo (sea éste un grupo determinado, una sociedad o la humanidad en su conjunto) y que F. v. Kutschera denomina "subjetivismo social"<sup>28</sup>. Al igual que el subjetivismo individual, el subjetivismo altruista y las teorías del contrato social, el Utilitarismo fundamenta los mandatos morales en las preferencias subjetivas y es, en este sentido, un subjetivismo ontológico. El Utilitarismo se diferencia del subjetivismo individual porque toma en consideración los intereses de un grupo y no exclusivamente los del individuo que juzga. Se diferencia del altruismo porque no se fundamenta en los intereses altruistas, sino en todos los intereses de los miembros del grupo (aunque el utilitarismo como teoría moral exige del sujeto un cierto altruismo o, al menos benevolencia<sup>29</sup>). Se diferencia de las teorías del "contrato social" porque no parte de una situación originaria (imaginada o supuestamente histórica) en que se llega a un acuerdo *racional* sobre las normas que deben regir la convivencia de los hombres, sino de los intereses y preferencias reales de los hombres.

El Utilitarismo es la doctrina moral que afirma que es nuestro deber realizar aquellas acciones que producen la mayor cantidad de

<sup>27</sup> Desde la teoría de J. Rawls podría objetarse contra este ejemplo que la aplicación consecuente del principio de la diferencia habría evitado que se pudiese llegar a una situación parecida.

<sup>28</sup> Cfr. F. v. Kutschera (82) pp. 126-148.

<sup>29</sup> J.J.C. Smart afirma en (73): *The utilitarian's ultimate moral principle express the sentiment not of altruism but of benevolence* (p.32).

felicidad o placer, o más en general, valores, en un sentido amplio de la palabra (no todos los utilitaristas son hedonistas). La filosofía moral de D. Hume es utilitarista en la medida en que defiende la idea de que el interés y la utilidad comunes dan origen a una norma del bien y del mal<sup>30</sup>. J.S. Mill identifica el Utilitarismo con el *greatest happiness principle*, según el cual una acción es correcta si produce la mayor felicidad posible; la felicidad se define, a su vez, como placer y ausencia de dolor (para J.S. Mill no todos los placeres son igualmente valiosos)<sup>31</sup>. H. Sidgwick considera, desde un punto de vista utilitarista, que una acción es correcta si produce la mayor cantidad de felicidad posible y subraya la diferencia entre el egoísmo ético, para el que sólo cuenta la felicidad del individuo que actúa, y el Utilitarismo, que equipara el valor de la felicidad propia y el de la felicidad de los demás<sup>32</sup>. Entre los filósofos contemporáneos, J.J.C. Smart define el Utilitarismo como la doctrina según la cual la corrección de una acción depende de la bondad de sus consecuencias<sup>33</sup> y J.C. Harsanyi se pronuncia a favor de la *expected-utility maximization* como regla de decisión<sup>34</sup>. Estos y otros muchos filósofos han defendido a lo largo de la historia doctrinas utilitaristas que coinciden todas ellas en el pensamiento fundamental, pero se diferencian en la manera de entender el fin de las acciones humanas o el papel de la utilidad en la regulación de la conducta, hasta el punto de que algunos autores considerados utilitaristas lo único que tienen en común con el Utilitarismo clásico es la defensa de una ética teleológica. En consecuencia, es posible distinguir diversas formas de Utilitarismo:

1 - Utilitarismo positivo y Utilitarismo negativo.

El primero coincide con el Utilitarismo clásico (que afirma que es nuestro deber moral producir la mayor felicidad posible), mientras que el segundo afirma que es nuestro deber moral reducir la infelicidad o la miseria. Si interpretamos el Utilitarismo negativo (que ha defendido, por ejemplo, K. Popper) de una manera literal, llegamos a consecuencias morales en principio difíciles de defender, entre otras, que el exterminio de la raza humana es un fin moralmente deseable.

2 - Utilitarismo hedonista y Utilitarismo ideal.

Ambos coinciden en afirmar que una acción es correcta si y sólo si produce la mayor cantidad de bien posible, y se diferencian

<sup>30</sup> Estas palabras son una cita casi textual de la investigación sobre los principios de la moral, p. 73 de la traducción castellana.

<sup>31</sup> Cfr. J.S. Mill "Utilitarianism" en T.K. Hearn (71) p. 45.

<sup>32</sup> Cfr. H. Sidgwick (74) Libro IV.

<sup>33</sup> Cfr. J.J.C. Smart y B. Williams (73) p. 4.

<sup>34</sup> Cfr. J.C. Harsanyi (75)

justamente en la manera de entender este "bien". Muchos de los utilitaristas clásicos son hedonistas, es decir, identifican el bien con el felicidad y ésta con la presencia de placer y la ausencia de dolor (así, J. Bentham, y J.S. Mill, quien distingue, no obstante, distintos tipos de placer). El Utilitarismo ideal, por el contrario, rechaza la identificación hedonista del bien y el placer y afirma la existencia de otras cosas buenas cuya realización se convierte en deber para los hombres. El más sobresaliente de los utilitaristas ideales es G.E. Moore que acusa a J.S. Mill y al hedonismo de haber cometido lo que él denomina la "falacia naturalista", que ya fué discutida en 2.2. Quiero subrayar aquí una diferencia esencial entre el Utilitarismo hedonista y el Utilitarismo ideal y es que, según el segundo, lo que es valioso no depende de los intereses y preferencias subjetivas. De esta manera, el Utilitarismo ideal deflende la objetividad de las normas morales y sólo puede ser considerado utilitarista en un sentido muy amplio del término según el cual toda doctrinas teleológica es una doctrina utilitarista.

3 - Utilitarismo de actos y Utilitarismo de reglas. El Utilitarismo de actos coincide con el Utilitarismo clásico tal y como se ha definido aquí. Según el mismo, no existen reglas morales que sirvan de guía de nuestra conducta. Cuando un sujeto toma una decisión no puede acogerse a esta o aquella regla moral, sino que ha de sopesar las consecuencias de las acciones posibles y realizar aquella que prometa los efectos más positivos para la comunidad. El Utilitarismo de actos es una teoría ética puramente teleológica, es decir, según el Utilitarismo de actos el valor de una acción depende *exclusivamente* del valor de sus resultados. Ahora bien, el teleologismo ético presenta algunas dificultades; la ausencia de normas dificulta la convivencia, hace imposible el aprendizaje moral, etc. El teleologismo justifica además la violación de los acuerdos ("problema del polizón"<sup>35</sup>). Mediante el abandono del teleologismo, el Utilitarismo de reglas intenta ofrecer solución a estos problemas. El Utilitarismo de reglas es, en efecto, una teoría deontológica. Según el mismo, una acción es correcta si y sólo si obedece las normas morales. El criterio utilitarista se utiliza para establecer qué normas morales son válidas; así, un defensor del Utilitarismo de reglas obedecerá aquellas normas cuya existencia produce los mejores resultados o la mayor felicidad. Nuestra conducta se rige por las normas, las normas se establecen en virtud de su utilidad. Un representante del Utilitarismo de actos no puede enunciar un juicio general acerca del valor moral de un modo de acción, por ejemplo, "es bueno decir la verdad". Un utilitarista clásico debe decidir en cada situación qué acción producirá los mejores

<sup>35</sup> Cfr. F. v. Kutschera (82) p. 69.

resultados, y, de este modo, puede justificar una mentira que produzca mayor felicidad o placer que la verdad. Un representante del Utilitarismo de reglas, por el contrario, puede establecer la validez de ciertas normas, por ejemplo "se debe decir la verdad", siempre que la existencia de tales normas produzca más felicidad que su ausencia. Estas normas se convierten en criterio de la corrección de las acciones, de modo que la violación de una norma, por ejemplo, de la norma que ordena decir la verdad, no puede ser justificada. A menudo se ha argumentado que el Utilitarismo de reglas coincide con el Utilitarismo de actos y no supone ninguna novedad frente a éste, puesto que la única regla general que puede justificarse desde un punto de vista utilitarista es la regla "actúa de tal manera que tus acciones produzcan la mayor felicidad (o el mayor placer o, más en general, el mayor bien posible)"<sup>36</sup>. J. L. Mackie argumenta en (77) de la siguiente manera: supongamos que el Utilitarismo de actos y el Utilitarismo de reglas no son equivalentes, entonces debe existir al menos una situación, S, en la que el primero ordene realizar una acción distinta a la que ordena el segundo. El Utilitarismo de reglas propone una norma, R<sub>1</sub>, según la cual debe realizarse la acción A<sub>1</sub>, puesto que A<sub>1</sub> produce, habitualmente, el mayor placer o felicidad posible. Ahora bien, la acción A<sub>1</sub> no produce en este caso el mayor placer. El Utilitarismo de actos ordena, entonces, realizar la acción A<sub>2</sub>, que produce aquí el mayor placer. Debemos admitir que existe una característica, C<sub>2</sub>, en la situación S<sub>2</sub> responsable de que la acción A<sub>1</sub>, que habitualmente produce el mayor placer, no sea en este caso preferible (desde un punto de vista puramente utilitarista) a la acción A<sub>2</sub>. Pero entonces podemos elaborar una nueva regla, R<sub>2</sub>, según la cual en las situaciones S<sub>2</sub> en que se cumple la condición C<sub>2</sub> debe realizarse A<sub>2</sub>. De este modo en la situación S<sub>2</sub> lo que ordena el Utilitarismo de actos coincide con lo que ordena el Utilitarismo de reglas. El supuesto del que hemos partido (que ambas formas de Utilitarismo no son equivalentes) se contradice a sí mismo y, por lo tanto, no puede ser aceptado. Ahora bien, como el propio J. L. Mackie afirma, su objeción no es definitiva. En efecto, en ella se mezclan dos tipos de reglas o mandatos diferentes. Los mandatos no condicionados (es decir, los mandatos que se admiten como válidos sin tener en cuenta las circunstancias en que una acción se realiza) y los mandatos condicionados (es decir, mandatos cuya validez depende de las circunstancias en que una acción se realiza)<sup>37</sup>. El Utilitarismo de reglas sólo es equivalente al Utilitarismo de actos si interpretamos las reglas del primero como mandatos condicionados, válidos sólo bajo determinadas condiciones. En este caso es posible especificar las

<sup>36</sup> Cfr. J.J.C.Smart (73) p. 12, y J. L. Mackie (77) pp. 137-38.

<sup>37</sup> Cfr. también F. v. Kutschera (82) pp. 1 y ss.

reglas, tal y como argumenta J.L.Mackie, de modo que el Utilitarismo de reglas puede reducirse al Utilitarismo de actos. Sin embargo, podemos interpretar las reglas del Utilitarismo de reglas como mandatos no condicionados, es decir, como reglas generales, independientes de circunstancias concretas. En este caso la argumentación no es válida y el Utilitarismo de reglas no equivale al Utilitarismo de actos.

El Utilitarismo es una de las teorías éticas más influyentes y también una de las más criticadas. Estas son algunas de las objeciones que pueden oponerse a la ética utilitarista:

- 1 - El Utilitarismo clásico es una teoría ética hedonista. J. Bentham, J.S.Mill y H. Sidgwick defienden doctrinas hedonistas: una acción es correcta si y sólo si contribuye a aumentar la cantidad de placer de la comunidad. H. Sidgwick denomina el Utilitarismo "hedonismo universal", con el fin de trazar una clara frontera entre éste y el hedonismo egoísta. Ahora bien, el hedonismo no es una teoría ética satisfactoria. La identificación del bien y el placer físico conduce a consecuencias inaceptables. F. v. Kutschera ofrece el siguiente ejemplo: *supuesto que hubiera una máquina hedonista que, conectada a una persona profundamente dormida, produjera en ella perfectas sensaciones de placer ¿consideraríamos deseable una vida semejante, conectados a una máquina como ésta?*<sup>38</sup> El placer físico no es la única cosa buena ni el único fin de las acciones humanas (no obstante, debemos admitir la importancia que en la vida tienen el placer y el bienestar físicos).
- 2 - J.S. Mill es consciente de las dificultades del hedonismo puro y reconoce que el placer físico no es el único bien. Existen distintos tipos de placeres más o menos estimables:

*Es compatible con el principio de utilidad reconocer el hecho de que algunos tipos de placer son más deseables que otros (...). Es mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; es mejor ser Sócrates insatisfecho que un loco satisfecho.*<sup>39</sup>

No sólo es importante la cantidad, sino también la *calidad* del placer. De esta manera, J.S. Mill ofrece una respuesta a la

<sup>38</sup> Cfr. W.K. Frankena (82) p. 86.

<sup>39</sup> J.S. Mill "Utilitarianism" en T.E.Hearn (71) pp. 46 y 47: *It is compatible with the principle of utility to recognize the fact that some kinds of pleasure are more desirable and more valuable than others (...) It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied; better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied.*

primera objeción. Pero al Utilitarismo de J.S. Mill pueden oponerse otras objeciones. J.S. Mill propone la siguiente "prueba" del principio de utilidad: preguntarse acerca de cuales deben ser los fines de las acciones humanas es preguntarse qué cosas o qué fines son *deseables*. Ahora bien, la única manera de saber si una cosa es deseable es comprobar si la gente efectivamente la desea:

*No puede darse razón alguna que justifique que la felicidad general es deseable, excepto el hecho de que cada uno desea su propia felicidad.*<sup>40</sup>

De este modo, en cuanto efectivamente deseada por todos, la felicidad aparece como algo deseable. Y si la felicidad individual es un bien para cada uno, concluye J.S. Mill, la felicidad general lo es para la comunidad. Esta argumentación contiene dos errores: (1) del hecho de que algo es deseado no se deriva que esto sea deseable o bueno. "Deseable" no significa "que *puede* ser deseado", sino "que *debe* ser deseado"; del hecho de que algo es deseado se deriva efectivamente que puede ser deseado, pero no que deba ser deseado, no que sea bueno<sup>41</sup>. (2) Del hecho de que la felicidad individual sea un bien para cada uno no puede derivarse que la felicidad general lo sea para la comunidad, en el sentido en que J.S. Mill define el término "bien"; en efecto, bueno es para J.S. Mill aquello que es deseado y, concluye él, deseable, pero del hecho de que cada uno desee su propio bien no se sigue que todos deseen el bien de todos<sup>42</sup>.

A pesar de estas objeciones, las conclusiones de J.S. Mill pueden justificarse de la siguiente manera: (1) del hecho de que cada uno desea para sí mismo su propia felicidad se sigue que la felicidad es algo bueno si admitimos el principio psicológico de que uno sólo se desea a sí mismo cosas buenas. Ahora bien, de este modo no podemos concluir que el bien y la felicidad sean lo mismo o que la felicidad sea la única cosa buena. (2) Del hecho de que la propia felicidad es para uno mismo algo bueno se sigue, admitiendo una semejanza mínima en los deseos de los hombres que no es difícil aceptar, que para todos y cada uno la propia felicidad es algo bueno. De aquí no se deriva que cada individuo desee de hecho la

<sup>40</sup> J.S. Mill o.c. p.73: *No reason can be given why the general happiness is desirable except that each person desires his own happiness.*

<sup>41</sup> Cfr. F. v. Kutschera (82) pp. 85 y 86 y G.E. Moore "Selections from Principia Ethica" en T.K.Hearn (71) p. 122.

<sup>42</sup> Cfr. E.W. Hall "The 'Proof' of Utility in Bentham and Mill" en T.K.Hearn (71) pp. 132 y 133, y J. L. Mackie (77) p. 141.

felicidad de los demás, pero sí que, como ser moral, debe desearla, pues es innegable que desear el mal a los demás es moralmente condenable y desear su bien (y actuar en consecuencia), moralmente elogiabile.

- 3 - La idea básica del Utilitarismo, a saber, que una acción es correcta si y sólo si produce la mayor cantidad de felicidad posible (entendida ésta como presencia de placer y ausencia de dolor o en un sentido más amplio) conduce a una serie de dificultades. En primer lugar es imposible conocer en cada caso cuales serán las consecuencias reales de una acción y muy difícil ponderar sus consecuencias posibles, de modo que el principio utilitarista no nos ayuda, en la práctica, a tomar decisiones morales. El Utilitarismo de reglas parece no resolver esta dificultad, ya que, si es difícil ponderar las consecuencias posibles de una acción concreta, mucho más lo es hacer un cálculo del balance de felicidad que en una sociedad produce la admisión de una determinada regla moral. Ahora bien, ésta es sólo una dificultad técnica que no sirve para demostrar la incorrección teórica del principio utilitarista. La segunda de las dificultades que quiero citar aquí es más importante: los utilitaristas hablan de la felicidad o el placer en general como fin de las acciones humanas. Sin embargo, las acciones humanas tienen en realidad fines muy diversos (cuya consecución puede producir ciertamente felicidad o placer). No existe una definición exacta de lo que los utilitaristas llaman "felicidad" ni un criterio único que sirva para realizar el cálculo utilitarista<sup>43</sup>.

A pesar de esta dificultad, el principio utilitarista según el cual la moral tiene que ver con la felicidad humana no parece totalmente equivocado. Una ética que se desentienda de la felicidad y de la desgracia no puede ser aceptada.

- 4 - El Utilitarismo afirma que una acción es correcta moralmente si y sólo si, entre todas las posibles, causa el mayor placer o la mayor felicidad *globales*. Así, el Utilitarismo supera la dificultad del egoísmo ético para el que sólo la felicidad o el

<sup>43</sup> Queremos recoger la opinión de J. L. Mackie sobre este problema. El afirma en (77), p. 139: *We cannot in any strict sense fashion our rules on utility. There is no such common measure of all interests and purposes as happiness or utility is supposed to be. Utilitarians commonly speak as if there were some entity, happiness, which is in some respect homogeneous and in principle measurable, that the different parts or constituents of happiness can somehow be reduced to a single scale and weighed objectively and decisively against one another. They may, indeed, also admit that this can be done only in principle, that in practice we can achieve only very rough estimates and comparisons of utility. But I doubt whether it can be done even in principle. The utilitarian calculus is a myth, and not, I think, a helpful one.*

beneficio propio son moralmente relevantes. Para el Utilitarismo, la felicidad o el beneficio de todos han de tenerse en cuenta. De esta manera, el Utilitarismo no hace ninguna diferencia entre la felicidad propia y la de los demás. Ahora bien, esto da origen a la siguiente dificultad: un sujeto, S, debe elegir entre dos acciones, A y B. Ambas producen la misma cantidad de felicidad. La diferencia entre ambas es que A aumenta la felicidad de S, mientras que B aumenta la felicidad de otras personas. El criterio utilitarista no nos sirve para hacer una diferencia moral entre A y B. Sin embargo, parece que A y B no tienen la misma categoría moral. Así, si, atrapado en un edificio en llamas, soy capaz de salvar mi propia vida no por ello soy digno de alabanza moral, pero sí lo soy si, con riesgo de la mía, salvo la vida de otra persona<sup>44</sup>.

- 5 - Al igual que el Altruismo, el Utilitarismo no traza una frontera clara entre las acciones a las que estoy moralmente obligado (de modo que si no las llevo a cabo me hago acreedor de una condena moral) y aquéllas cuya realización es digna de elogio, pero no obligatoria (los llamados actos supererrogatorios). La ética utilitarista exige que siempre sea realizada aquella acción que provoca la mayor felicidad general. Ahora bien, esta preocupación constante por la felicidad de los demás supera en muchas ocasiones los límites de la mera corrección moral. Así, aunque yo posea dos automóviles y mi vecino sólo uno, no estoy moralmente obligado a regalarle uno de los míos, aunque yo no lo necesite y por muy feliz que esto le hiciera.

J.S. Mill admite, efectivamente, que una de las críticas que pueden hacerse contra el Utilitarismo es que ... *sus exigencias son demasiado elevadas para la humanidad*<sup>45</sup>, pero apunta que la ética no intenta desentrañar cuales son los rasgos reales de los seres humanos, sino establecer como deberían éstos comportarse.

- 6 - El siguiente problema afecta a todas las éticas teleológicas y, por tanto, también al Utilitarismo. Según el principio utilitarista está permitido quebrantar una regla general, que todos deberían cumplir, siempre y cuando ésta sea respetada por los demás. Supongamos que una ciudad se ve afectada por una larga sequía. Sus habitantes llegan al siguiente acuerdo:

<sup>44</sup> Esta objeción contra el Utilitarismo ha sido planteada por W.D. Ross. Cfr. "What makes Right Acts Right?" en K.Pabel y H.Schiller (70) pp. 193 y 194.

<sup>45</sup> J.S. Mill "Utilitarianism" en T.K.Hearn (71) p.95: *its standards are too high for humanity.*



el agua sólo puede ser utilizada para beber, cocinar y lavar. Pues bien, un utilitarista podría reflexionar de la siguiente manera: si los demás respetan el acuerdo, no se plantea ningún problema de abastecimiento y yo puedo utilizar el agua para regar el jardín. Si, por el contrario, el acuerdo no es respetado, entonces, no sirve de nada que yo me atenga a él y limite mi consumo de agua. Por lo tanto, me está permitido violar el acuerdo<sup>46</sup>. Ahora bien, el utilitarista debe tener en cuenta que una de las posibles consecuencias de su violación del acuerdo es que otras personas se vean animadas a quebrantarlo igualmente, es decir, que el acuerdo no sea respetado por nadie y que, por lo tanto (en nuestro ejemplo), el agua escasee incluso para lo más necesario. Esta consecuencia es, sin duda, negativa y poco deseable. De este modo, puede concluirse que tampoco desde un punto de vista utilitarista está permitido violar las normas generalmente admitidas cuya existencia beneficia a todos los miembros de la comunidad. Esta conclusión, sin embargo, debe ser revisada, ya que según el principio utilitarista seguiría estando permitido violar un acuerdo siempre y cuando la violación se produzca *en secreto*. No obstante, aún en este caso, debemos tener en cuenta que en cualquier momento podríamos ser descubiertos (lo que produciría las malas consecuencias señaladas), que nos veríamos obligados a engañar a los demás, etc.

De esta manera, una ética teleológica puede justificar, hasta un cierto punto (no completamente), la conveniencia de respetar los acuerdos y las normas<sup>47</sup>.

- 7 - Uno de los problemas más importantes a los que se enfrenta el Utilitarismo, problema para el que los propios utilitaristas no encuentran una solución definitiva, es el denominado "sacrificio del inocente". Supongamos que un grupo terrorista amenaza con la colocación de una bomba en un lugar concurrido por decenas de personas. En conversaciones con el gobierno del país afectado, el grupo establece como condición para no cumplir su amenaza que le sea entregada (para asesi-

<sup>46</sup> Esta es una objeción que se plantea frecuentemente. El ejemplo es de F. v. Kutschera. Cfr. (82) p. 73.

<sup>47</sup> Cfr., por ejemplo, G.E. Moore (03) Cap. V, § 95 a 97. A favor del teleologismo puede apuntarse además que, desde un punto de vista moral, las normas y acuerdos existentes no siempre deben ser respetados. Por ejemplo, en el caso de que las normas mismas sean injustas. Hay ocasiones incluso en las que la violación de una norma general es moralmente deseable. Por ejemplo, si tras un accidente de automóvil algunos miembros de una familia fallecen y otros resultan gravemente heridos, está moralmente permitido ocultar la verdad a los heridos, incluso tranquilizarlos con una mentira, para evitar que posibles depresiones psíquicas impidan su recuperación. En este caso, una ética puramente deontológica (por ejemplo, la ética de I. Kant) conduce a resultados poco deseables.

narla) una determinada persona. El número de muertos y heridos que provocaría el atentado, en caso de tener éxito, supera con mucho el número de personas que los terroristas quieren asesinar. Si los miembros del gobierno actuaran según el criterio utilitarista, entonces les estaría moralmente permitido entregar a esta persona a una muerte segura. En general, según el Utilitarismo es posible justificar un gran daño, infringido a una persona, en aras del bienestar de la comunidad. Enfrentados a este problema, los defensores del Utilitarismo admiten la imposibilidad de encontrar una solución y alegan, en ocasiones, que no existe ningún sistema moral sin conflictos (así, J.S.Mill<sup>48</sup>) o que el principio utilitarista debe ser completado con otros principios (así, J.J.C. Smart<sup>49</sup>).

- 8 - El problema del sacrificio del inocente pone de manifiesto un hecho fundamental y es que la utilidad (o el placer o la felicidad) general no es necesariamente un criterio moral, al menos no el único. El Utilitarismo, como teoría decididamente opuesta al egoísmo ético, nos invita a tener en cuenta los intereses y necesidades de los demás y no sólo los propios. Ahora bien ¿hasta qué punto deben tomarse en consideración todos los intereses subjetivos (tanto los propios como los ajenos)? El Utilitarismo no ofrece respuesta. Según el principio utilitarista todos los intereses subjetivos son dignos de consideración. Sin embargo, como veíamos al estudiar las teorías del contrato social (objeción 5 contra el principio CI), no todos los intereses son moralmente legítimos y, por lo tanto, no todos han de tomarse en cuenta al tomar una decisión justa.

Esta objeción contra el Utilitarismo ha sido planteada por diversos autores, entre ellos J. L. Mackie y F. v. Kutschera<sup>50</sup>. Ahora bien, desde un punto de vista utilitarista puede afirmarse lo siguiente: el interés en provocar dolor o disminuir la cantidad de felicidad puede considerarse moralmente incorrecto, ya que correctas son aquellas acciones que aumentan la felicidad y, por lo tanto, sólo los intereses que no entran en conflicto con la norma general de aumentar la felicidad de todos puede aprobarse moralmente. De esta

<sup>48</sup> J.S. Mill "Utilitarianism" en T.K.Heern (71) p. 63.

<sup>49</sup> J.J.C.Smart en (73) p.72 afirma: *McCloskey's example (se trata de un ejemplo que pone de manifiesto el problema del "sacrificio del inocente") makes me somewhat sympathetic to the opposite point of view (than Utilitarianism). Perhaps indeed it is too much to hope that there is any possible ethical system which will appeal to all sides of our nature and to all our moods. It is quite conceivable that there is no possible ethical theory which will be conformable with all our attitudes.*

<sup>50</sup> Cfr. J. L. Mackie (77) p. 135 y F. v. Kutschera (82) p. 137.

manera, sería posible distinguir desde el Utilitarismo entre intereses moralmente legítimos y otros que no lo son<sup>51</sup>.

Todas estas objeciones (especialmente 4, 5 y 7) ponen de manifiesto algunas carencias en la ética utilitarista. No obstante, no puedo sino mirar con simpatía la idea básica del Utilitarismo, que no empuja al ser humano a renunciar a su felicidad ni a sacrificar la de los otros en nombre de normas e ideas abstractas y, al mismo tiempo, lucha contra el egoísmo y a favor de un mejor entendimiento entre los hombres.

### 3.6 Interpretaciones del subjetivismo ético

En 1.3 he afirmado que el subjetivismo ético puede interpretarse de dos maneras diferentes: como tesis acerca del lenguaje moral y como tesis acerca de la naturaleza ontológica de los valores y de las cualidades axiológicas. Después de haber estudiado los distintos tipos de subjetivismo, es posible sistematizar las interpretaciones del subjetivismo moral.

Cuando afirmo que la bondad de una acción depende de los deseos e intereses de los sujetos afectados por esa acción, esto es, que no es una cualidad que pertenezca a la acción misma, sino una cualidad subjetiva, puedo estar enunciando en realidad cuatro tipos de teoría diferentes (cfr. 2.5):

- 1 - Una *teoría normativa*, según la cual debemos realizar aquellas acciones que cumplen los deseos subjetivos de nuestros semejantes o de nosotros mismos. El contenido de esta teoría normativa puede ser juzgada únicamente desde presupuestos normativos.
- 2 - Una *teoría empírica* sobre la dependencia de los sistemas morales de una sociedad con respecto a los deseos e intereses de sus miembros.
- 3 - Una *teoría metaética* sobre el significado de las palabras "bondad moral" y su uso en el lenguaje moral ordinario (y, por lo tanto, sobre el concepto habitual de "bondad moral").
- 4 - Una *teoría filosófica* sobre la naturaleza ontológica de las cualidades morales.

En primer lugar, el *subjetivismo individual* puede interpretarse como una teoría normativa, según la cual sólo estamos obligados a hacer

<sup>51</sup> Así R.M. Hare en (81) intenta distinguir entre intereses moralmente legítimos e intereses ilegítimos desde el Utilitarismo.

aquéllo que deseamos. Para juzgar el subjetivismo individual como tesis normativa, hay que tener en cuenta que un sistema concreto de normas no es ni verdadero ni falso, sino que puede ser aceptado o rechazado: como sistema normativo, considero rechazable el subjetivismo individual, cuya puesta en práctica dificultaría hasta hacer imposible la convivencia humana (como ser humano, creo deseable una convivencia pacífica entre los hombres).

El subjetivismo individual puede interpretarse, en segundo lugar, como una tesis empírica acerca de la dependencia de los juicios morales de un individuo con respecto a sus intereses y deseos subjetivos. Es difícil negar la influencia de la situación personal en los juicios morales de una persona; así, por ejemplo, muchos empresarios juzgan injustas (en un sentido moral) y no sólo poco ventajosas, las legislaciones fiscales de los gobiernos socialdemócratas, que les obligan a entregar a Hacienda una gran parte de sus beneficios; una persona víctima de una matrimonio desgraciado puede considerar moralmente aceptable el divorcio, mientras que un feliz padre de familia numerosa lo condena, etc. Sin embargo, es igualmente difícil negar que los juicios morales de una persona no dependen exclusivamente de sus deseos subjetivos, sino también de sus creencias, de su experiencia moral, de las normas admitidas en la sociedad en que vive, etc. Sería tarea de una investigación empírica (psicológica) determinar hasta que punto los deseos personales y otros elementos subjetivos influyen sobre los juicios morales. Creo que los intereses personales influyen sobre nuestros juicios morales, pero no creo que una investigación semejante llegara al resultado de que los deseos subjetivos son el único fundamento de estos juicios.

En tercer lugar, el subjetivismo individual puede ser considerado como una teoría metaética acerca del significado de la palabra "(moralmente) bueno" y de su uso en el lenguaje moral ordinario. Creo que F. v. Kutschera, por ejemplo, demuestra suficientemente que, como tal, es errónea, aunque considero que estas investigaciones no son de un interés decisivo (cfr. 2.5).

En cuarto lugar, el subjetivismo individual y todas las demás formas de subjetivismo (*altruismo, teorías del contrato social, utilitarismo*) pueden interpretarse como una tesis ontológica, según la cual no existen valores morales objetivos de una naturaleza ontológica diversa a la de los objetos naturales: el fundamento ontológico de los valores morales son los deseos e intereses subjetivos. Repito aquí nuevamente mi escepticismo acerca de que la ontología pueda resolver con métodos filosóficos cuestiones acerca de cómo es o cómo

no es la realidad. En todo caso, la verdad o falsedad de esta teoría ontológica tendría que ser establecida dentro de la filosofía.

El *subjetivismo altruista* puede interpretarse como una tesis normativa que afirma que debemos preocuparnos por los intereses y deseos de los demás (y no únicamente por nuestros propios deseos e intereses). Si este consejo se hubiera puesto en práctica más a menudo, probablemente la situación de la humanidad sería, en estos momentos, menos dramática.

En segundo lugar, en cuanto tesis empírica, el subjetivismo altruista sostiene que los seres humanos no se guían únicamente por sus intereses egoístas, sino que se preocupan también por la felicidad y el bienestar de los demás, hasta el punto de que éste es el fundamento de sus juicios acerca de lo que debe hacerse. Esta es, sin duda, una visión optimista, que sólo permite explicar la actual situación de la humanidad con el supuesto (desgraciadamente bastante plausible) de que los hombres hacen caso omiso de las leyes morales y de sus sentimientos altruistas. En todo caso, la filosofía sola no puede pronunciarse sobre su verdad o falsedad.

En tercer lugar, ya hemos visto en 3.3 que el subjetivismo altruista es erróneo como tesis acerca de nuestro concepto de bondad, tal y como lo entendemos habitualmente y no ofrece una interpretación adecuada de nuestra experiencia moral ordinaria.

Las *teorías del contrato social* no pueden interpretarse en realidad como teorías acerca de la naturaleza empírica de las normas morales, puesto que los sistemas morales no surgen a partir de las reflexiones racionales de un grupo social; ni pueden interpretarse como teorías lingüísticas acerca del significado de la palabra "bueno" en el lenguaje moral habitual, ya que la idea de un "contrato social" no está incluida en nuestro concepto habitual de bondad. Las teorías del contrato social pueden interpretarse en realidad únicamente como teorías normativas que hacen determinados presupuestos ontológicos. Como tales afirman que debemos obedecer las normas que se establecen a partir de un diálogo racional de las personas implicadas, en las que éstas hacen abstracción de sus intereses particulares (o las normas que se establecerían si este diálogo se llevara a cabo). He repetido varias veces que no se puede juzgar un sistema de normas como falso o verdadero en sí mismo. Un sistema de normas puede, más bien, ser admitido o rechazado, y valorado por

sus resultados (siempre desde presupuestos axiológicos). Personalmente, creo que el diálogo racional al margen de intereses particulares puede dar lugar a sistemas de normas justos y aceptables para todos. Esta es una idea que intentan realizar las cámaras legislativas de los países democráticos (y realizan de una manera muy insuficiente).

El *Utilitarismo* puede interpretarse, en primer lugar, como una teoría normativa, según la cual debemos intentar contribuir a la felicidad de nuestros semejantes, de la misma manera que hacemos lo posible por lograr nuestro propio bienestar. Este es, sin duda, un objetivo elogiabile, aunque difícil de realizar; en todo caso, no podemos decir que el Utilitarismo, interpretado como una teoría normativa sea verdadero o falso; en todo caso podemos juzgarlo desde presupuestos axiológicos.

En segundo lugar, el Utilitarismo puede entenderse como una tesis empírica que afirma la relación entre las normas morales de un grupo y los deseos de felicidad o de placer de los individuos que lo forman. Ya he dicho que la verdad o falsedad de las tesis empíricas no puede decidirse sólo desde la filosofía.

En tercer lugar, el Utilitarismo podría interpretarse como una tesis metaética acerca del significado de la palabra "(moralmente) bueno" y de nuestro concepto habitual de "bondad moral" ("bueno"="lo que el produce el mayor placer"; "bueno"="lo que produce la mayor cantidad de felicidad"). Así interpretado, pueden hacerse al Utilitarismo críticas parecidas a las que se hacen contra los naturalismos objetivistas (cfr.2.5): el Utilitarismo no ofrece una explicación adecuada de nuestro concepto habitual de bondad y de la experiencia moral ordinaria.

La conclusión más importante de este análisis es: tanto las teorías del contrato social como el Utilitarismo son filosóficamente relevantes como tesis normativas, cuya verdad o falsedad no puede establecerse simplemente constatando como sus postulados no coinciden con nuestro concepto habitual de "bondad", ya que el objetivo de una teoría normativa no es investigar el concepto habitual de "bondad" o el uso de esta palabra en el lenguaje moral habitual, sino proponer nuevas normas y modos de actuación, que puedan ser queridas y aceptadas por todos y puedan guiar la conducta de todos.

## 4. Cognitivismo/No cognitivismo

### 4.1 Cognitivismo y no cognitivismo en ética

En el apartado 1 he afirmado que cuando discutimos la cuestión de la objetividad en la ética debemos distinguir el problema ontológico (¿existen valores y cualidades morales objetivos?) del problema gnoseológico (¿es posible el conocimiento moral objetivo?). Las teorías éticas objetivistas y subjetivistas optan por *ontologías* enfrentadas: las teorías objetivistas defienden la existencia de objetos y cualidades axiológico-morales que son (ontológicamente) independientes de los deseos subjetivos; las teorías subjetivistas buscan el fundamento ontológico de los valores morales en los deseos e intereses del sujeto. Los filósofos éticos objetivistas no se ponen de acuerdo cuando se trata de investigar la esencia de esta realidad moral (ontológicamente) objetiva: para algunos la realidad moral se reduce a la realidad natural, biológica o sociológica<sup>1</sup> (objetivismo naturalista); para otros, -y aquí se agrupan las teorías éticas objetivistas de mayor relevancia- las cualidades morales son completamente diversas de las cualidades naturales y no pueden reducirse a éstas (objetivismo no naturalista). Los filósofos éticos objetivistas no naturalistas tampoco se ponen de acuerdo a la hora de decidir cómo es posible conocer esta realidad moral diversa de la natural; algunos afirman que es conocida *a priori* (Kant, Ross, etc.), otros defienden la existencia de una intuición o experiencia moral (por ejemplo, Moore), otros hablan incluso de una "experiencia *a priori*" (Max Scheller). Por su parte, las distintas teorías subjetivistas (que afirman que los deseos e intereses subjetivos son el fundamento de las normas morales) se diferencian en el hecho de que tienen en cuenta distintos clases de intereses subjetivos: los de un solo individuo, los intereses altruistas o los de un grupo. Ahora bien, las teorías objetivistas coinciden en un punto con las teorías subjetivistas: ambas suponen que es posible *conocer* la realidad moral (ontológicamente objetiva o subjetiva) y que este conocimiento se expresa en oraciones enunciativas, que pueden ser verdaderas o falsas. Las teorías objetivistas comparten con las teorías

<sup>1</sup> Aquí podemos ignorar el naturalismo teológico.

subjetivistas la tesis de que los enunciados morales dicen algo acerca del mundo (el sujeto empírico es un objeto del mundo) cuya verdad o falsedad es posible establecer; son, de este modo, teorías *cognitivistas*.

Las teorías cognitivistas (objetivistas y subjetivistas) no resuelven todas las dificultades que se plantean en la filosofía moral. A las éticas objetivistas puede reprocharse las dificultades ontológicas y gnoseológicas que produce la admisión de una realidad moral objetiva diversa e independiente de la realidad natural (una "realidad imaginaria"<sup>2</sup>). Por su parte, el subjetivismo (y el naturalismo en general), al igualar la realidad moral a la natural, pasa por alto las características esenciales del fenómeno moral<sup>3</sup>. A las teorías cognitivistas (objetivistas y subjetivistas) se oponen las *teorías no cognitivistas*, que intentan resolver, desde una nueva perspectiva, los problemas que el objetivismo y el subjetivismo dejan sin solución. El no cognitivismo es una tesis acerca del lenguaje moral<sup>4</sup>, que presupone los resultados de las investigaciones de J.L. Austin y J.R. Searle sobre el lenguaje natural. Austin y Searle muestran que las oraciones no sólo se utilizan para describir los hechos; con el lenguaje realizamos distintos actos (informar, declarar, exhortar, etc.). En consecuencia, existen diversos tipos de discurso: las *oraciones declarativas* se utilizan con propósito informativo y pueden ser verdaderas o falsas, las *oraciones prescriptivas* se utilizan con la intención de modificar la conducta de los demás y pueden ser cumplidas o incumplidas, las *oraciones expresivas*, como su nombre indica, expresan el estado psicológico del hablante y pueden ser sinceras o insinceras, etc.<sup>5</sup>. Los errores de objetivistas y subjetivistas se producen porque no reconocen este extremo y asimilan implícitamente el lenguaje moral al lenguaje declarativo, con el que se enuncian conocimientos (acerca de deseos subjetivos o acerca de una realidad diversa de la natural). Las teorías no cognitivistas afirman, por el contrario, que los enunciados morales no se usan para describir, sino para expresar o prescribir (discurso expresivo y discurso prescriptivo). La tesis del no cognitivismo es que el lenguaje moral no es un lenguaje declarativo. F. v. Kutschera, por ejemplo, define en (82) el no cognitivismo con las siguientes palabras:

<sup>2</sup> Cfr. S.E. Toulmin (50), p. 28.

<sup>3</sup> Cfr., por ejemplo, Urmson (68), p. 15.

<sup>4</sup> En 1.4 hemos mostrado la relación entre la tesis no cognitivista acerca del lenguaje moral y el problema gnoseológico: ¿hay un conocimiento ético objetivo? En este apartado queremos hacer un análisis del no cognitivismo tal y como lo exponen sus propios representantes (es decir, como una tesis lingüística).

<sup>5</sup> Cfr. la exposición de J. Hierro en (82) de las teorías de Austin y Searle, así como de su propia clasificación de los actos de habla, a partir de la página 149.



*Los enunciados normativos no son oraciones enunciativas.*

Los filósofos éticos no cognitivistas consideran que el lenguaje moral no posee las mismas características que el lenguaje en que enunciamos nuestros conocimientos sobre los fenómenos naturales. De esta manera intentan explicar los rasgos peculiares de la moralidad y escapan a la acusación de "naturalismo", a la que se enfrentaba la ética subjetivista. El no cognitivismo evita igualmente el planteamiento de los problemas ontológicos y gnoseológicos en los que con frecuencia se fundamentan las críticas contra el objetivismo, ya que no afirma la existencia de una realidad moral distinta de la realidad natural. Esto no quiere decir que el no cognitivismo ofrezca una teoría completa y satisfactoria de la ética. Este capítulo es una exposición crítica de las tesis del no cognitivismo en la que discutiré algunos de sus errores.

Es difícil hacer una clasificación de los distintos tipos de teorías no cognitivistas (tal y como he clasificado el objetivismo y el subjetivismo). En todo caso, es posible distinguir entre teorías emotivistas, según las cuales, los enunciados morales son oraciones expresivas; y teorías evocativas, según las cuales, los enunciados morales son oraciones prescriptivas<sup>6</sup>. Voy a estudiar la tesis del no cognitivismo sirviéndome de dos ejemplos, elegidos entre sus representantes más destacados: A.J. Ayer y R.M. Hare.

#### **4.2 Teorías emotivistas (A.J. Ayer)**

La teoría ética de A.J. Ayer es un ejemplo de teoría no cognitivista emotivista (con elementos evocativos). A.J. Ayer enuncia en (36) la siguiente tesis: los conceptos éticos no tienen significado, son pseudoconceptos y sólo tienen contenido emocional.

La filosofía ética de A.J. Ayer se inscribe en su defensa del principio verificacionista del significado, según el cual sólo las proposiciones cuya verdad o falsedad puede establecerse mediante la experiencia son proposiciones sintéticas con sentido. La existencia de proposiciones éticas y, en general, proposiciones axiológicas, cuyo valor de verdad no depende de la experiencia sensible parece demostrar la incorrección del principio verificacionista del significado.

La reducción de los enunciados axiológicos a enunciados naturales, y, con ello, de la experiencia axiológica a experiencia sensible parece, en principio, la única alternativa para salvar el verificacio-

<sup>6</sup> En 1.4 citaba esta misma clasificación y añadía las teorías expresivo-evocativas. Esta es la clasificación propuesta por F. v. Kutschera en (82), pp. 90 a 92.

nismo. Sin embargo, las teorías naturalistas (y en particular las teorías subjetivistas) no son correctas: no es posible dar una definición naturalista de los conceptos axiológicos, ya que los enunciados en que una definición semejante se expresa, por ejemplo, "A es (moralmente) bueno = A produce la mayor cantidad de felicidad posible", no son analíticos. En efecto, puedo afirmar "A produce la mayor cantidad de felicidad posible y A no es (moralmente) bueno" sin cometer una contradicción. El argumento de A.J. Ayer se asemeja al argumento de la *Open-Question* de G.E. Moore: siempre que se propone una definición de la palabra bueno, por ejemplo, "bueno es lo útil, o lo que produce placer", puede preguntarse con sentido: "¿esto que es útil (o produce placer) es moralmente bueno?", cosa que no sería posible si el enunciado "A es útil = A es (moralmente) bueno" fuera un enunciado analítico. Esto significa que las teorías naturalistas no ofrecen un análisis correcto de nuestros conceptos morales. En consecuencia, no es posible demostrar desde el subjetivismo ético la falsedad de las críticas que, basadas en la existencia de juicios axiológicos sintéticos significativos pero no verificables mediante la experiencia natural, se plantean contra el principio verificacionista del significado, ya que el subjetivismo ético no ofrece una interpretación aceptable del lenguaje moral.

El objetivismo no naturalista no es una alternativa aceptable para el empirista. En efecto, el objetivismo no naturalista convierte a las proposiciones éticas en proposiciones no verificables mediante la experiencia de la realidad natural y, sin embargo, pretendidamente sintéticas y significativas: según los filósofos éticos objetivistas el conocimiento ético es posible gracias a la existencia de una intuición moral en la que se revela de manera inmediata la verdad o falsedad de los enunciados morales.

¿Supone esto el fin del verificacionismo? No, ya que es posible interpretar el discurso moral de forma diferente a como lo hacen objetivistas y subjetivistas. Esta interpretación comparte con el objetivismo no naturalista la tesis de que la verdad o falsedad de los enunciados de la ética no puede establecerse mediante la experiencia sensible. Sin embargo, niega que los enunciados de la ética sean proposiciones sintéticas con valor de verdad. Según esta interpretación, los enunciados morales no añaden ningún significado a la proposición no moral (en que se informa acerca de una acción o una actitud), sino que simplemente *expresan* la aprobación o condena del hablante (de esta manera, el hablante intenta influir en las actitudes de los demás). De esta manera, los enunciados morales no son verificables ya que carecen de significado. Esta teoría ofrece una interpretación adecuada (al menos según A.J. Ayer) de los enunciados y conceptos morales, tal y como de hecho los usamos en

nuestro lenguaje ordinario, y es compatible con la teoría verificacionista del significado.

A.J. Ayer discute la siguiente objeción contra la teoría no cognitivista: si, tal y como afirma la teoría no cognitivista, los enunciados morales no son verdaderos ni falsos, sino meras expresiones de sentimientos o actitudes, no es posible explicar cómo se producen las discusiones acerca de la verdad de los juicios morales, que de hecho existen (recordemos que el no cognitivismo es una teoría acerca de nuestro uso real del lenguaje moral ordinario). La respuesta de A.J. Ayer a este problema consiste en poner de manifiesto que en nuestros enfrentamientos morales discutimos únicamente acerca de los hechos, y que la discusión moral termina cuando llegamos a las cuestiones axiológicas mismas, para las que ya no podemos ofrecer ningún argumento, puesto que toda discusión moral presupone un sistema de valores, sobre el cual no puede argumentarse.

En 4.5 veremos que, además de esta crítica, que A.J. Ayer plantea, es posible hacer otras objeciones contra el no cognitivismo.

#### **4.3 Teorías evocativas (R.M. Hare)**

R.M. Hare afirma que los enunciados morales poseen dos características fundamentales: son prescriptivos, son universalizables. Así, la ética filosófica de R.M. Hare se inscribe al mismo tiempo dentro del grupo de teorías no cognitivistas (pues defiende que los enunciados morales son prescriptivos) y en la tradición de la filosofía kantiana (ya que sostiene que los enunciados morales son universalizables)<sup>7</sup>.

R.M. Hare interpreta los *enunciados axiológicos* de la siguiente manera. La palabra "bueno" tiene dos tipos de significado, (1) un significado descriptivo y (2) un significado prescriptivo. (1) En efecto, la palabra "bueno" tiene algunas características en común con los adjetivos que se utilizan para describir cualidades naturales. La más importante es que ambos tipos de adjetivos pueden transmitir información; así, por ejemplo, si conozco los criterios según los cuales una persona, (a), juzga la bondad de un automóvil, entonces conoceré algunas características de un coche, (x), si (a) afirma que (x) es un buen coche; y (a) no puede decir de dos coches idénticos que uno sea bueno y otro sea malo. Por estas razones puede afirmarse que "bueno" tiene un significado descriptivo. (2) "Bueno" tiene también un significado prescriptivo (y éste es

<sup>7</sup> Además, la teoría de R.M. Hare contiene elementos de la ética utilitarista.

el más importante en contextos morales): "bueno" se utiliza para recomendar o elogiar (con nuestras recomendaciones queremos influir en las actitudes de nuestros semejantes). En efecto, a pesar de la diversidad de las cosas a las que llamamos buenas, todos los enunciados en que aparece la palabra "bueno" tienen este hecho en común. (1) y (2) son características que el adjetivo "bueno" posee tanto en contextos morales como en contextos no morales. No obstante, la bondad moral tiene un rasgo peculiar y es que los seres humanos podemos diferir en nuestras opiniones acerca de qué coches, diversiones, comidas, etc. son buenos sin que se produzcan conflictos importantes, pero tenemos que ponernos de acuerdo sobre qué acciones son moralmente buenas, qué acciones deben hacerse, cuáles están prohibidas y cuáles permitidas, ya que tenemos que convivir con los demás.

R.M. Hare interpreta los *enunciados normativos* de la siguiente manera. Al igual que los enunciados axiológicos, los enunciados normativos tienen significado descriptivo y significado prescriptivo. Este último es el significado fundamental de los enunciados normativos en contextos morales: "Deberías hacer (x)" significa lo mismo que "¡haz (x)!". Ahora bien, existe una diferencia entre los simples imperativos y los imperativos morales: los últimos son universalizables, es decir, si una acción (x) está moralmente mandada para (a), entonces está mandada para cualquier persona que guarde con (a) una semejanza relevante y que se encuentre en similares circunstancias.

La *prescriptividad* de los juicios morales es la característica que los diferencia de los enunciados sobre hechos u objetos del mundo y la razón por la que hacemos aquello a lo que estamos obligados moralmente<sup>8</sup>. Pero afirmar que el principal significado de las normas morales es un significado prescriptivo (es decir, que las normas morales carecen de contenido cognitivo o que éste es irrelevante) no supone reducir la moral al reino de la irracionalidad, los deseos y los intereses egoístas. En primer lugar, los imperativos están sometidos a leyes lógicas, del mismo modo en que lo están las oraciones enunciativas. En segundo lugar, la *universalidad* de los juicios morales (que, según R.M.Hare, es un principio lógico) hace posible la discusión moral racional y la elaboración de un discurso moral intersubjetivo; cuando discutimos acerca de si un modo de acción está o no moralmente mandado o permitido, tenemos que investigar las consecuencias que se seguirían de la realización de la acción para *todos* los interesados. Si, desde la perspectiva de alguno

<sup>8</sup> Naturalmente, no siempre hacemos aquello a lo que estamos obligados. R.M. Hare estudia el problema de las "debilidades de la voluntad" en (62), capítulo 5.

de los afectados, no podemos admitir las consecuencias de la acción (es decir, si "puestos en su lugar", no podemos desear que tales consecuencias nos afecten), es posible concluir que la norma no tiene validez moral, más aún que la acción no debería (en un sentido moral de "debería") ser realizada.

#### **4.4 Argumentos a favor del no cognitivismo**

- 1 - *La inviabilidad de otras interpretaciones de la ética.* El no cognitivismo propone una teoría de la ética que resuelve los problemas a los que abocan las dos teorías éticas a las que aquél se opone: el intuicionismo y el naturalismo. El problema fundamental de las teorías intuicionistas es ofrecer una explicación satisfactoria del conocimiento de la realidad moral, de la que se afirma que es completamente diversa de la realidad natural; en opinión de muchos filósofos morales, los intuicionistas no explican convincentemente cómo se produce esta intuición y cuáles son sus características. Las teorías naturalistas, que reducen la realidad moral a la realidad natural y resuelven, de esta manera, los problemas del intuicionismo se enfrentan también a dificultades considerables: no es posible definir la "bondad" moral sirviéndose de cualidades naturales sin cometer la "falacia naturalista" (cfr. 2.2).

Las teorías no cognitivistas aceptan la existencia de una relación entre las cualidades morales y las cualidades naturales de los objetos, que los hacen ser deseados, o más exactamente, entre los enunciados morales y los deseos y sentimientos de los sujetos, que se expresan justamente en estos enunciados. Con ello, los filósofos éticos no cognitivistas evitan los problemas de las teorías intuicionistas. Al mismo tiempo, los filósofos éticos no cognitivistas subrayan la diferencia entre las oraciones enunciativas y las oraciones normativas, ya que afirman que las segundas -al contrario que las primeras- no enuncian ningún conocimiento, ni dicen nada acerca de cómo es el mundo. De esta manera, los filósofos éticos no cognitivistas evitan los problemas de las teorías naturalistas, que no reconocen las características peculiares de los enunciados y términos morales que los diferencian de las oraciones enunciativas (los filósofos éticos no cognitivistas no están aquejados de la "ceguera moral" de los naturalistas, ya que reconocen el carácter especial de la moralidad).

Este argumento expone algunas de las razones que condujeron a la aparición y defensa de las teorías no cognitivistas, aunque no demuestra que la interpretación no cognitivista de la ética sea correcta.

- 2 - *El componente expresivo y evocativo de los enunciados éticos.* F. v. Kutschera expone en (82) un argumento que con frecuencia se apunta a favor del no cognitivismo: el componente expresivo y evocativo de los enunciados morales forma parte esencial de su significado. Pero, contraataca F. v. Kutschera, las oraciones enunciativas tienen también componentes expresivos. Por otro lado, el hecho de que el conocimiento de las normas morales influya en las acciones de los sujetos no justifica una interpretación evocativa de los enunciados éticos<sup>9</sup>. Al igual que F. v. Kutschera, considero que este argumento no demuestra la falsedad de las interpretaciones cognitivistas. El filósofo cognitivista puede explicar igualmente la influencia que el conocimiento de las verdades morales tiene en nuestras preferencias subjetivas: el conocimiento de la realidad axiológica (objetiva) influye sobre las preferencias axiológicas (subjetivas), del mismo modo que el conocimiento de la realidad empírica influye sobre las preferencias reales de las personas (cfr. 6.1).
- 3 - *La falta de contenido cognitivo de los términos morales.* "Bueno" es un adjetivo contextual, su significado depende del sustantivo al que se aplica: la bondad de "un buen médico" es diversa de la bondad de "un buen coche" y éste tiene características distintas a las que tiene "una buena comida". Los filósofos éticos no cognitivistas concluyen de ello y de la imposibilidad de definir "bueno" mediante términos naturales, que esta palabra carece de significado cognitivo. Por ejemplo, R.M. Hare argumenta que lo único que tienen en común todos los usos de la palabra "bueno" es que "bueno" se utiliza siempre para alabar o recomendar lo que se califica con este adjetivo. F. v. Kutschera afirma en (82) que este argumento descansa sobre un error: los filósofos éticos no cognitivistas igualan los términos "descriptivo", "no normativo" y "natural". Ahora bien, hay enunciados no normativos (por ejemplo, una pregunta) que no son descriptivos y no podemos suponer que todos los enunciados descriptivos sean no normativos (ya que esto es justamente lo que pretendemos demostrar)<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Cfr. F. v. Kutschera (82) p.100.

<sup>10</sup> Cfr. F. v. Kutschera (82) p.101.

Ciertamente "bueno" carece de un significado único: en cada contexto "bueno" se interpreta de manera diferente. Y R.M. Hare no se equivoca al señalar que lo que tienen en común los distintos usos de la palabra "bueno" es que el sujeto que emite el enunciado en cuestión pretende alabar o recomendar lo que califica con este adjetivo. Esto no demuestra, sin embargo, que "bueno" carezca de contenido cognitivo o, dicho de otra manera, que no podamos *conocer* objetivamente qué cosas son buenas. En efecto, el hecho de que "bueno" tenga significados diferentes en contextos diferentes no demuestra que, en cada uno de estos contextos, (y, en concreto, en el contexto moral) "bueno" carezca de un contenido cognitivo, no significa que no podamos conocer objetivamente, en un contexto determinado, lo que queremos decir cuando decimos que (x) es bueno. De hecho, el propio R.M. Hare reconoce este extremo y afirma que "bueno" tiene también un significado descriptivo.

- 4 - *Las respuestas a la pregunta "¿qué debo hacer?" son imperativos.* Este es un argumento que propone R.M. Hare en (52) y cita F. v. Kutschera en (82). El argumento no es decisivo, ya que un simple imperativo no es una respuesta satisfactoria a la pregunta moral "¿qué debo hacer?". Cuando hacemos esta pregunta en sentido moral, esperamos una respuesta fundamentada, esperamos que se nos ofrezcan razones, juicios de valor, etc. y no simplemente órdenes infundamentadas<sup>11</sup>.

En definitiva, ninguno de los argumentos a favor del no cognitivismo demuestra suficientemente que esta interpretación de la ética sea preferible a la interpretación cognitivista.

#### **4.5 Crítica del no cognitivismo**

Quiero exponer en este último apartado, dedicado al no cognitivismo, algunas críticas contra esta teoría de la ética. Discutiré aquí los argumentos que propone F. v. Kutschera en (82). Como veremos, ninguno de ellos demuestra de manera definitiva la incorrección del no cognitivismo (interpretado como una teoría acerca del conocimiento moral):

<sup>11</sup> Cfr. F. v. Kutschera (82) pp.102 y 103. En favor de R.M. Hare puede apuntarse que el no afirma en ningún momento que sea posible admitir imperativos morales infundamentados y, por el contrario, se esfuerza por encontrar el fundamento de los deberes morales.

- 1 - *La interpretación no cognitivista de los juicios morales no siempre es adecuada*: al contrario de lo que afirma el no cognitivismo, los juicios sobre deberes o valores morales no son normalmente enunciados expresivos o evocativos, sino oraciones enunciativas. Así, dice F. v. Kutschera, la oración (1) "está mandado conducir por la derecha" no puede reducirse a estas otras: (2) "iconduce por la derecha!" o (3) "yo apruebo (con estas palabras) que se conduzca por la derecha". De este modo, el enunciado normativo (1) no puede ser interpretado como un mandato -(2)- ni como la expresión de un sentimiento u opinión subjetivos -(3)- sin valor de verdad, sino como una oración enunciativa que puede ser verdadera o falsa. Tampoco en las discusiones jurídicas los juicios normativos son expresiones de preferencias o sentimientos, sino que enuncian hechos legales objetivos. El no cognitivismo niega el significado enunciativo de éstos y otros enunciados normativos y, por lo tanto, no ofrece una interpretación adecuada de todos los juicios normativos (p. 103).

Sobre este argumento contra el no cognitivismo quiero apuntar lo siguiente. En primer lugar, el no cognitivismo no es una teoría acerca de todos los juicios normativos, sino acerca de los juicios morales; los filósofos éticos no cognitivistas distinguen entre enunciados morales y enunciados jurídicos<sup>12</sup>. En segundo lugar, la naturaleza de las normas jurídicas es distinta de la naturaleza de las normas morales: la validez de las normas jurídicas es relativa a la legislación, que es distinta en diferentes tiempos y lugares; pero no puede decirse que la validez de un enunciado moral dependa del tiempo y del lugar. Por estas dos razones, no creo aceptable argumentar acerca de los enunciados morales tomando como ejemplo enunciados jurídicos. En tercer lugar, al contrario de lo que afirma F. v. Kutschera, los enunciados jurídicos no tienen en realidad valor de verdad: el enunciado "se debe conducir por la derecha" no tiene valor de verdad (si afirmamos que el enunciado "se debe conducir por la derecha" tiene valor de verdad, tendríamos que admitir que es tanto verdadero como falso, falso en Gran Bretaña y verdadero en el resto del mundo<sup>13</sup>); el enunciado "según las normas que

<sup>12</sup> Cfr. R.M.Hare (52).

<sup>13</sup> En general, el valor de verdad de los enunciados con términos deícticos ("yo", "éste", "hoy", etc.) depende del contexto y por lo tanto, al igual que el enunciado (1), son en ocasiones verdaderos y en ocasiones falsos. La diferencia entre el enunciado (1) y los enunciados con términos deícticos es, justamente, que (1) no incluye ningún término deíctico que pueda explicar la relatividad de su valor de verdad. Esta relatividad tiene otro fundamento.



regulan el tráfico rodado en Gran Bretaña, se debe conducir por la derecha" sí tiene valor de verdad (es falso), pero no es un enunciado normativo sino un enunciado empírico (incorrecto) acerca de las normas de circulación que rigen en las islas británicas. En general, los ejemplos de F. v. Kutschera son normas *relativas* a sistemas dados (las leyes de la circulación, las leyes de un Estado). El hecho de que estas normas relativas (no enunciadas en oraciones normativas sino en oraciones descriptivas de sistemas normativos) tengan un contenido cognitivo no demuestra que lo tengan igualmente las supuestas normas morales objetivas que se enuncian en oraciones normativas (válidas para toda la humanidad)<sup>14</sup>.

- 2 - *Las teorías no cognitivistas no ofrecen una interpretación satisfactoria de enunciados morales complejos*, por ejemplo, (1) "Si es bueno hacer F, entonces, es malo evitar F": esta relación sólo puede establecerse entre enunciados que son verdaderos o falsos, pero no entre mandatos o expresiones de sentimientos (pp. 103 y 104). Otro ejemplo en el que se manifiesta la impotencia de la interpretación no cognitivista de los enunciados morales es el siguiente: (2) "El sujeto (a) aprueba la acción (x) porque (x) es una acción moralmente correcta". En efecto, la corrección moral de una acción es una razón por la que esa acción debe ser aprobada por un sujeto, pero el hecho de que alguien exprese que aprueba una acción (interpretación expresiva de los juicios morales) o que la ordene (interpretación evocativa de los juicios morales) no es una razón para que esa acción se apruebe o deba ser aprobada. Los ejemplos (1) y (2) muestran que la interpretación no cognitivista del lenguaje moral ordinario no es adecuada.

Estos ejemplos muestran efectivamente la inadecuación del no cognitivismo si admitimos que el uso ordinario del lenguaje moral es el criterio último que sirve para juzgar la corrección o incorrección de una teoría filosófica sobre la ética. En consecuencia, si interpretamos el no cognitivismo exclusivamente como una tesis acerca del lenguaje moral, los ejemplos de F. v. Kutschera muestran las dificultades a las que éste se enfrenta. Si interpretamos el no cognitivismo como una tesis epistemológica, entonces, el análisis del uso ordinario del lenguaje moral no ofrece argumentos definitivos.

- 3 - *El no cognitivismo no puede explicar la existencia de juicios morales acerca de acciones pasadas*, ya que, no puede ordenarse la realización de una acción pretérita

<sup>14</sup> En mi correspondencia con F. v. Kutschera, éste ha admitido la corrección de esta crítica.

(interpretación evocativa) ni es posible que las acciones pasadas y lejanas despierten en nosotros sentimientos de aprobación o rechazo (interpretación expresiva). Así, la interpretación no cognitivista del enunciado "La decisión de Sócrates de no huir de la prisión es moralmente correcta", a saber "Te ordeno (a Sócrates) que no huyas de prisión" (interpretación evocativa) o (léase la siguiente oración acompañada de un suspiro de alivio) "¡Afortunadamente Sócrates no huyó de la prisión!" (interpretación expresiva) no parece tener mucho sentido (p. 106).

Sobre esta crítica contra el no cognitivismo puede señalarse lo siguiente: ciertamente, las acciones pasadas no pueden ordenarse (interpretación evocativa), pero sí pueden despertar sentimientos (interpretación expresiva). En todo caso, el no cognitivismo afirma que el valor de un objeto o una acción no es una cualidad del objeto o de la acción misma, sino que el sujeto atribuye al objeto o acción un valor determinado (y al hacerlo no hace sino expresar su satisfacción o intentar que los otros realicen la acción que le satisface) en virtud de sus preferencias y de la medida en que el objeto o la acción satisfacen esas preferencias. Pero el objeto o la acción no satisfacen las preferencias de un sujeto de manera casual, sino debido a que poseen determinadas características naturales (por ejemplo, R.M. Hare afirma, en este sentido, que la bondad es una cualidad "consecuencial"). Por lo tanto, podemos juzgar moralmente acciones pasadas como valiosas o moralmente correctas, aunque éstas, como tales, no puedan satisfacer nuestras necesidades presentes, si poseen determinadas características naturales, de las que sabemos que podrían satisfacer nuestras necesidades y preferencias. De este modo, también el filósofo moral no cognitivista debe admitir que los juicios morales son algo más que expresiones *espontáneas* de sentimientos (puesto que debería admitir que son producto de la reflexión sobre determinadas cualidades naturales del objeto), pero no necesita renunciar a su tesis fundamental, según la cual los sentimientos y preferencias subjetivos son el fundamento de los juicios morales, en los que no se expresa conocimiento objetivo alguno. Ahora bien, con ello, el no cognitivista se vería obligado a ir más allá de los límites de su propia teoría.

- 4 - *La interpretación no cognitivista de los enunciados normativos elimina la distinción entre preferencias personales y normativas, entre cuestiones del gusto y cuestiones morales. Nosotros distinguimos habitualmente entre juicios del tipo "esta acción*

es moralmente correcta" o "esto es bueno" y juicios como "esta acción satisface mis intereses" o "esto me gusta" y si nos preguntamos qué acción es moralmente correcta, es porque buscamos criterios objetivos que vayan más allá de nuestras preferencias y deseos subjetivos (pp. 105 y 106). Este argumento no sólo afecta al no cognitivismo, sino que también sirve, según F. v. Kutschera, para mostrar la incorrección del subjetivismo individual (que es una teoría cognitivista).

Contra esta crítica puede apuntarse:

4.1 - En el apartado 2, sobre las distintas formas de subjetivismo, hemos discutido ya este argumento. Allí se puso de manifiesto que la mera creencia en la objetividad de los enunciados morales (no su objetividad real) basta para explicar la distinción a la que apela F. v. Kutschera. Una interpretación evocativa o expresiva de los enunciados morales, que niegue el contenido cognitivo de los mismos, no niega necesariamente la creencia del sujeto en la objetividad de sus juicios, sino que simplemente la considera equivocada. Una teoría sobre la Ética no debe limitarse a interpretar el uso del lenguaje moral ordinario y con ello nuestras creencias ingenuas sobre la moral, ya que nuestras creencias sobre la moral (por ejemplo, nuestra creencia en su objetividad) pueden ser equivocadas.

4.2 - Las discusiones morales versan únicamente acerca de los hechos; cuando llegamos a la verdadera cuestión axiológica, la discusión cesa y los argumentos racionales dejan de tener valor (ésta es la tesis de A.J. Ayer).

4.3 - Existen filósofos éticos no cognitivistas que reflexionan acerca de las características que diferencian los enunciados axiológicos morales de los enunciados axiológicos meramente subjetivos. R.M. Hare afirma, por ejemplo, que los enunciados morales son *universalizables*.

Puede concluirse lo siguiente: el no cognitivismo no ofrece una teoría adecuada y completa del lenguaje moral ordinario. De esta manera, su proyecto inicial termina en un fracaso. Ahora bien, el no cognitivismo no debe interpretarse sólo como una teoría sobre el lenguaje ordinario, sino sobre la posibilidad del conocimiento moral (el no cognitivismo niega la existencia de conocimiento moral objetivo). Ninguno de los argumentos estudiados demuestra la existencia de conocimiento moral objetivo y, con ello, la falsedad del no cognitivismo.

#### 4.6 Interpretaciones del no cognitivismo

Hemos visto en 2.5 y 3.6 que las teorías objetivistas y subjetivistas pueden interpretarse de cuatro maneras diferentes:

- 1 - Como propuestas de nuevos sistemas normativos, que sólo pueden ser juzgadas desde otros presupuestos normativos.
- 2 - Como teorías empíricas sobre la dependencia de los sistemas morales y partes de la realidad natural (por ejemplo, las características biológicas de la especie humana, o los deseos e intereses subjetivos). Las teorías no naturalistas no pueden interpretarse como teorías empíricas.
- 3 - Como teorías metaéticas sobre el lenguaje moral ordinario y sobre nuestro concepto intuitivo de "bondad".
- 4 - Como teorías filosóficas sobre la naturaleza de las cualidades morales.

El no cognitivismo no puede interpretarse como una tesis moral normativa, sino más bien como la negación de que es posible enunciar tesis morales normativas: si los enunciados normativos no son ni verdaderos ni falsos, no hay Ética normativa<sup>15</sup>. Si no puedo saber lo que debo hacer, si no hay normas morales que puedan ser conocidas, entonces, en realidad, sólo me queda actuar siguiendo mis propios deseos e intereses (entre los que se cuenta, probablemente, el de convivir pacíficamente con mis semejantes, al menos todo lo pacíficamente que es necesario para que éstos no impidan la realización de lo que deseo). Esto no quiere decir, en principio, que el no cognitivista afirme que las normas morales no son necesarias o nos invite al comportamiento inmoral: de la constatación intelectual de la carencia de contenido cognitivo de las proposiciones normativas no se deduce la falta de importancia práctica de la existencia, en una sociedad, de normas (morales) que regulen la conducta de los individuos. Ahora bien, el filósofo moral no cognitivista que, sin renunciar a su escepticismo moral, se pronuncia a favor del respeto por las normas morales se ve enfrentado sin duda a una gran paradoja, pues: ¿cómo puede conciliar su postura intelectual con su actitud práctica? El no cognitivista no puede dar en realidad *razones* de tipo teórico que justifiquen el respeto a las leyes morales (que él considera carentes de significado); en todo caso puede ofrecer *motivos* prácticos para el mantenimiento de ciertas normas (estos motivos pueden ser sólo motivos egoístas, que nada tienen que ver con la moral). Sin embargo, no sería correcto afirmar la falsedad de la interpretación no cognitivista de la moral sólo por

<sup>15</sup> F. v. Kutschera (82), p. 48.

el hecho de que el filósofo moral no cognitivista se vea en apuros a la hora de justificar el "uso" y respeto de normas morales. Después de todo, es posible que el no cognitivista esté en lo cierto y nuestros enunciados morales no expresen verdades objetivas, y que, en consecuencia, la moral carezca de fundamento teórico.

El no cognitívismo puede interpretarse como una tesis empírica acerca de la dependencia de los sistemas morales con respecto a fenómenos naturales (biológicos, sociológicos o psicológicos), ya que, a pesar de que es explícitamente una tesis acerca del lenguaje moral y de los conceptos morales, establece de alguna manera una relación entre los enunciados morales que un sujeto emite y sus deseos, sentimientos e intereses (ya que afirma que el enunciado moral no es sino expresión de estos deseos, sentimientos e intereses -teorías expresivas-). De esta manera lo que puede llamarse "contenido empírico" del no cognitívismo coincide en lo fundamental con el "contenido empírico" del subjetivismo. Esta es probablemente la razón por la que, en ocasiones, las éticas no cognitivistas se confunden con la teoría subjetivista.

El no cognitívismo se enuncia habitualmente como una teoría metaética sobre las características lógicas del lenguaje moral, el significado de las palabras "bondad moral", su uso en el lenguaje moral ordinario (y, por lo tanto, sobre el concepto habitual de "bondad moral"). Ya hemos analizado en 4.4 y 4.5, los argumentos a favor y en contra del no cognitívismo entendido de esta manera.

Finalmente, el no cognitívismo puede interpretarse como una teoría filosófica que niega la posibilidad de conocimiento moral objetivo. Es tarea de la epistemología decidir si el conocimiento moral objetivo es posible y, en caso afirmativo, demostrar cómo se produce. Este es también uno de los temas que se discuten en el apartado 8.

En resumen, el no cognitívismo debe interpretarse fundamentalmente como una tesis metaética acerca del lenguaje moral y una tesis filosófica acerca del conocimiento, que se expresa -cuando es posible- en oraciones enunciativas: el no cognitívismo no incluye tesis normativas (sino que afirma más bien la imposibilidad de un discurso normativo con significado objetivo) y su "contenido empírico" coincide con el del subjetivismo.

## 5. El subjetivismo ético de J. L. Mackie

### 5.1 ¿Qué es el "Escepticismo moral"?

El problema filosófico de la objetividad de la moral (de los valores y de los juicios morales) debe ser abordado tanto desde la ontología como desde la teoría del conocimiento (cfr. apartado 1). En la polémica tradicional objetivismo / subjetivismo se plantean fundamentalmente cuestiones ontológicas: ¿son los valores morales independientes de los deseos e intereses subjetivos o, por el contrario, constituyen las preferencias de uno o varios sujetos el fundamento ontológico de los valores? (cfr. apartado 2). La polémica cognitivismo / emotivismo se desarrolla en el terreno epistemológico: ¿es posible un conocimiento moral objetivo o, por el contrario, son los enunciados morales expresiones de deseos o intereses subjetivos? (cfr. apartado 3). El propósito fundamental de este trabajo es enfrentarse a estas cuestiones desde ambas perspectivas<sup>1</sup>. En primer lugar, quiero ilustrar las tesis sobre la subjetividad / objetividad de los valores y del conocimiento moral mediante una exposición crítica de las teorías de J. L. Mackie y F. v. Kutschera, así como de los argumentos con los que cada uno de estos autores defiende su postura filosófica. Ni J. L. Mackie ni F. v. Kutschera abordan el problema de la objetividad de la moral de una manera completa. J. L. Mackie hace explícita su intención de discutir sólo un problema ontológico. F. v. Kutschera lucha con las armas de la filosofía del lenguaje, que ocultan en ocasiones el verdadero origen de la discusión filosófica, y no insiste suficientemente en el hecho de que el problema de la objetividad de la moral se desdobra en una cuestión ontológica y una cuestión epistemológica. No obstante, tanto J. L. Mackie como F. v. Kutschera son autores de excelentes monografías éticas. El presente apartado es un estudio del subjetivismo ético de J. L. Mackie<sup>2</sup>. El apartado 5 se ocupa de los Fundamentos de ética en los que F. v. Kutschera se pronuncia a favor de la objetividad

---

<sup>1</sup> Los dos problemas no son independientes.

<sup>2</sup> Todos los enunciados de este apartado en los que no se haga explícita una intención crítica deben entenderse como una exposición e interpretación del pensamiento de J. L. Mackie.

de los valores. En el apartado 6 quiero examinar la polémica que enfrenta a los dos autores.

J. L. Mackie denomina su tesis metaética "escepticismo moral". Para comprender el significado de este escepticismo y de la discusión objetividad / subjetividad de los valores, tal y como J. L. Mackie la plantea, es posible empezar señalando qué cuestiones en la ética *no* tienen que ver con aquélla, cuáles *no* son las tesis del escepticismo moral.

- 1 - En primer lugar, J. L. Mackie no niega la validez de las normas morales. J. L. Mackie subraya la diferencia entre perspectiva moral de primer orden (*first order moral view*) y perspectiva moral de segundo orden (*second order moral view*). La primera nos descubre los problemas prácticos normativos, por ejemplo, las preguntas acerca de qué es lo que debemos hacer, o qué normas morales han de ser aceptadas; la segunda se centra en los problemas de la condición de los valores morales, de la naturaleza de la valoración moral; otros problemas morales de "segundo orden" son: el uso y significado de los términos morales y las cuestiones ontológicas sobre la bondad o la corrección (cfr. 1.1). Pues bien, lo que J. L. Mackie denomina "first order questions" no tiene que ver con la objetividad / subjetividad de los valores, con el escepticismo moral. De este modo, el escepticismo del autor anglosajón no puede identificarse con el rechazo de una norma moral o un sistema moral. Al contrario, el escéptico "de segundo orden" puede defender determinadas ideas morales. J. L. Mackie, por ejemplo, se pronuncia en contra de la pena de muerte y a favor del aborto (bajo ciertas condiciones) (pp. 195 a 199).

Los apartados 1.1 y 1.2 de este trabajo coinciden con esta tesis, que J. L. Mackie defiende en su *Ética*. En ellos se ha distinguido entre *ética normativa* y *ética filosófica* y hemos visto que la cuestión de la objetividad de la moral no es una cuestión normativa, no afecta directamente a lo que debe o no debe hacerse, a lo que es o no moralmente bueno. No obstante, la siguiente afirmación del filósofo australiano no me parece acertada:

*El primer y segundo punto de vista no son meramente distintos, sino completamente independientes.*<sup>3</sup>

<sup>3</sup> J. L. Mackie (77), p.16: *These first and second order view are not merely distinct but completely independent.*

A pesar de sus diferencias, los dos tipos de problemas éticos no son "completamente independientes", ya que, por ejemplo, la elección de una determinada ontología ética influye en la adopción de uno u otro sistema moral. Así, el sistema moral de un naturalista biológico diferirá del sistema moral de un intuicionista y el de este último sólo coincidirá parcialmente con el de un subjetivista moral.

- 2 - En segundo lugar, el escepticismo de J. L. Mackie no niega que los hechos u acciones que se juzgan moralmente posean cualidades objetivas que constituyen, en algún sentido, el fundamento de nuestro juicio moral. La objetividad de las cualidades naturales que poseen los sujetos y acciones que se juzgan moralmente no tiene que ver con el problema de la objetividad / subjetividad de los valores que se les atribuyen. J. L. Mackie subraya este extremo, ya que, en ocasiones, se argumenta a favor de la objetividad de las cualidades axiológicas basándose en la objetividad de las cualidades naturales, sin las que una acción carecería de las primeras:

*¿Cómo podría alguien negar que hay una diferencia entre una acto amable y otro cruel, o que un hombre cobarde actúa de manera diferente a un hombre valiente en una situación peligrosa? Por supuesto, esto es innegable; pero éste no es el problema. Los tipos de comportamiento a los que se asignan valores y disvalores morales son parte de la , y, también lo son las diferencias naturales, descriptivas, entre ellos; pero no las diferencias de valor.<sup>4</sup>*

Esta observación de J. L. Mackie pone al descubierto el error de algunos argumentos a favor de la objetividad de los valores. Por ejemplo, F. v. Kutschera argumenta a favor de la objetividad de las valoraciones morales basándose en la objetividad de las cualidades naturales de las acciones o sujetos que se juzgan moralmente (cfr. 6.2).

- 3 - En tercer lugar, el problema del significado de los enunciados morales, su carácter descriptivo o prescriptivo, no tiene que ver con el problema de la objetividad / subjetividad de los valores morales:

*... lo que he llamado escepticismo moral no es (...) una tesis lingüística o conceptual (...) .El problema de lo que es la bondad no puede ser aclarado de manera concluyente o*

<sup>4</sup> J. L. Mackie (77), pp. 16 y 17: *How could any one deny that there is a difference between a kind action and a cruel one, or that a coward and a brave man behave differently in the face of danger? Of course, this is undeniable; but it is not the point. The kinds of behaviour to which moral values and disvalues are ascribed are indeed part of the furniture of the world, and so are the natural, descriptive, differences between them; but not, perhaps, their differences in value.*



*exhaustiva, mediante el descubrimiento de lo que significa la palabra 'bueno' o de lo que con ella habitualmente se dice o se hace.*<sup>5</sup>

Esta afirmación se inscribe en el marco del análisis del apartado 1. El problema de la objetividad de la moral se desdobra en otros dos: un problema ontológico y un problema epistemológico. Cada uno de ellos puede plantearse, a su vez, desde la disciplina filosófica en cuestión (respectivamente como un problema acerca de la existencia de valores objetivos o acerca de la posibilidad de un conocimiento moral objetivo) y desde la filosofía del lenguaje (respectivamente como un problema acerca de la relación de los enunciados morales y los enunciados naturales o acerca de las características ilocucionarias de los primeros). Los problemas acerca de la objetividad / subjetividad de la moral, como muy bien señala J. L. Mackie, no pueden reducirse a problemas lingüísticos ya que los problemas filosóficos son algo más que problemas acerca del lenguaje. No obstante, J. L. Mackie pasa por alto el hecho de que el análisis filosófico del lenguaje no es sino un instrumento para llegar a los verdaderos problemas de la filosofía (o para mostrar que éstos no son sino "pseudoproblemas").

Hemos visto hasta aquí cuál *no* es el significado del escepticismo de J. L. Mackie. Pero ¿qué significado tiene para el autor anglosajón el "escepticismo moral"?

El escepticismo moral es una tesis ontológica negativa. Es una tesis acerca de la realidad ontológica de los valores morales y afirma que los valores morales no existen como objetos, como cosas del mundo:

*No hay valores objetivos (...) los valores no son objetivos, no forman parte del mundo. (...) La tesis que estoy adoptando puede llamarse escepticismo moral. (...) lo que he llamado escepticismo moral es una tesis ontológica, no lingüística o conceptual.*<sup>6</sup>

<sup>5</sup> J. L. Mackie (77), pp. 18 y 19: ... what I have called moral scepticism is (...) not a linguistic or conceptual thesis (...) the problem of what goodness is cannot be settled conclusively or exhaustively by finding out what the word 'good' means, or what it is conventionally used to say or to do.

<sup>6</sup> J. L. Mackie (77), pp. 15, 16 y 18: *if there are no objective values. (...) values are not objective, are not part of the fabric of the world. (...) the view I am adopting may be called moral scepticism. (...) what I have called moral scepticism is an ontological thesis, not a linguistic or conceptual one.*

El escepticismo moral niega la existencia de valores morales. El escepticismo moral de J. L. Mackie aborda sólo parcialmente el problema de la objetividad de la moral, ya que ignora las cuestiones epistemológicas que a él van unidas. A favor del filósofo anglosajón debemos apuntar, sin embargo, que parece natural no preocuparse por el conocimiento de una realidad inexistente.

El escepticismo moral niega también la existencia de imperativos categóricos. J. L. Mackie retoma la distinción kantiana entre imperativo hipotético e imperativo categórico. Un imperativo, "debes hacer (x)", es hipotético si (x) es un medio para la satisfacción de un deseo del actor (o de otro sujeto): "debes hacer(x) si quieres conseguir (y)". En un imperativo categórico falta la relación con los deseos del agente (o de otros sujetos), el imperativo categórico ordena independientemente de cuales sean los deseos y necesidades subjetivos. Según Kant los imperativos morales son imperativos categóricos. Pues bien, J. L. Mackie afirma que no existen imperativos categóricos:

*... mi tesis de que no hay valores objetivos es específicamente la negación de que un imperativo sea categóricamente válido. Los valores objetivos que estoy negando dirigirían la conducta de manera absoluta, no contingente según los deseos o inclinaciones del sujeto.<sup>7</sup>*

J. L. Mackie utiliza aquí la hipótesis no explícita de que la existencia de valores objetivos es condición necesaria para la existencia de imperativos morales categóricos. Sólo de esta manera puede concluir que la inexistencia de valores absolutos significa la inexistencia de imperativos categóricos. Ahora bien, esta hipótesis no es correcta. Así, Kant afirma que los imperativos de la ética son imperativos categóricos pero no admite la existencia de valores objetivos, como fundamento de aquéllos. Al contrario, Kant presupone que no hay más valores que los valores de lo agradable (que son subjetivos, que no son "universales y necesarios"), y concluye, de este modo, que la moral ha de construirse al margen de la experiencia de los valores. La ley moral es para Kant una ley de la Razón Pura. A favor de J. L. Mackie podemos mencionar la convicción, común a muchos pensadores, de que los valores son el fundamento de las normas, los enunciados axiológicos, el fundamento de los deontológicos. Admitido este supuesto, de la negación de la existencia de valores absolutos se sigue la negación de la existencia de imperativos categóricos.

<sup>7</sup> J. L. Mackie (77), p. 29: ... my thesis that there are no objective values is specifically the denial that any such categorically imperative element is objectively valid. The objective values which I am denying would be action directing absolutely, no contingently upon the agent's desires and inclinations.

El escepticismo moral se opone al sentido común. En efecto, nosotros distinguimos habitualmente entre los juicios morales, que no dependen de nuestros intereses o inclinaciones particulares, y los juicios sobre nuestras conveniencias personales o sobre nuestros gustos. A menudo mantenemos acaloradas discusiones acerca de si una acción está moralmente permitida o es moralmente condenable (por ejemplo, la aplicación de la pena de muerte o el aborto). Tales discusiones descansan sobre el supuesto de que existe una verdad moral objetiva, verdad que cada uno de los contrincantes cree poseer. En palabras de J. L. Mackie:

*El usuario común del lenguaje moral cree hablar acerca de algo que él caracteriza moralmente, sea lo que sea, por ejemplo, una acción posible, como es en sí misma, o como sería en sí misma si fuera realizada (...) Quiere saber si este tipo de acción sería equivocado en sí mismo. (...) Concluyo, entonces, que los juicios morales ordinarios incluyen una pretensión de objetividad, una suposición de que hay valores objetivos, exactamente en el mismo sentido en que yo niego este extremo.<sup>8</sup>*

En consecuencia, el escepticismo ético sólo puede ser aceptado si consigue explicar la falta de escepticismo que es habitual en el "hombre de la calle", que se cree a menudo en posesión de la verdad moral, y en el filósofo objetivista, que no pone en duda el carácter revelador de la intuición, la experiencia o el conocimiento moral.

En resumen, el escepticismo moral niega la existencia de valores objetivos y de imperativos categóricos y se enfrenta, con ello, a las ideas morales del sentido común.

## **5.2 El escepticismo moral y el lenguaje moral**

El escepticismo moral no es una tesis acerca del lenguaje moral sino acerca de la realidad, una tesis ontológica. Afirma que los valores no existen como elementos de la realidad objetiva, como partes del mundo. Sin embargo, la *Ética* de J. L. Mackie incluye un análisis del lenguaje moral (de sus características lógicas y del significado de los principales términos morales) con el que el filósofo australiano quiere demostrar que el escepticismo es compatible con la existencia

<sup>8</sup> J. L. Mackie (77), pp. 33 a 35: *The ordinary user of moral language means to say something about whatever it is that he characterizes morally, for example a possible action, as it is in itself, or would be if it were realized (...) He wants to know whether this course of action would be wrong in itself. (...) I conclude, then, that ordinary moral judgements include a claim to objectivity, an assumption that there are objective values in just the sense in which I am concerned to deny this.*

del discurso ético, tal y como lo conocemos. Esto es importante, ya que la existencia de un discurso moral objetivo es uno de los principales argumentos contra el escepticismo.

J. L. Mackie dedica el segundo capítulo de (77) a estudiar el significado de *bueno*. Las reflexiones de J. L. Mackie parten de la concepción de R.M. Hare (cfr. 4.3), según la cual una cosa, A, de la que se espera que cumpla una determinada función es valiosa o buena cuando, de hecho, cumple satisfactoriamente esta función. Ahora bien, hay una palabra que se utiliza exactamente para calificar este tipo de cosas y que no es la palabra "bueno", se trata de la palabra "eficiente". Pero "bueno" no es lo mismo que "eficiente". Este problema conduce a R. M. Hare a buscar una nueva definición más general del adjetivo "bueno". Según R. M. Hare, lo que hay de común en todos los usos de la palabra "bueno" es la intención de aprobar o elogiar aquello que se califica con este adjetivo. En efecto, el *Oxford English Dictionary* define la palabra "good" como *the most general adjective of commendation*<sup>9</sup>. Ahora bien, ¿qué significa "recomendar" o "elogiar"? "Recomendar o elogiar un objeto" significa señalar que es, en algún sentido, "bueno"; se produce, de este modo, un círculo explicativo que es necesario romper. Para ello, puede sugerirse una nueva definición del término "recomendar": "recomendar" o "elogiar" una acción es mostrar nuestro apoyo o nuestra satisfacción con respecto a esa acción. De este modo, R. M. Hare cree haber resuelto los problemas a los que se enfrentaba la definición de la palabra "bueno". Sin embargo, para J. L. Mackie esta nueva definición no es aceptable. Con ella rompemos, en efecto, el círculo en el que habíamos caído, pero el precio que pagamos por ello es reducir el significado de las palabras "recomendación" o "elogio" (y, con éstas, también de la palabra "bueno") a un terreno puramente personal, sometido al capricho del individuo:

*La recomendación (...) es egocéntrica en cuanto se realiza esencialmente desde el punto de vista del hablante. Podemos romper el círculo de esta manera, pero una definición de "bueno" en términos de recomendación egocéntrica es demasiado limitada.*<sup>10</sup>

En efecto, calificar a un objeto, persona o acción de "bueno" es, en muchos casos, algo más que manifestar la satisfacción que ellos nos producen. Si digo que mi vecino es una buena persona, no sólo quiero expresar que me cae simpático o que apoyo su forma de

<sup>9</sup> Definición citada por F. v. Kutschera en (81), p. 101.

<sup>10</sup> J. L. Mackie (77), p. 55: *Commendation (...) is egocentric in that it is done essentially from the speaker's point of view. We can break out the circle in this way, but a definition of "good" in terms of egocentric commendation would be too narrow.*

comportarse y de pensar, sino que me refiero a una cualidad de mi vecino que es independiente de mis sentimientos. Si afirmo que Goya fue un buen pintor, no sólo quiero decir que sus cuadros y grabados me gustan o que despiertan en mí fuertes sentimientos, aunque éste también sea el caso.

J. L. Mackie propone entonces la siguiente definición de "bueno":

*Podemos ofrecer una definición general de "bueno": bueno es lo que satisface los requisitos (etc.) del tipo en cuestión (...). "Requisitos (etc.) del tipo en cuestión" es deliberadamente vago. Esta definición general cubre diferentes usos de la palabra "bueno" porque deja abierto el problema acerca de cómo deben ser especificados o indicados los requisitos en cuestión.<sup>11</sup>*

Con esta definición, J. L. Mackie, supera las deficiencias del trabajo de R. M. Hare que convertía a la satisfacción personal o "egocéntrica" en el único criterio para decidir acerca de la bondad. La definición de R. M. Hare no es correcta, puesto que la bondad no es, al menos no siempre, cuestión de gusto o decisión personal<sup>12</sup>. Así, según J. L. Mackie existen determinados requisitos, que no dependen de las preferencias personales, que deben cumplir las cosas buenas; sólo puedo decir que una cosa es buena si ésta cumple los "requisitos del tipo en cuestión".

Admitida la definición de la palabra "bueno" propuesta por J. L. Mackie, el discurso moral acerca de lo bueno resulta compatible tanto con una interpretación objetivista de los valores como con una interpretación subjetivista o escéptica, según como se interpreten los "requisitos" que cumplen las cosas buenas. El objetivista considera que los requisitos que cumple una cosa buena (por ejemplo una buena acción) son, por así decir, absolutos, esto es, independientes de los deseos, necesidades o intereses de un sujeto o un grupo. El escéptico, en el sentido de J. L. Mackie, niega la existencia de requisitos independientes de los deseos, necesidades o intereses humanos. El escéptico más extremo (el egoísta) sólo reconoce la existencia de los requisitos que sus intereses privados fundamentan<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> J. L. Mackie (77), p. 55: *We can offer a general definition of "good": such as to satisfy requirements (etc.) of the kind in question (...). "Requirements (etc.) of the kind in question" is vague: deliberately so. This general definition covers different uses of the word "good" because it leaves open just how the requirements in question are specified or indicated.*

<sup>12</sup> Creo que la manera en que J. L. Mackie juzga a R.M. Hare no es totalmente correcta.

<sup>13</sup> J. L. Mackie no es escéptico en este sentido.

*Es verdad que dado el significado general de "bueno", es posible que esta palabra sea usada en contextos morales con referencia a supuestos requisitos intrínsecos; pero igualmente es posible que sea usada en contextos morales para recomendaciones egocéntricas.<sup>14</sup>*

La definición de J. L. Mackie es, él mismo lo subraya, deliberadamente vaga o poco precisa. J. L. Mackie no especifica los requisitos posibles que una cosa ha de cumplir para ser calificada de "buena". En este punto, en el que J. L. Mackie ve una virtud de su definición, es posible encontrar el siguiente problema. Una cosa (persona o acción) tiene que cumplir determinados requisitos para poder ser considerada buena, pero "cumplir determinados requisitos" no significa lo mismo que "ser bueno". Por ejemplo, un soneto tiene que cumplir determinados requisitos: constar de catorce versos endecasílabos, distribuidos en dos cuartetos y dos tercetos, con una rima determinada. Si un poema cumple estos requisitos es un soneto, pero no es necesariamente un *buen* soneto. Otro ejemplo: para ser admitido en España como candidato en las oposiciones a agregado de insstituto de enseñanza media, una persona tiene que cumplir determinados requisitos, fundamentalmente, poseer la nacionalidad española, haber cursado estudios superiores en alguna de las materias que se imparten en el bachillerato y haber realizado un curso de pedagogía y técnicas de enseñanza. Existen muchas personas que satisfacen estos requisitos, pero esto no significa que estas personas sean buenas en algún sentido, ni buenos estudiantes en el pasado, ni buenos profesores en el futuro, ni siquiera "oposidores buenos", pues de un "buen opositor" se espera que apruebe las oposiciones, lo que, desgraciadamente, no siempre es el caso. Aceptamos que lo que es bueno satisface siempre determinadas condiciones, pues en caso contrario una acción, objeto o persona cualquiera (independientemente de sus características naturales y axiológicas) podría llamarse "bueno". Ahora bien, lo que satisface determinados requisitos no siempre es bueno, a no ser que se trate justamente de los requisitos o criterios de la bondad, pero entonces caemos nuevamente en un círculo más difícil aún de romper que el de R. M. Hare: "bueno" es aquello que satisface los requisitos establecidos para poder calificar a una cosa, acción o persona de "buena".

El intento de J. L. Mackie pone de manifiesto que una de las dificultades a las que se enfrenta la definición de la palabra "bueno"

<sup>14</sup> J. L. Mackie (77), p. 63: *It is true that the general meaning of "good" leaves it open that the word may be used in moral contexts with reference to supposed intrinsic requirements; but it equally leaves it open that "good" in moral contexts may be used for egocentric commendation.*

es que no es posible asignarle un sólo significado. F. v. Kutschera subraya que el significado del adjetivo "bueno" es contextual y varía cuando se aplica a distintos sustantivos<sup>15</sup>. Casi de cualquier cosa se puede decir que es "buena" (o, en su caso, que no es buena o que es mala), de las cosas materiales (una herramienta, una comida, etc.) y de las espirituales (una idea, un deseo). También las personas son buenas (o malas), como tales personas o como actores de un rol profesional o privado. También son buenas o malas las acciones, las leyes, las costumbres etc. En cada caso "bueno" tiene un significado diferente. Por esta razón, no quiero buscar aquí una definición de "bueno", sino describir algunos de los usos de la palabra "bueno". Dicho de otra manera, no intento definir lo "bueno en sí", sino tan sólo citar algunas cosas que son buenas<sup>16</sup>.

Llamamos buenas a todas aquellas cosas / personas cuya existencia tiene sentido como medio para un fin cuando cumplen satisfactoriamente el fin al que están destinadas o poseen las características que les permiten cumplirlo (aunque no lo hagan en la actualidad). Decimos entonces "éste es un *buen* (x)". Así, un buen aparato de radio es aquél que permite escuchar adecuadamente (de manera comprensible, sin interferencias) una cantidad suficiente de emisoras, puesto que éste es el fin que ha de cumplir un aparato de radio; un buen médico es aquél que diagnostica correctamente las enfermedades y acierta también en los remedios, puesto que de un médico se espera que devuelva la salud a los enfermos. Este es el sentido de la palabra "bueno" que se recoge en la primera definición de R. M. Hare discutida por J. L. Mackie. A esta definición se objetaba que no expresa el sentido específico de la palabra "bueno", puesto que a la misma corresponde otra palabra distinta, a saber "eficiente". Esta crítica conducía a R. M. Hare a la búsqueda de una definición más general de "bueno". Ahora bien, si aceptamos que "bueno" tiene distintos significados cuando se emplea en contextos

<sup>15</sup> Cfr. F. v. Kutschera (82), p. 11.

<sup>16</sup> Tampoco Aristóteles busca la esencia del "bien en sí", sino que cita cosas que son buenas e intenta descubrir lo que éstas tienen en común. Dice Aristóteles en su *Ética*... a *Nicomáqueo* que llamamos buenas a la salud, en la medicina; a la victoria en la estrategia; a la riqueza en la economía. La medicina, la estrategia, la economía persiguen sendos fines: la salud, la victoria, la riqueza. Y a estos fines llamamos buenos. "Bueno" es entonces -en cada caso- el fin a que las cosas tienden o, dicho de otro modo, toda acción tiende hacia algún bien. A estas reflexiones de Aristóteles puede objetarse, a parte de su infundado optimismo (ya que muchas acciones no persiguen bien alguno, sino, al contrario, persiguen provocar el mal, a veces, en la mayor cantidad posible), que no es el ser un fin lo que caracteriza a la bondad, que no es lo bueno bueno por ser fin (hay, en efecto, fines malos), sino que es más bien fin porque es bueno. Sea como fuere, la fundamental diferencia del planteamiento aristotélico con respecto al platónico es que Aristóteles no intenta descubrir la esencia del bien en sí, no hay para él un bien en sí, sino una diversidad de bienes (puesto que cada acción persigue diferentes fines). Entre ellos, Aristóteles se pregunta por aquél que, siendo realizable, es superior a los otros y afirma que este bien supremo es, según la mayoría, la felicidad. Pero la felicidad no es el bien en sí, sino un bien entre otros. La pregunta de Aristóteles no es "¿qué es el bien en sí?", sino "¿qué cosas son buenas?".

diferentes no podemos esperar que la definición de "bueno" en uno de esos contextos, a saber, el de las cosas o personas cuya existencia tiene sentido como medio para un fin, coincida con el significado general de bueno. Este problema puede conducirnos a la búsqueda de una nueva definición de carácter más general (decisión que toma R. M. Hare) o a la investigación de nuevos contextos en los que pueden descubrirse nuevos usos de "bueno".

Llamamos buenas a las cosas o acciones que nos producen agrado o placer y malas a las que nos desagradan o producen dolor. Las cosas agradables forman parte del conjunto de las cosas a las que llamamos buenas. Por supuesto, no todas las cosas agradables son buenas. Hay cosas que producen un agrado inmediato, pero son causa de perjuicios que se traducen en dolor físico o moral. Estas cosas no son buenas, aunque sean en principio agradables, ya que el agrado efímero deja paso a un dolor más duradero. Además, decir que el placer o el agrado son buenos no significa identificar la bondad y el placer. Este malentendido surge sólo si olvidamos que aquí no estamos buscando una definición de la palabra "bueno", sino simplemente investigando diversos usos de este término.

Llamamos buenas a las cosas que satisfacen nuestros deseos y necesidades (biológicas y psicológicas). Es bueno tener abrigo y alimento, por ejemplo. Es bueno disfrutar del cariño de quienes nos rodean, participar en las manifestaciones artísticas, etc<sup>17</sup>. Si sólo tenemos en cuenta este uso de la palabra "bueno" podemos llegar a pensar que la bondad depende de las necesidades y deseos subjetivos. Así lo han afirmado algunos filósofos. Ahora bien, existen otros contextos en los que "bueno" tiene un significado diferente.

Llamamos buenas a las personas (a sus acciones, a sus cualidades) que al actuar no sólo tienen en cuenta sus intereses egoístas sino fundamentalmente las reglas que hacen posible la convivencia social (entre ellas las normas morales), y también los deseos e intereses de los demás (al alabar este comportamiento, incrementamos, por cierto, la probabilidad de que vuelva a producirse, cosa que a todos nos beneficia). Este es un uso fundamental de la palabra "bueno" en contextos morales.

Esta enumeración no agota el estudio de los significados de la palabra "bueno". Sólo pone de manifiesto la diversidad de sus usos y la dificultad para encontrar en todos ellos algún rasgo común y al mismo tiempo definitorio. Lo único que se repite en todos los

<sup>17</sup> Este uso de la palabra "bueno" no es independiente del anterior. Lo que satisface nuestras necesidades y deseos produce, mediata o inmediatamente, placer o ausencia de dolor.



contextos es el carácter positivo de aquello a lo que se denomina "bueno" (lo bueno es deseable, atractivo, lo malo es rechazable) pero éste es un rasgo muy general que el término "bueno" comparte además con muchos otros adjetivos, por ejemplo, "interesante", "amable", "agradable", "útil", etc. y no sirve para definir el adjetivo "bueno". Lo característico de la palabra "bueno" es, junto a esto, la falta de un significado preciso, de un contenido exacto. No sin razón define el *Oxford English Dictionary* la palabra "good" como "*the most general adjective of commendation*". Y no sin motivo ofrece J. L. Mackie una definición de "bueno" *deliberadamente* poco precisa.

Un segundo concepto ético que no puede ser pasado por alto en cualquier estudio del lenguaje moral es el concepto de *deber*. En el tercer capítulo de (77), titulado *Obligations and Reasons*, J. L. Mackie propone la siguiente definición de "deber" (válida no sólo para contextos morales):

*Una primera aproximación a un equivalente general de '(a) debe hacer G', podría ser 'hay una razón para que (a) realice G'.<sup>18</sup>*

Esta es una definición muy general del término "deber". Para concretarla, J. L. Mackie investiga cuales son las razones que pueden poner a un sujeto en la situación de "deber" hacer algo. A cada una de estas razones corresponde una idea distinta de "deber".

*Podríamos decir, entonces, que diferentes usos de 'debe' suponen diferentes tipos de razón.<sup>19</sup>*

- 1 - (a) tiene razones para realizar una acción G, si G hace posible el cumplimiento de un deseo o proyecto de (a). El deseo del actor es, en este caso, el fundamento del "deber". Kant ya reconoció la existencia de este tipo de deberes ("imperativos hipotéticos").

A los imperativos hipotéticos opone Kant, como es bien sabido, los imperativos categóricos. Como hemos visto, el escepticismo moral niega la existencia de imperativos categóricos. Pero no todos los "deberes" dependen de los deseos personales. Por lo tanto, para dar una explicación completa del discurso deóntico desde el escepticismo,

<sup>18</sup> J. L. Mackie (77), (pp. 73 y 74): *A first attempt at a general equivalent of '(a) ought to G' might be 'there is a reason for (a)'s G-ing'.*

<sup>19</sup> J. L. Mackie (77), p. 74: *We could then say that different uses of 'ought' introduce different kinds of reason.*

el filósofo anglosajón tiene que encontrar nuevos tipos de razones que pueden poner a un sujeto en la situación de "deber" hacer algo.

- 2 - Pues bien, en segundo lugar, (a) tiene razones para realizar G, si en el grupo en el que se desarrolla la vida de (a) existe una institución o costumbre social que exige el cumplimiento de G. Una institución es una forma de actuación tipificada en una sociedad que determina el comportamiento de sus miembros. P. Berger y T. Luckmann definen el término de la siguiente manera:

*La institucionalización aparece cada vez que se da una tipificación recíproca de acciones habitualizadas por tipos de actores. Dicho en otra forma, toda tipificación de esa clase es una institución.<sup>20</sup>*

y añaden:

*Las instituciones por el hecho mismo de existir, también controlan el comportamiento humano estableciendo pautas definidas de antemano que lo canalizan en una dirección determinada, en oposición a las muchas otras que podrían darse teóricamente. Importa destacar que este carácter controlador es inherente a la institucionalización en cuanto tal<sup>21</sup>.*

Por eso, según afirma correctamente J. L. Mackie, un individuo "tiene razones" para realizar las acciones que una institución de su sociedad le impone. La ayuda al prójimo es una de nuestras instituciones o costumbres sociales. Así pues, un individuo tiene razones para realizar una acción si ésta satisface las necesidades o deseos de otra persona (pp.78 y 79)). Ahora bien, las instituciones son creaciones sociales, creaciones humanas, sin embargo, muchos tipos de deberes (en especial los deberes morales) se imponen objetivamente. ¿Puede explicarse desde la teoría de J. L. Mackie el significado objetivo del "deber"? J. L. Mackie afirma: los seres humanos dan valor objetivo a las instituciones, a los modos de comportamiento creados por ellos mismos. Las siguientes palabras de P. Berger y T. Luckmann confirman la tesis del filósofo anglosajón:

*El proceso por el que los productos externalizados de la actividad humana alcanzan el carácter de objetividad se llama objetivación. El mundo institucional es actividad*

<sup>20</sup> P. Berger y T. Luckmann (68), pp.80 a 82 de la edición castellana. En una nota a pie de página añaden: "nos damos cuenta de que este concepto de institución es más amplio que el que prevalece en la sociología contemporánea". Sobre el concepto de "institución" en J. L. Mackie cfr. (77) p. 76.

<sup>21</sup> P. Berger y T. Luckmann (68), p. 76 de la edición castellana.

*humana objetivada, así como lo es cada institución de por sí.*<sup>22</sup>

Los deberes que se basan en la existencia de una institución adquieren así una validez que no depende ya de los deseos subjetivos, una validez objetiva. Los deberes morales pertenecen, para J. L. Mackie, a este tipo de deberes "institucionales". La objetividad de los deberes institucionales puede ser explicada de esta manera, sin necesidad de admitir la existencia de una realidad objetiva que les sirve de fundamento.

Admitida esta definición del término "deber", su uso en el discurso moral es compatible con el escepticismo que representa J. L. Mackie.

Ahora bien ¿es admisible esta definición del término "deber"? El siguiente ejemplo plantea una dificultad que afecta a la definición de J. L. Mackie: Carlos puede tener una razón para asesinar a Javier (por ejemplo, porque Javier es el responsable de que el hijo menor de Carlos se haya convertido en drogadicto, hecho que condujo a la madre de Javier al desequilibrio psíquico y ha arruinado la vida familiar de Carlos). Sin embargo, todos aceptamos que Carlos no debería asesinar a Javier (al menos en un sentido legal y moral de "debería"). Según esto, "deber" no significa lo mismo que "tener una razón". ¿Demuestra esto que la definición de J. L. Mackie del término "deber" no es correcta? No -diría un escéptico- ya que si todos aceptamos que Carlos no debería asesinar a Javier es porque consideramos que tiene razones para no hacerlo. Por ejemplo, Carlos no debería asesinar a Javier ya que, dada su constitución psíquica, sería incapaz de soportar el peso psicológico de saberse autor de un asesinato (diríamos entonces, si Carlos desea mantener su salud psíquica, no debería asesinar a Javier). O, por ejemplo, Carlos no debería asesinar a Javier porque el asesinato es moralmente condenable en la sociedad en que vive y Carlos sufriría una pública condena moral si acabara con la vida de Javier. Ahora bien -puede argumentarse contra el filósofo ético escéptico- en este caso, Carlos tiene tanto razones para asesinar a Javier como para respetar su vida. Sin embargo, no es posible que Carlos deba y no deba asesinar a Javier. Un sujeto puede tener razones para realizar dos acciones contradictorias, pero no puede deber hacer las dos acciones. Por lo tanto, el término "deber" no significa lo mismo que "tener razones para".

Este ejemplo no demuestra que la tesis del filósofo anglosajón acerca del fundamento subjetivo y social de los deberes es errónea, sino tan sólo que no puede aceptarse como una definición de "deber". El

<sup>22</sup> P. Berger y T. Luckmann (68), p. 83 de la edición castellana

capítulo de J. L. Mackie (77) dedicado al significado del término "deber" puede entenderse, más que como un análisis lingüístico, como un intento de aclarar cuál es el fundamento *empírico* del deber y del discurso moral objetivo.

Tras haber estudiado el significado de los dos términos éticos fundamentales (con el objetivo de demostrar que su uso en el lenguaje moral no es un argumento contra el escepticismo), J. L. Mackie se detiene en una de las características más relevantes de los enunciados éticos (también con la intención de demostrar que esta característica del lenguaje moral es compatible con el escepticismo). Se trata de la *universalidad* o *generalidad* de los enunciados morales (*Universalization*). Los deberes morales son válidos para todos. La moral no admite excepciones. Si a un individuo en una situación le está moralmente mandado actuar de una forma determinada, entonces, a todo individuo que se encuentre en una situación semejante le estará mandado actuar de la misma manera. J. L. Mackie lo expresa con estas palabras:

*Los juicios morales son universalizables. Alguien que dice, creyéndolo de verdad, que una cierta acción (o persona, o estado de cosas, etc.) es moralmente correcta, buena o mala, debe o no debe ser realizada (o imitada, o perseguida, etc.) está por lo tanto obligado a adoptar la misma opinión con respecto a cualquier otra acción (etc.) que tenga un parecido relevante. Este principio, en cierto sentido, está más allá de toda duda.*<sup>23</sup>

También F. v. Kutschera se ocupa en (82) de este principio (*Generalisierbarkeitspostulat*):

*En la Ética, como en la teoría del derecho, nos asalta a menudo el pensamiento, de que sólo le puede estar mandado a una persona en una situación hacer esto o aquello, cuando lo mismo les está mandado a todos los demás en situaciones semejantes. (...) Mandatos aceptables moral o jurídicamente deben ser, en este sentido, generales.*<sup>24</sup>

<sup>23</sup> J. L. Mackie (77), p. 83: *Moral judgements are universalizable. Anyone who says, meaning it, that a certain action (or person, or state of affairs, etc.) is morally right or wrong, good or bad, ought or ought not to be done (or imitated, or pursued, etc.) is thereby committed to taking the same view about any other relevantly similar action (etc.) This principle, in some sense, is beyond dispute.*

<sup>24</sup> F. v. Kutschera (82) p. 32: *In der Ethik wie der Rechtslehre begegnet uns häufig der Gedanke, es könne jemand in einer Situation nur dann geboten sein, dies oder jenes zu tun, wenn das in gleichartigen Situationen auch allen anderen geboten ist. (...) Moralsch oder juristisch akzeptable Gebote müssen in diesem Sinn generell sein.*

La universalidad o generalidad de los enunciados morales es un rasgo fundamental del lenguaje moral, hasta el punto de que, por ejemplo, para Kant esta característica se convierte en el criterio que permite decidir qué mandatos morales son (objetivamente) válidos. Sin embargo, según pone de manifiesto J. L. Mackie, la universalidad de una norma no garantiza que ésta sea moralmente aceptable, ya que:

*El hombre que sabe de sí mismo que es fuerte y, por lo tanto, capaz de competir con éxito, puede sentirse inclinado a aprobar reglas morales que permitan la competición más dura. Alguien que sea un buen espadachín y un tirador seguro, puede pensar que la institución del duelo es una buena manera de salvaguardar la dignidad y la reputación, mientras que otro que es más diestro con las palabras que con las armas, puede pensar que esta tarea debe ser asignada a cortes legislativas.<sup>25</sup>*

Además la universalidad no impide la introducción en el discurso moral de discriminaciones caprichosas. Puedo enunciar obligaciones o derechos que afectan, por ejemplo, a "todos los hombres blancos" o a "todas las personas de color" o, en general, a "todos los individuos que poseen unas características determinadas" o incluso a "todos los individuos idénticos con (a)". En este último caso, la obligación o derecho enunciado universalmente afecta sin embargo a un sólo individuo<sup>26</sup>.

En este sentido la universalidad es un criterio excesivamente débil y no sirve para garantizar la corrección moral de un mandato. Paradójicamente la universalidad es, al mismo tiempo, un criterio excesivamente fuerte. Ciertos derechos y obligaciones no pueden universalizarse porque dependen de rasgos individuales. En este contexto son significativas las palabras de G.B. Shaw citadas por J. L. Mackie:

<sup>25</sup> J. L. Mackie (77), p. 89: *The man who knows himself to be strong and therefore able to compete successfully may be inclined to endorse moral rules that allow tough competition. One who is a good swordsman and an accurate shot may think that the institution of duelling is a good way of safeguarding dignity and reputation, whereas one who has more skill with words than with weapons may think that this task should be assigned to courts of law.*

<sup>26</sup> Cfr. también F. v. Kutschera (82) pp. 35 y 36: Es posible igualmente trivializar el contenido de GPI (postulado de Generalidad) formulando un mandato particular, según el cual una persona *a* debe hacer *F*, con ayuda de un Predicado  $Hx := x \# a \wedge Fx \vee x \# a$ , como un mandato general  $AxO(Hx)$ . Este mandato satisface GPI y tiene la forma exterior de un mandato general, aunque en realidad sólo obliga a *a* a hacer algo.

*(Man kann auch den Gehalt von GPI (Generalisierbarkeitspostulat) dadurch trivialisieren, daß man ein partikuläres Gebot des Inhalts, eine Person *a* solle *F* tun, mithilfe eines Prädikates  $Hx := x \# a \wedge Fx \vee x \# a$  als generelles Gebot  $AxO(Hx)$  formuliert. Dieses Gebot genügt GPI und hat die äußere Form eines generellen Gebots. verpflichtet aber im Effekt nur *a*, etwas zu tun).*

*No trates a los demás como te gustaría que ellos te trataran a tí. Sus gustos pueden ser diferentes*<sup>27</sup>

Otros deberes y derechos no pueden universalizarse porque afectan sólo a grupos determinados:

*La exigencia de que a todos les está mandado lo mismo en las mismas circunstancias es demasiado fuerte. No puede negarse la existencia de derechos y deberes especiales para ciertos grupos. Así, la obligación de prestar el servicio militar sólo afecta a hombres de una edad y estado de salud determinados; los miembros de la policía y de la administración sólo pueden cumplir sus tareas si se les conceden derechos especiales según sus funciones, etc.*<sup>28</sup>

Según las reflexiones de J. L. Mackie y F. v. Kutschera, la universalidad (al contrario de lo que creyó Kant) no es un criterio racional capaz de garantizar la existencia de un discurso moral válido para todos. De esta manera, la idea de que la universalidad de los enunciados morales garantiza su objetividad no es un argumento contra el escepticismo (que niega la objetividad de la moral)<sup>29</sup>.

Quiero finalizar este apartado con dos reflexiones sobre el principio de universalidad, que limitan su relevancia para la ética:

- 1 - Habitualmente no se pone en duda la universalidad (o generalidad) de las leyes morales; ahora bien, la universalidad es, en principio, una característica que las leyes y principios morales comparten con todos los tipos de leyes, ya que la ley sitúa siempre el caso individual en un marco general.
- 2 - La universalidad o generalidad (interpretada moralmente como principio de imparcialidad o justicia) no significa que no puedan o no deban hacerse diferencias y excepciones, sino que toda excepción moral debe fundamentarse suficientemente (al margen de sentimientos e intereses subjetivos)<sup>30</sup>. El problema es que no parece posible encontrar un criterio formal

<sup>27</sup> J. L. Mackie (77), p. 89: *Do not do unto others as you would have that they should do unto you. Their tastes may not be the same.*

<sup>28</sup> F. v. Kutschera (82) pp. 35 y 36: *Die Forderung, allen solle in gleichen Umständen Gleiches geboten sein, ist viel zu stark. Sonderrechte und -pflichten für gewisse Gruppen lassen sich nicht sinnvoll ausschließen. So gilt die Pflicht zum Kriegsdienst mit der Waffe nur für Männer eines bestimmten Alters und Gesundheitszustands; Angehörige der Polizei und der Verwaltung können ihre Aufgaben nur dann erfüllen, wenn sie besondere Rechte haben, die sich nach ihren verschiedenen Funktionen richten, usw.*

<sup>29</sup> El estudio de este problema en el libro de J. L. Mackie es más amplio y comprende otros niveles de universalidad. J. L. Mackie no sólo apunta a favor del escepticismo que la universalidad no garantiza la objetividad sino también que la universalidad forma parte del "juego" del lenguaje moral, en que uno puede negarse a participar (tal y como hace el filósofo ético escéptico).

<sup>30</sup> Cfr. M.G. Singer (61).

que permita distinguir entre excepciones legítimas e ilegítimas<sup>31</sup>.

Tal y como ponen de manifiesto J. L. Mackie y F. v. Kutschera (y al contrario de lo que Kant mantuvo) de la universalidad sola no pueden derivarse leyes morales materiales. El principio de la universalidad no demuestra la existencia de leyes morales objetivas.

### 5.3 Argumentos a favor del escepticismo moral

Haber definido la tesis del escepticismo y haber mostrado que éste es compatible con el discurso moral, tal y como lo conocemos, no es suficiente para demostrar que la explicación escéptica de la moralidad es más adecuada que la explicación objetivista (según la cual el fundamento del discurso moral es el conocimiento de una realidad moral objetiva). Por esta razón, J. L. Mackie ofrece tres argumentos a favor del escepticismo moral (y en contra del objetivismo). El apartado 6 de este trabajo es un estudio de estos argumentos (y de la contrargumentación de F. v. Kutschera). Aquí quiero citar brevemente su contenido, ya que sin ellos una exposición del escepticismo de J. L. Mackie no estaría completa.

- 1 - El argumento de la relatividad: se basa en la diversidad de los códigos morales por los que se rigen distintas sociedades. La dependencia de la moral con respecto a la forma de vida de cada grupo explica esta diversidad. De esta manera, el fundamento de un código moral debe buscarse en la sociedad y los individuos y no en una supuesta realidad moral objetiva:

*Dicho brevemente, el argumento de la relatividad tiene cierto peso sencillamente porque las diferencias actuales en los códigos morales pueden explicarse más fácilmente con la hipótesis de que reflejan modos de vida, que con la hipótesis de que expresan percepciones, la mayoría de ellas inadecuadas y distorsionadas, de valores objetivos<sup>32</sup>*

- 2 - El argumento de la extrañeza (queerness): se plantea en tres niveles diferentes. Los dos primeros son metafísicos; el tercero es epistemológico. (2.1) Los valores objetivos, si existieran, serían entidades extrañas, de una naturaleza ontológica completamente diversa a todas las demás cosas en

<sup>31</sup> R.H. Hare intenta ofrecer un criterio semejante en (62) y en (81) (cfr. 4.3).

<sup>32</sup> J. L. Mackie (77), p. 37: *In short, the argument from relativity has some force simply because the actual variations in the moral codes are more readily explained by the hypothesis that they reflect ways of life than by the hypothesis that they express perceptions, most of them seriously inadequate and badly distorted, of objective values.*

el universo (en consecuencia, no es posible establecer la verdad / falsedad de los enunciados morales como se establece la verdad / falsedad de los enunciados acerca del mundo). El escepticismo moral evita esta innecesaria "multiplicación ontológica". (2.2) El filósofo ético objetivista tiene que admitir la existencia de una relación entre las cualidades naturales de una acción (hecho, o sujeto) y sus *cualidades axiológicas objetivas* (en caso contrario, dos acciones con las mismas cualidades naturales podrían tener cualidades axiológicas diversas). Ahora bien ¿cómo puede explicarse esta relación? El filósofo ético objetivista encuentra, según J. L. Mackie, dificultades insalvables a la hora de explicar la relación entre las cualidades naturales y las supuestas cualidades axiológicas objetivas. En cambio, nada es más fácil para el filósofo ético escéptico:

*Cuánto más simple y comprensible sería la situación, si sustituyéramos la cualidad moral por algún tipo de respuesta subjetiva que podría estar causalmente relacionada con la identificación de rasgos naturales de los que la cualidad supuesta sería una consecuencia.*<sup>33</sup>

(2.3) Si existieran valores objetivos, es decir, objetos de una naturaleza completamente diversa de los objetos físicos, tendríamos que admitir una nueva *forma de conocimiento* asimismo absolutamente distinta del conocimiento empírico. Existen ideas y conceptos (esencia, número, identidad, diversidad, etc.) que pueden ser conocidos aunque carecen de realidad física. Sin embargo, esto no demuestra la falsedad del argumento: estas ideas y conceptos (en las que se escudan los filósofos éticos objetivistas) tienen un fundamento empírico:

*Puedo afirmar mi creencia de que es posible dar cuenta satisfactoriamente de la mayor parte de estos (creencia y conocimiento) en términos empíricos.*<sup>34</sup>

- 3 - Es posible explicar, desde el escepticismo, la creencia en la objetividad de la moral. En general, los seres humanos tienden a proyectar sus sentimientos fuera de sí mismos, a *reificarlos*. En contextos morales, esta tendencia natural está reforzada por el hecho de que la moral tiene un carácter social: el individuo (sus ideas, sus deseos, etc.) no es el fundamento de

<sup>33</sup> J. L. Mackie (77), p. 41: *How much simpler and more comprehensible the situation would be if we could replace the moral quality with some sort of subjective response which could be causally related to the detection of the natural features on which the supposed quality is said to be consequential.*

<sup>34</sup> J. L. Mackie (77), p. 39: *I can state my belief that satisfactory accounts of most of these (belief and knowledge) can be given in empirical terms.*



las normas morales: éstas se le imponen desde fuera. Además, hay razones que refuerzan esta objetivación: la moral no podría cumplir su función (regular las relaciones humanas) sin la autoridad que le otorga su (supuesta) objetividad.

Por otro lado, los seres humanos utilizan la moral para justificar sus deseos. Un deseo puede justificarse afirmando que lo deseado es bueno. En la misma línea, los imperativos categóricos no son para J. L. Mackie más que imperativos hipotéticos en los que se ha hecho desaparecer la referencia a los deseos de un sujeto.

#### **5.4 La fundamentación de la moralidad desde el escepticismo**

¿Es posible seguir discutiendo acerca de la moral, investigar el fundamento de la ética y decidir lo que debe y no debe hacerse después de haber negado la existencia de valores morales y de deberes objetivos? ¿no conduce el escepticismo a la disolución de la moral y a la afirmación de "todo vale"? ¿no pierde su sentido, para el escéptico, el discurso acerca de los derechos y obligaciones, acerca de las libertades y las virtudes? J. L. Mackie se ve enfrentado a estas y otras preguntas, que pueden resumirse en dos cuestiones fundamentales: (1) ¿Es posible justificar la ética normativa desde el escepticismo? En caso afirmativo, (2) ¿qué ética normativa debemos aceptar? ¿cómo podemos fundamentarla?

##### 1 - ¿Es posible justificar la ética normativa desde el escepticismo?

Puesto que el estudioso de la moralidad no puede emprender la búsqueda de verdades morales objetivas y valores morales absolutos, ¿debe limitar su labor a la *descripción* de los hechos morales, de los códigos morales y de la conciencia moral, tal y como estos son en la realidad?<sup>35</sup> La respuesta de J. L. Mackie es negativa. El filósofo escéptico no sólo constata la existencia de códigos morales en la sociedad humana, sino que acepta que la moral es necesaria, más aún, *deseable*, como instrumento que permite la convivencia (tipificando las formas de acción, suavizando los conflictos, disminuyendo los enfrentamientos). No sólo podemos, sino que *debemos* justificar la ética normativa, porque sin moral la convivencia no es posible. Además, el filósofo moral no puede limitarse a la aceptación y descripción de los códigos morales (que de manera más o menos afor-

<sup>35</sup> Esta labor no sería la de un moralista, sino la de un antropólogo o un fenomenólogo.

tunada regulan la convivencia en una sociedad), sino que ha de decidir y fundamentar nuevas normas morales, ya que...

*... la moralidad no se descubre sino que se hace: tenemos que decidir qué tesis morales adoptar, qué posturas morales tomar.<sup>36</sup>*

Así pues, aunque parezca paradójico, la tarea del filósofo escéptico (que niega la objetividad de los valores y la existencia de verdades morales) es elaborar y fundamentar una ética normativa.

J. L. Mackie justifica de la siguiente manera la necesidad de la moral para la convivencia: muchos pensadores<sup>37</sup> han puesto de manifiesto que los seres humanos son egoístas, persiguen su propio bienestar y el cumplimiento de sus intereses particulares, sin tener en cuenta las necesidades de los demás. Los recursos que están a su disposición son limitados y sus deseos no tienen fronteras. Estos hechos provocan la lucha de todos contra todos:

*Entre los factores que contribuyen a que las cosas vayan mal en el desarrollo natural de los hechos, hay varias limitaciones - recursos limitados, información limitada, inteligencia limitada, racionalidad limitada, pero por encima de todas, simpatías limitadas. Los hombres, en ocasiones, despliegan una malevolencia activa hacia los demás, pero, aparte de esto, casi siempre están más ocupados con sus fines egoístas que con ayudar a los demás.<sup>38</sup>*

Sin embargo, los seres humanos son débiles, se necesitan unos a otros, deben permanecer y trabajar juntos para sobrevivir. La cooperación de todos hace posible la supervivencia y el bienestar del individuo. Por lo tanto, para todos es beneficioso llegar a un acuerdo racional (sobre las normas que regulan la convivencia) que permita la vida y el trabajo en común y, con ellos, la satisfacción de las necesidades y deseos de cada uno<sup>39</sup>. El acuerdo y el respeto del acuerdo están respaldados, en primer lugar, por los intereses egoístas de todos aquéllos a los que el acuerdo beneficia. Ahora bien los intereses egoístas por sí solos no descartan la violación de lo acordado. En efecto, nada garantiza que una vez que yo he cum-

<sup>36</sup> J. L. Mackie (77), p. 107: *... Morality is not to be discovered but to be made: we have to decide what moral views to adopt, what moral stands to take.*

<sup>37</sup> J. L. Mackie cita a Platón, Hobbes, Hume y Warneck.

<sup>38</sup> J. L. Mackie (77), p. 108: *Among the factors which contribute to make things go badly in the natural course of events are various limitations -limited resources, limited information, limited intelligence, limited rationality, but above all limited sympathies. Men sometimes display active malevolence to one another, but even apart from that they are almost always concerned more with their selfish ends than with helping one another.*

<sup>39</sup> En esta idea descansan las teorías del contrato social, que hemos estudiado en 2.3.

plido mi parte del acuerdo -en beneficio de otra persona-, el otro cumpla la suya -en beneficio mío-, cuando ya no puede esperar nada más de mí. Además existen casos en los que el incumplimiento del acuerdo beneficia a un individuo más que el respeto a las normas comunes (cfr. los ejemplos de J. L. Mackie en las páginas 115 a 120). Pero si los intereses egoístas en los que el acuerdo se basa no son suficientes para garantizar su cumplimiento, se necesitan otras razones que apoyen el respeto del acuerdo y permitan así la cooperación entre los hombres y su supervivencia. Hobbes argumenta que la razón fundamental de este apoyo es la existencia de un poder externo (un soberano o un consejo político) que castiga las violaciones de los acuerdos y normas comunes. El temor al castigo garantiza el cumplimiento de lo acordado. J. L. Mackie pone de manifiesto que, en el modelo de Hobbes, los motivos que mueven al individuo siguen siendo exclusivamente egoístas (el miedo y el interés). Pero, insiste J. L. Mackie, los motivos egoístas no pueden garantizar por sí solos la convivencia pacífica y la cooperación fructífera. Además, siempre que el individuo pueda contar con que su violación de los acuerdos y reglas comunes no será descubierta es racional para él no respetar estas reglas. Pues bien, los sentimientos morales (entendidos como una especie de "soberano" interior) hacen que el individuo cumpla las reglas y acuerdos de la sociedad en que vive incluso en aquellos casos en los que el sujeto no teme que su acción sea conocida públicamente:

*Hobbes no tiene en cuenta el desarrollo de lo que podemos llamar instinto secundario en favor de la moralidad. Pero, habiendo visto la función benéfica que desempeña la moralidad, podemos entender bien cómo tendrían que ser, como evidentemente son, estos instintos secundarios o tradiciones sociales persistentes. Si la tesis de Hobbes se complementa con el reconocimiento de aquéllos, la estructura social que él describe deja de ser un castillo de naipes que se eleva de manera precaria, de forma que cada parte se apoya en otra que sólo puede prestar ese apoyo mientras ella misma sea sustentada por alguna otra cosa.<sup>40</sup>*

De esta manera el escéptico justifica que la ética normativa y los sentimientos morales son necesarios y deseables. El escepticismo de segundo orden no da lugar a un escepticismo de primer orden (cfr. 5.1).

<sup>40</sup> J. L. Mackie (77), p. 113: Hobbes does not allow for the development of what we might call secondary instinct in favour of morality. But having seen what beneficial function morality performs we can well understand how there should be, as indeed there plainly are, such secondary instincts or persistent social traditions. If Hobbes's account is supplemented by the recognition of them, the social structure he describes becomes less like a house of cards, which stands up, indeed, but precariously, each part being supported by another which can do so only so long as it is in turn supported by something else.

Pueden hacerse dos observaciones sobre las reflexiones de J. L. Mackie acerca del papel de la moral en la convivencia.

- 1 - J. L. Mackie sobreestima el papel que las razones morales juegan en el comportamiento y en la convivencia de los hombres. Las tradiciones morales de una sociedad influyen, hasta cierto punto, en el comportamiento de sus miembros; además, hay, sin duda, hombres y mujeres que anteponen el cumplimiento de las normas morales a la satisfacción de sus intereses egoístas. Pero esta no es la cuestión. La cuestión es si la convivencia humana está regulada básicamente por tradiciones y sentimientos morales. La respuesta es negativa. Los contratos y las leyes -y la fuerza cuando aquéllos no son decisivos - (no los sentimientos morales) rigen la convivencia de los hombres en círculos amplios, en los que sólo el temor al castigo y el interés egoísta determinan las acciones humanas<sup>41</sup>. Piense el lector, por ejemplo, en el mundo de los negocios, en el que el beneficio de la propia empresa y de uno mismo es el único objetivo y en el que todo lo que pueda justificarse ante un tribunal está permitido. Piense el lector en el fraude fiscal, el trabajo negro, las copias ilegales de libros, cassettes y programas de ordenador, la escasez de donantes de sangre, la insolidaridad ciudadana, la corrupción de los que tienen un poder incontrolado (como ha puesto al descubierto, por ejemplo, la revolución pacífica de los países del este de Europa) o, en general, los abusos de los poderosos, el "amiguismo" y el "enchufismo", etc. En todos estos casos, en los que faltan el control y el miedo al castigo, el comportamiento humano no está guiado por razones morales (consultando los informes de Amnistía Internacional pueden encontrarse, por cierto, ejemplos menos banales). La tesis de J. L. Mackie no es falsa pero el filósofo anglosajón sobreestima el papel de la moralidad como reguladora de la convivencia. La visión de Hobbes me parece, en este sentido, más realista.
- 2 - J. L. Mackie pasa por alto que las normas e ideas morales no sólo tienen efectos positivos en la convivencia de los hombres. En ocasiones la moral se utiliza como justificante de la crueldad humana y de la explotación del hombre por el hombre. Entre las actividades de la Santa Inquisición encontramos ejemplos suficientes. Aparentemente menos dramática pero igualmente negativa es la condena de los métodos anticonceptivos por la Iglesia Católica en un momento histórico en el

<sup>41</sup> Las excepciones, que las hay, no hacen sino confirmar la regla.

que la disminución de la mortalidad, especialmente la infantil, ha convertido el aumento de población en uno de las principales amenazas contra el mantenimiento de la vida humana (y de muchas otras clases de vida) en este planeta.

## 2 - ¿Qué ética normativa debemos aceptar?

La tarea de la moral es hacer posible la confianza en los demás, suavizar los conflictos que se producen a pesar de todo y disminuir el número de los enfrentamientos. La moral que debemos aceptar tiene que cumplir estas funciones:

*La función de la moralidad es primariamente contrarrestar esta limitación de las simpatías humanas. Podemos decidir cuál debe ser el contenido de la moralidad, preguntándonos cuál es la mejor manera de conseguir este fin.<sup>42</sup>*

Pero hay muchos sistemas morales (reales y posibles) capaces de regular la convivencia de los hombres (yendo más allá del escepticismo, podemos decir incluso que no todos los sistemas normativos que pueden regular la convivencia son moralmente deseables). Necesitamos, por lo tanto, otro criterio que nos ayude a decidir qué normas morales debemos aceptar. Este criterio se fundamenta para J. L. Mackie en el concepto de "vida buena"<sup>43</sup>. ¿Qué es la "vida buena"? "Vida buena" es la que satisface los intereses de los que participan en ella y -añade J. L. Mackie- nuestros propios intereses... *lo que llamamos vida buena debe ser una que podamos desear y aprobar*<sup>44</sup>. Los seres humanos tienen intereses muy diversos y diferentes conceptos de "vida buena", pero hay dos elementos que forman parte de la "vida buena" en todos los casos: la felicidad propia y la de las personas queridas.

*La felicidad que más me afecta, inevitablemente, es la mía propia, y, a continuación la de aquellos que, de alguna ma-*

<sup>42</sup> J. L. Mackie (77), p. 108: *The function of morality is primarily to counteract this limitation of men's sympathies. We can decide what the content of morality must be by inquiring how this can best be done.*

<sup>43</sup> J. L. Mackie distingue entre moral en sentido estricto y moral en sentido amplio. El objetivo de la primera es regular las interacciones y conflictos humanos y evitar que las acciones de uno o varios sujetos dañen a los demás. La segunda se ocupa de lo que el hombre debe hacer con su vida, también en cuestiones que no atañen a los otros. La tesis de J. L. Mackie acerca de que la moral hace posible la convivencia se refiere fundamentalmente a la moral en sentido estricto. El concepto que acabamos de introducir ("vida buena") tiene que ver con la moral en sentido amplio. No obstante, J. L. Mackie deduce del concepto de "vida buena" las normas que han de regular la convivencia. De esta manera desaparecen las diferencias entre el sentido amplio y estricto de la moral. Por esta razón, en nuestra exposición no mencionamos la distinción entre moral en sentido estricto y moral en sentido amplio, aunque J. L. Mackie le da bastante importancia. A nuestro favor sólo podemos decir que toda exposición es ya una interpretación. Cfr. J. L. Mackie (77) pp. 106-7 y 169).

<sup>44</sup> J. L. Mackie (77), p. 169: *what we call the good life must be one that we can welcome and approve.*

*nera, están ligados a mí. En efecto, para una persona razonablemente benevolente, los dos factores no pueden ser separados: una persona así encontrará su propia felicidad en la felicidad de los que ama.<sup>45</sup>*

Al contrario que la ética utilitarista, la ética de J. L. Mackie no convierte la felicidad general en fundamento de las normas morales. Sólo mi felicidad y la de mis seres queridos (no la felicidad general) forman parte de la "vida buena"<sup>46</sup>. Sobre estas reflexiones se apoya la primera regla moral general: es moralmente correcto perseguir el bienestar propio.

*Se sigue que queremos el egoísmo como un principio moral: queremos que la gente considere no sólo moralmente legítimo, sino correcto y apropiado que deben perseguir lo que consideraran su propio bienestar. De esta manera queremos algunos principios morales altruistas referidos al propio sujeto.<sup>47</sup>*

Dado que la felicidad del individuo, que cada uno concibe de forma personal, se convierte en fundamento de la moralidad, parece imposible afirmar la existencia de normas generales de conducta. Ahora bien, la vida del ser humano es social, la "vida buena", la propia felicidad y la de nuestros seres queridos, sólo puede alcanzarse en el grupo, con los demás. La vida en sociedad supone cooperación, pero también competición y conflictos. A la primera regla moral general añade J. L. Mackie otras dos que hacen posible la consecución de la felicidad en estas circunstancias: los derechos y libertades deben ser respetados, se deben cumplir los acuerdos. Sobre los derechos afirma J. L. Mackie que no pueden ser fundamentados *a priori* y no deben ser considerados absolutos. Sólo hay derechos dentro de un sistema moral o legal. Tampoco las libertades son absolutas. Las libertades entran en conflicto unas con otras, por esta razón necesitamos normas que regulen las relaciones de los individuos en este terreno. Por su parte, los acuerdos son un instrumento fundamental para la convivencia, ya que permiten evitar y suavizar los conflictos. Por esta razón es importante cumplir los acuerdos, especialmente si las relaciones entre los

<sup>45</sup> J. L. Mackie (77), p. 170: *The happiness with which I am, inevitably, most concerned is my own, and next that of those who are in some way closely related to me. Indeed, for any reasonably benevolent person these cannot be separated: he will find much of his own happiness in the happiness of those for whom he cares.*

<sup>46</sup> Cfr. las críticas de J. L. Mackie contra el Utilitarismo en el capítulo 6 de (77), pp. 129 y 146.

<sup>47</sup> J. L. Mackie (77), p. 173: *It follows that we shall want egoism also as a moral principle: we want people to see it as not only legitimate but right and proper that they should pursue what they see as their own well-being. In the same way we shall want some self-referentially altruistic moral principles.*

sujetos o grupos implicados no son buenas. Estas son las normas morales más importantes que incluye la ética de J. L. Mackie<sup>48</sup>.

### 5.5 Crítica del escepticismo moral

A pesar de su calidad filosófica, el lector no habrá pasado por alto las dificultades a algunas que se enfrenta la fundamentación de la moralidad desde el escepticismo. Quiero dedicar las últimas páginas de este apartado al estudio de estas dificultades.

- 1 - J. L. Mackie afirma que el objetivo de las normas morales es regular las relaciones entre los hombres, de manera que cada uno pueda realizar sus deseos y alcanzar la felicidad. Desde un punto de vista individual, la existencia de normas morales tiene sentido porque me ayuda indirectamente a conseguir mis fines y a ser feliz. Ahora bien, ¿no me resulta más fácil alcanzar la satisfacción de mis fines egoístas si los demás respetan las normas comunes, mientras que yo encuentro la manera de no someterme a ellas? El objetivo del sistema fiscal, por ejemplo, es repartir entre todos la riqueza creada por todos y aumentar así la seguridad y el bienestar de los ciudadanos. Pero ¿no aumenta mi seguridad y bienestar individual en mucha mayor medida si todos pagan sus impuestos mientras que yo consigo evadirme de esta obligación?. De manera semejante, desde la filosofía moral de J. L. Mackie puede justificarse que cada individuo busque la forma de no tener que someterse a las normas comunes, aprovechándose al mismo tiempo de su existencia (ya que el objetivo de cada uno es su propia felicidad). Ahora bien, esto contradice el sentido de la moralidad. J. L. Mackie reconoce este problema, pero la solución que ofrece no es satisfactoria: todos tenemos de hecho sentimientos morales -dice J. L. Mackie-, actuar egoístamente, en contra de estos sentimientos, burlándonos de las normas morales que nuestra comunidad respeta, no nos haría felices sino desgraciados (ya que es una actitud contraria a nuestra naturaleza) (cfr. 189 a 192). Este argumento explica en todo caso por qué, de hecho, respetamos las normas morales, pero no fundamenta por qué debemos hacerlo. Más aún, como hipótesis empírica no es siempre correcta: muchos individuos son capaces de violar las normas generales sin sentir por ello ningún remordimiento (hecho que

<sup>48</sup> No quiero extenderme en la exposición de estas dos reglas a las que J. L. Mackie dedica las páginas 172 a 185 de (77). Tampoco quiero exponer sistemáticamente la concepción de la virtud como una cualidad que beneficia a su poseedor (cfr. pp. 186 a 192), ni sus opiniones sobre el derecho a la vida (cfr. pp. 195 a 199).

J. L. Mackie también reconoce). En 2.3 hemos visto que el Utilitarismo y, en general, las éticas teleológicas se enfrentan a una dificultad semejante, ya que no pueden justificar completamente la necesidad de respetar los acuerdos y las normas (problema del polizón<sup>49</sup>).

- 2 - Repito una vez más que, según J. L. Mackie, el objetivo de la moral es regular la convivencia de los seres humanos, evitar la lucha de todos contra todos, que haría imposible la consecución de la felicidad individual (que forma parte de la "vida buena"). Es necesario crear y respetar normas comunes de conducta que regulen la vida competitiva y nuestras relaciones con aquellos que pueden impedir (o, en su caso, apoyar) la realización de nuestros deseos, de la que depende nuestra felicidad. Pero ¿qué ocurre con los individuos que por una u otra razón no pueden tomar parte en la vida competitiva, los enfermos, los inválidos, los niños no nacidos, las generaciones futuras, que no amenazan la felicidad individual de los demás? ¿debemos respetar estas normas comunes en nuestra relación con ellos? ¿son ellos también sujetos de derechos y libertades? La respuesta moral espontánea es afirmativa. Pero el escepticismo no puede fundamentar fácilmente esta respuesta. J. L. Mackie reconoce el problema y propone la siguiente solución: los sentimientos morales, que tan importante papel juegan en la convivencia, no pueden ser creados y eliminados a voluntad. Las normas morales, que guían nuestro comportamiento en nuestras relaciones con los miembros activos (y "peligrosos") de nuestra comunidad, regulan igualmente nuestras relaciones con los miembros involuntariamente relegados a la inactividad (Cfr. 193 a 199). Esta solución no es satisfactoria. Como hipótesis empírica tiene demasiado regusto a solución *ad hoc* y debería ser sometida, en todo caso, a un estudio psicológico y sociológico más exhaustivo. Como juicio normativo es falso: del hecho de que debemos respetar los derechos de los otros miembros activos de la comunidad (porque deseamos que éstos respeten los nuestros) no se sigue que *debamos* respetar los derechos de aquellos miembros de la comunidad que, por su situación especial, no suponen ninguna amenaza para la realización de nuestros deseos.
- 3 - La tercera dificultad no se plantea dentro del sistema de J. L. Mackie, sino que lo pone en cuestión en su totalidad. Puede acusarse al filósofo anglosajón de sobrepasar los límites del escepticismo. La moral es necesaria, dice J. L. Mackie, como instrumento que hace posible la convivencia. Pero

<sup>49</sup> Se trata del sexto argumento contra el Utilitarismo.



¿justifica esto la ética normativa? ¿es necesaria o deseable moralmente la convivencia? ¿no encierra el razonamiento de J. L. Mackie un juicio de valor (que va más allá del escepticismo), a saber, que es *mejor* la convivencia organizada y pacífica de los hombres que la lucha de todos contra todos? En este sentido, las afirmaciones de J. L. Mackie presuponen valoraciones objetivas no explícitas.

Reconozco que esta objeción no es definitiva, ya que es posible escapar a esta dificultad, desde la teoría de J. L. Mackie, apuntando que la convivencia pacífica es condición necesaria para la consecución de la felicidad individual (que él considera parte fundamental de la "vida buena"). No podemos afirmar que la consecución de la felicidad es *moralmente* deseable. Todo lo que podemos decir es que, de hecho, *queremos* ser felices (queremos ver satisfechos nuestros intereses). Aquí se pone de manifiesto un rasgo fundamental del pensamiento de J. L. Mackie (que el filósofo anglosajón comparte con muchos otros filósofos éticos): para los filósofos no objetivistas, el *querer* es el único fundamento del *deber*. ¿Supone esto la negación de la moral o es sólo el principio de una moral nueva?

- 4 - El filósofo ético escéptico (acabamos de ver que J. L. Mackie no lo es en sentido riguroso), que niega la existencia de valores objetivos, intenta fundamentar una moral normativa basándose en los valores subjetivos, en este caso, el valor de la felicidad propia y la de las personas queridas. La felicidad consiste para un individuo en la realización de sus deseos y objetivos<sup>50</sup>. Pues bien, desde el escepticismo es imposible juzgar los deseos de los individuos, decidir si lo que una persona considera valioso lo es o no efectivamente, ya que los deseos y la felicidad individual son los únicos criterios que sirven para juzgar moralmente el comportamiento. Sin embargo, todos aceptamos que existen deseos ilegítimos (por ejemplo, el deseo de causar daño a los demás) que una ética normativa no debe tener en cuenta. J. L. Mackie no puede resolver esta dificultad argumentando que tales deseos son peligrosos para la convivencia pacífica de los hombres, ya que es posible crear (de hecho existen) sistemas normativos que permiten la convivencia de los hombres pero satisfacen desigualmente sus

<sup>50</sup> J. L. Mackie define la felicidad de la siguiente manera: *We can say firmly that for any individual a good life will be made up largely of the effective pursuit of activities that he finds worthwhile, either intrinsically, or because they are directly beneficial to others about whom he cares, or because he knows them to be instrumental in providing the means of well-being for himself and those closely connected with him. Egoism and self-referential altruism will together characterize, to a large extent, both his actions and his motives* (p. 170).

necesidades, sistemas que justifican la pobreza de muchos y permiten el lujo de unos pocos, por ejemplo. El filósofo ético escéptico no puede condenar moralmente un sistema parecido, puesto que no puede condenar los intereses moralmente ilegítimos en los que áquel se fundamenta<sup>51</sup>. En el apartado 3.3 he subrayado que el subjetivismo racionalista, que intenta fundamentar la moral en el equilibrio de intereses subjetivos, se enfrenta a una dificultad parecida: no todos los intereses subjetivos son moralmente legítimos.

- 5 - La última dificultad no es de índole filosófica, sino moral y puede resumirse de esta manera: ¿no fundamenta el egoísmo moral de J. L. Mackie más bien el comportamiento inmoral que el comportamiento moral? El intento de justificar la búsqueda egoísta de la felicidad personal, responde quizá a una imagen realista del ser humano, pero no es la mejor manera de poner los cimientos de una ética normativa. En este sentido W.F. Frankena afirma:

*El principio de la prudencia o del amor a uno mismo no forman parte de la moralidad.*<sup>52</sup>

<sup>51</sup> Cfr. en 2.3 el primer argumento contra el subjetivismo altruista, el quinto argumento contra las teorías del contrato social y el octavo argumento contra el Utilitarismo. Cfr. también F. v. Kutschera (82), p.119.

<sup>52</sup> W.K.Frankena (63), p. 39 de la edición alemana: Munich, 1972: DTV: *Das Prinzip der Klugheit oder der aufgeklärten Selbstliebe gehört einfach nicht in den Zusammenhang der Moral.*

## 6. El objetivismo ético de F. v. Kutschera

### 6.1 Características que debe reunir una teoría ética

En sus Fundamentos de ética, F. v. Kutschera realiza un estudio crítico de las principales tendencias de la filosofía moral a lo largo de la historia del pensamiento, que termina con la exposición de su propia teoría filosófica<sup>1</sup> acerca de: (1) la pregunta de la ética filosófica sobre la fundamentación y justificación de los juicios morales (2) la pregunta de la ética normativa sobre nuestros deberes morales. El repaso de la tradición filosófica ayuda al autor a decidir cuáles son las características que debe reunir una teoría ética aceptable. Una teoría ética aceptable debe ser teleológica, intuicionista, cognitivista, no subjetivista, no objetivista. Veamos cuáles son los argumentos que conducen a F. v. Kutschera a esta conclusión.

Pueden distinguirse dos tipos de teorías éticas: las éticas deontológicas, según las cuales una acción es moralmente valiosa si con ella se cumple una norma o deber moral, y las éticas teleológicas, para las que el valor moral de una acción depende del valor de sus resultados (cfr. 1). Las primeras dan prioridad al concepto de "deber", las segundas, al concepto de "bueno" o "valioso". Pues bien, según F. v. Kutschera, una teoría ética aceptable ha de ser *teleológica*, por las siguientes razones<sup>2</sup>:

- 1 - Las críticas que desde las teorías deontológicas se oponen al teleologismo no son decisivas. (1.1) En primer lugar, puede argumentarse que las normas generales, de las que las teorías

---

<sup>1</sup> Todos los enunciados de este apartado en los que no se haga explícita una intención crítica deben entenderse como una exposición e interpretación del pensamiento de F. v. Kutschera. En este apartado, las páginas citadas entre paréntesis, sin indicación de la obra, son siempre páginas de F. v. Kutschera (82).

<sup>2</sup> En 1990, F. v. Kutschera ha completado una nueva versión de su *Ética* (que será la versión que aparezca próximamente en italiano), en la que se pronuncia a favor de una ética de obligación, fundamentada en el valor inviolable de la dignidad humana. No es por lo tanto, una ética deontológica pura.

teleológicas intentan prescindir, tienen una gran importancia para la convivencia social. La existencia de normas que deben ser respetadas por todos nos permite, por ejemplo, predecir el comportamiento de los demás y actuar en consecuencia. Además, la existencia de normas estrictas nos ayuda a tomar decisiones morales en muchos casos en los que los sentimientos y deseos subjetivos dificultan el reconocimiento de la acción correcta. Un principio teleológico general no puede ofrecernos en estos casos una ayuda semejante. Ahora bien, esta crítica no es definitiva, ya que una ética teleológica puede fundamentar la conveniencia de respetar determinadas normas y acuerdos: el respeto de una norma general puede tener consecuencias favorables, de modo que su existencia también puede justificarse desde el punto de vista teleológico.

(1.2) En segundo lugar, las teorías teleológicas se enfrentan al denominado "problema del polizón". Tal y como veíamos en el apartado 2 (objeción 6 contra el Utilitarismo) una ética teleológica puede justificar la violación de un acuerdo: siempre que los demás lo respeten, yo puedo violar un acuerdo, por ejemplo, el acuerdo de ahorrar agua, puesto que si todos los demás ahorran, los resultados son los mismos aunque yo no ahorre. Ahora bien, ya en el apartado 2 veíamos que esta crítica no es decisiva, ya que la violación de un acuerdo por un solo individuo puede tener, en caso de ser descubierta, fatales consecuencias, por ejemplo, puede inducir a los demás a violar igualmente el acuerdo, de modo que el efecto deseado no llegue a producirse.

(1.3) En tercer lugar, puede argumentarse que una ética teleológica no garantiza la existencia de derechos humanos inviolables, ya que cualquier derecho puede ser ignorado si con ello se consiguen, en algún otro sentido, mejores efectos (esto da lugar al problema del "sacrificio del inocente" que afecta especialmente al Utilitarismo -objeción número 7, apartado 3.5-). Ahora bien, esta crítica no es correcta: una teoría teleológica no es necesariamente incompatible con la existencia de una escala de valores en cuya cumbre se sitúen determinados bienes cuya pérdida no puede ser en ningún caso compensada con la realización de otros bienes "inferiores". Si consideramos que el respeto a unos derechos determinados es un bien superior a cualquier otro, podemos defender su inviolabilidad también desde una perspectiva teleológica. De esta manera, F. v. Kutschera demuestra que los argumentos que desde un punto de vista deontológico se oponen a las teorías teleológicas no son definitivos (pp. 66 a 74). Sin embargo, esto no es suficiente para concluir que las segundas son

preferibles al primero. Es necesario añadir, por lo tanto, un segundo argumento a favor de una ética teleológica.

- 2 - Una ética aceptable debe ser teleológica, afirma F. v. Kutschera, porque a menudo se producen conflictos de normas que no pueden resolverse sin una ponderación de los resultados de las acciones alternativas. Ahora bien, en el momento en el que, para tomar una decisión, recorro a la ponderación de los resultados de las acciones, renuncio al principio deontológico a favor de una ética teleológica. Puesto que estas situaciones de conflicto son inevitables, una ética deontológica no puede ser aceptada (p. 74).

Sobre esta argumentación es posible señalar: la segunda objeción de F. v. Kutschera contra el deontologismo no es definitiva, como no lo eran los argumentos deontológicos contra la tesis teleológica. En efecto, en caso de conflicto moral no es necesario renunciar al principio deontológico. Basta con admitir que las normas morales no poseen todas la misma importancia, sino que están ordenadas, de tal manera que, en caso de conflicto, es posible decidir cuál de dos normas es prioritaria y, por lo tanto, cuál de las dos debe ser respetada<sup>3</sup>. Si admito un sistema moral que incluye, entre otras, las dos normas siguientes: (1) "Debes hacer todo lo posible por salvar la vida de una persona que se encuentra en peligro (si está en tu mano el hacerlo)" y (2) "Debes decir la verdad", y la afirmación de que (1) tiene prioridad sobre (2), entonces, si estoy en una situación en la que sólo mediante una mentira puedo salvar la vida de una persona (por ejemplo, porque ésta es perseguida por sus enemigos, que tienen intención de asesinarla), para tomar una decisión no necesito reflexionar sobre el valor de las consecuencias de las diversas acciones posibles sino tan sólo recurrir a mi código moral que afirma la existencia de las normas (1) y (2) y la prioridad de la primera sobre la segunda. Naturalmente, no en todos los casos de conflicto de normas es igualmente sencillo reconocer cuál de ellas tiene prioridad, pero, a menudo, tampoco es sencillo tomar una decisión si nos guiamos por el principio teleológico. No obstante, es posible apuntar un argumento de más peso a favor de una ética teleológica: una ética puramente deontológica en la que el concepto de bondad desempeñe un papel secundario conduce a consecuencias intuitivamente inaceptables, por ejemplo, cuando una norma moral ordena realizar una acción mala (si afirmamos que las

<sup>3</sup> En una carta fechada el 10 de enero de 1990, Kutschera argumenta que un sistema deontológico semejante sería extremadamente complicado. Además, los conflictos seguirían produciéndose en los casos en que el mismo mandato deba ser respetado en varias acciones alternativas (por ejemplo, cuando, debido a circunstancias imprevistas, sólo puedo cumplir una de varias promesas). Contra esta crítica podemos apuntar que los conflictos tampoco pueden evitarse en una ética teleológica.

normas morales sólo pueden ordenar lo que es bueno, nuestra ética no es puramente deontológica, ya que incluimos en ella el concepto de bondad).

En segundo lugar, según F. v. Kutschera, una teoría ética aceptable ha de ser *intuicionista*, es decir, ha de afirmar que los fenómenos morales no pueden reducirse a fenómenos naturales (sociológicos, biológicos, psicológicos, etc.), o (enunciando el intuicionismo ético como una tesis acerca del lenguaje moral) que los términos morales no pueden definirse a partir de otros términos naturales (de la naturaleza psíquica -naturalismo subjetivista- o no psíquica -naturalismo objetivista-). Una teoría ética naturalista que reduce la moral a fenómenos naturales no puede ser aceptada por las razones que mencionadas en el apartado 2. Allí veíamos que F. v. Kutschera no admite el argumento general de G.E. Moore contra el naturalismo ético<sup>4</sup>. Por esta razón, concluye F. v. Kutschera, es necesario estudiar cada una de las distintas formas de naturalismo (objetivista y subjetivista) para descubrir dónde están sus errores: tras el estudio de cada uno de los tipos de naturalismo objetivista (biologismo, sociologismo, teologismo), concluimos que todos ellos son incompatibles con la conciencia moral ordinaria y no ofrecen una interpretación aceptable del uso común del lenguaje moral. El naturalismo biológico y el naturalismo sociológico podían interpretarse, sin embargo, como tesis empíricas acerca de la influencia de las necesidades biológicas y sociales sobre los códigos morales y como tales deben ser sometidas a un análisis empírico: la filosofía sólo no puede establecer su verdad o falsedad. El naturalismo ético subjetivista exige, por su parte, un capítulo propio.

En tercer lugar, según F. v. Kutschera, una teoría ética ha de ser *cognitivista*, ya que una teoría ética no cognitivista no puede ser aceptada. Ya hemos discutido los argumentos a favor del cognitivismo y la crítica de F. v. Kutschera en los apartados 4.4 y 4.5.

En cuarto lugar, según F. v. Kutschera, una teoría ética no debe ser *subjetivista*. F. v. Kutschera propone los siguientes argumentos contra las distintas formas de la ética subjetivista<sup>5</sup>:

<sup>4</sup> Cfr. F. v. Kutschera (82) pp. 52 a 54.

<sup>5</sup> En la nueva versión de su *E.t.i.c.a.* (cfr. nota 2), F. v. Kutschera afirma que los argumentos contra el subjetivismo no son definitivos y que la polémica objetivismo/subjetivismo no puede resolverse sólo mediante argumentos. La aceptación

Contra el subjetivismo individual, definido en el apartado 3.2 de este trabajo, apunta F. v. Kutschera los argumentos allí mencionados y discutidos (que también pueden interpretarse como una objeción contra el no cognitivismo).

Contra el subjetivismo racionalista, que incluye todas aquellas teorías éticas que afirman que el bien moral coincide con lo que a largo plazo y desde un punto de vista racional es subjetivamente valioso (y que los intereses subjetivos a largo plazo son los mismos para todos los sujetos) (p. 108)<sup>6</sup> opone F. v. Kutschera las siguientes objeciones:

- 1 - Aunque aceptemos la idea general del racionalismo, según la cual nuestro deber es llevar a cabo aquella acción que produce resultados que, juzgados racionalmente y a largo plazo, son valiosos o más valiosos que los resultados de cualquier otra acción posible, no podemos saber cuál es nuestro deber ya que, desde un punto de vista racional, pueden proponerse principios prácticos muy diversos (p. 118). Si aceptamos que las decisiones morales son decisiones bajo incertidumbre, el principio que guiará nuestra conducta será el principio maximin (cfr. 3.4). Ahora bien, el principio maximin no siempre corresponde a las exigencias de la racionalidad. Existen otros principios prácticos racionales, por ejemplo el principio utilitarista que es más adecuado que el principio maximin para decisiones bajo riesgo. En definitiva, de la idea fundamental de la ética racionalista no podemos derivar ningún criterio de conducta claro. Esta crítica no muestra, a mi juicio, que la idea fundamental del racionalismo es errónea, sino tan sólo que esa idea fundamental debe ser completada con principios morales más concretos.
- 2 - Según F. v. Kutschera, contra el principio maximin puede oponerse que las decisiones sociales no son en realidad decisiones bajo incertidumbre, y que, por lo tanto, el principio maximin no siempre es un principio racional. En efecto, en primer lugar, no siempre desconocemos el papel social que nos toca desempeñar, y, en segundo lugar, no siempre desconocemos la probabilidad de que una determinada interacción social llegue a producirse. Es decir, podemos establecer probabilidades acerca del planteamiento de interacciones

---

del objetivismo ético es una *decisión* moral. Ahora bien, el objetivista (y F. v. Kutschera lo es) cree sinceramente en la objetividad de los valores, a favor de la cual se ha decidido.

<sup>6</sup> En el apartado 3 he estudiado las éticas racionalistas bajo el título (más acorde con la tradición) de "teorías del contrato social".

- sociales y acerca del papel que en las mismas nos tocará desempeñar (p. 116) (cfr. 3.4).
- 3 - En 3.4 veíamos que el criterio maximin sitúa la igualdad por encima de la eficacia, cosa que, como J.C. Harsanyi pone de manifiesto, no siempre es moralmente deseable. Este argumento que F. v. Kutschera discute en las páginas 120 y 121 afecta al principio maximin pero no al racionalismo ético en general.
  - 4 - Contra el racionalismo ético en general apunta F. v. Kutschera la siguiente objeción: el supuesto de que los intereses a largo plazo coinciden en todos los seres humanos es erróneo; en el papel de acreedor, dice F. v. Kutschera, todos deseamos que se nos devuelva nuestro dinero, y todos queremos igualmente, poder confiar en las promesas de los demás, pero no puede admitirse que nuestros intereses en el papel de diputado, padre de familia o comerciante puedan ser los mismos (p. 118). Ahora bien, si los intereses de los seres humanos no se asemejan, falta el fundamento de los principios racionalistas. Creo que un camino adecuado para solucionar este problema es el que toma J. Rawls cuyo principio de justicia se fundamenta en intereses y necesidades básicos y generales que sí son comunes en todos los hombres.
  - 5 - El subjetivismo racionalista y, en general, todas las teorías éticas que pretenden deducir los principios morales a partir de intereses subjetivos se enfrentan, según F. v. Kutschera, al siguiente problema: los principios morales se construyen sobre la base de los intereses subjetivos que, en consecuencia, no pueden ser sometidos a su vez a juicio moral. Ahora bien, no todos los intereses subjetivos son moralmente aceptables, no todos los intereses son moralmente legítimos (p. 119). En 3.4 y 3.5 hemos visto cómo este problema afecta tanto al principio maximin como al principio utilitarista.
  - 6 - Las teorías éticas que pretenden derivar los principios morales de los intereses subjetivos han de responder a la siguiente pregunta: ¿qué sujetos han de tenerse en cuenta a la hora de proponer las normas morales?. Tener en cuenta los intereses de toda la humanidad, incluidas las generaciones futuras, es una tarea irrealizable. Sin embargo cualquier limitación en este sentido es arbitraria, y legitimaría el desprecio de los intereses de aquellos que han quedado fuera del grupo "elegido" (p. 120). Esta objeción sólo es legítima si negamos el supuesto del que parte el subjetivismo racionalista, tal y como F. v. Kutschera lo define (supuesto que, por otro lado, el profesor alemán pone en cuestión -objeción 4-), de que los



intereses racionales son los mismos en todos los hombres. Si admitimos este supuesto, podemos afirmar que un criterio moral basado en los intereses racionales toma en consideración del mismo modo los intereses (idénticos) de toda la humanidad. Tener en cuenta los intereses de toda la humanidad es ciertamente una tarea difícil, pero ¿debe la dificultad motivar nuestra renuncia?

El subjetivismo social, tal y como F. v. Kutschera lo define, incluye todas aquellas teorías éticas que afirman que las normas morales se basan en los intereses subjetivos de los miembros de un grupo, de manera que el orden de preferencias moral no coincide con cada uno de los órdenes de preferencias subjetivos, sino que supone una suerte de equilibrio o compromiso entre ellos (p. 108)<sup>7</sup>. Existen distintas maneras de entender este compromiso, es decir, distintas "funciones de preferencia social" (*social welfare functions*). F. v. Kutschera estudia las siguientes: la regla de la mayoría (pp. 134 y 135), la relación utilitarista (pp. 135 a 139), la norma de la igualdad (pp. 139 a 141), norma de igualdad y eficacia (pp. 141 a 143). A cada una de estas funciones de preferencias sociales o principios normativos del subjetivismo social opone F. v. Kutschera diversas objeciones. Ya hemos estudiado los problemas que plantean el Utilitarismo y el igualitarismo (principio maximin). Los objeciones de F. v. Kutschera son: contra el Utilitarismo, el problema del sacrificio del inocente (y, en general, el problema de que el Utilitarismo puede justificar con el bienestar de muchos la miseria de unos pocos) (p. 138) y el problema de los actos supererrogatorios (pp. 138-9). Contra el igualitarismo: el problema, que Harsanyi pone de manifiesto, de que no siempre puede justificarse el desprecio de los intereses de los mejor situados (p. 141) y el problema que supone situar la igualdad por encima de todo, incluso por encima del bienestar de la mayoría (p. 140). Las restantes formas de subjetivismo social tampoco satisfacen los requisitos que ha de cumplir un sistema ético normativo<sup>8</sup>. Esto demuestra, afirma F. v. Kutschera, que ningún tipo de subjetivismo social es aceptable. No obstante, el profesor alemán añade dos objeciones más contra el subjetivismo social en general:

- 1 - Al contrario que el subjetivismo individual y el subjetivismo racionalista, el subjetivismo social no defiende la coincidencia de intereses subjetivos e intereses normativos. En efecto, según el subjetivismo individual, los intereses normativos son

<sup>7</sup> En el apartado 3 he estudiado el Utilitarismo que es la forma más relevante de subjetivismo social. Algunos de los problemas que afectan al Utilitarismo afectan igualmente a los restantes tipos de subjetivismo social.

<sup>8</sup> No vamos a estudiar cada una de las objeciones que F. v. Kutschera opone a cada una de las formas de subjetivismo social. Cfr. F. v. Kutschera (82) pp. 126 a 148.

los mismos que mis intereses subjetivos, no hay ninguna diferencia entre ellos<sup>9</sup>. Según el subjetivismo racionalista, los intereses normativos coinciden con los intereses subjetivos racionales idénticos en todos los hombres. Pues bien, según el subjetivismo social, tal y como lo define F. v. Kutschera, las preferencias normativas son resultado de un equilibrio entre los intereses subjetivos de los miembros de un grupo pero no coinciden con los intereses de cada uno de ellos. En consecuencia, según el subjetivismo social, las preferencias subjetivas de un individuo,  $X_1$ , pueden diferir de las preferencias normativas que rigen en el grupo. Se plantean entonces dos alternativas: (1) podríamos considerar que las preferencias de  $X_1$  que difieren de las preferencias normativas son, en esta medida, moralmente condenables. Ahora bien, el orden de preferencias social se basa, al menos en una mínima parte, en las preferencias del individuo en cuestión,  $X_1$  y por lo tanto, no puede utilizarse para juzgar las preferencias de  $X_1$  sin cometer un círculo. En efecto, es inaceptable justificar las exigencias morales mediante la existencia de preferencias prohibidas. (2) En consecuencia, debemos aceptar que las preferencias de  $X_1$  no pueden ser moralmente condenadas según el orden de preferencias normativas. No puede decirse que los intereses subjetivos de  $X_1$  sean inmorales o ilegítimos, es decir, los intereses de  $X_1$  están permitidos<sup>10</sup>. Ahora bien, a un individuo le está permitido dar cumplimiento a sus intereses subjetivos, si ellos están asimismo permitidos. Según esto, a nuestro individuo  $X_1$  le está permitido realizar sus deseos permitidos. Pero, al mismo tiempo, según el orden de preferencias social al que los intereses de  $X_1$  se oponen, a  $X_1$  le está prohibido dar cumplimiento a sus deseos. Es decir, según el principio de preferencias social a  $X_1$  le está tanto prohibido como permitido dar cumplimiento a sus deseos. (pp. 143 a 145). El mismo F. v. Kutschera señala la manera en que este problema puede solucionarse. Podemos distinguir entre las preferencias egoístas, que obedecen únicamente a los intereses egoístas o propios y las preferencias efectivas, que son un producto de las inclinaciones egoístas y las inclinaciones altruistas. Podemos suponer que el orden de preferencias social se basa sólo en los intereses egoístas. La solución es la siguiente: como hemos dicho, no es posible juzgar los intereses egoístas de un individuo utilizando el orden de preferencias

<sup>9</sup> De esta manera, el subjetivismo individual puede considerarse una negación de la ética. Según el mismo no hay principios morales que deban ser respetados, sino sólo mis intereses subjetivos.

<sup>10</sup> F. v. Kutschera argumenta que los intereses subjetivos siempre han de juzgarse moralmente; cfr. (82) p. 143.

social que en ellos se basa sin cometer un círculo<sup>11</sup>, pero es posible juzgar los intereses efectivos que pueden diferir de los intereses egoístas. Así, los deseos de  $X_1$  que se oponen al principio de preferencias social pueden ser considerados moralmente prohibidos, de modo que a  $X_1$  no le está permitido darles cumplimiento. De este modo, evitamos la contradicción a la que habíamos llegado más arriba. Ahora bien, la distinción entre preferencias egoístas y preferencias efectivas conduce a una nueva dificultad (pp. 145 y 146):

- 2 - Supongamos que en un grupo constituido por dos personas  $X_1$  y  $X_2$  que deben elegir entre dos acciones alternativas,  $x$  e  $y$  se cumple:  $X_1$  prefiere la acción  $y$  a la acción  $x$ ,  $X_2$  prefiere la acción  $x$  a la acción  $y$  y según el orden de preferencias social y es preferible a  $x$ . No obstante,  $X_1$  tiene inclinaciones altruistas y está dispuesta a renunciar a  $y$  a favor de  $x$ , que es la acción preferida por  $X_2$ . Pues bien, según un principio de preferencias social (basado en las preferencias egoístas de ambos sujetos), esta acción no es correcta. Ello muestra que un principio de preferencias social no es un criterio moral aceptable, puesto que un criterio moral aceptable debe admitir como correctas las acciones altruistas (p. 147). Así, por ejemplo, dado un principio igualitarista como el principio maximin, si una persona menos afortunada,  $X_1$ , ofrece voluntariamente una parte de sus posesiones a una persona más afortunada,  $X_2$ , se produce, según el principio maximin, un estado injusto; sin embargo, no podemos decir que  $X_1$  haya actuado inmoralmente. Con otras palabras, ni el principio maximin ni cualquier otro orden de preferencias social son un criterio satisfactorio para juzgar la moralidad de las interacciones sociales, puesto que condenan las acciones altruistas que son, sin embargo, dignas de elogio moral (p. 147). Con esta objeción de F. v. Kutschera quiere poner de manifiesto que la moral es algo más que el resultado de un equilibrio de intereses subjetivos<sup>12</sup>.

Ante estas objeciones de F. v. Kutschera quiero apuntar lo siguiente: acepto que no es posible juzgar moralmente los deseos e intereses subjetivos con un criterio que se fundamente justamente en esos deseos sin excluir ninguno<sup>13</sup>. Si todos los deseos e intereses

<sup>11</sup> Cfr. en el apartado 3 la objeción número 5 contra el principio CI.

<sup>12</sup> Como hemos visto en el apartado 3 (objeción 4 contra el principio CI), ni siquiera la justicia sola puede reducirse a una cuestión de equilibrio de intereses. Cfr. también el argumento de R. Nozick citado por F. v. Kutschera en (82) p. 147.

<sup>13</sup> Ahora bien, los intereses subjetivos mismos pueden juzgarse moralmente en el caso de que el criterio normativo no sea puramente formal, sino que tenga algún contenido, como ocurre, por ejemplo, con el principio Utilitarista que se basa en el concepto de felicidad. En efecto, como hemos apuntado en el apartado 3 (objeción 5

han de ser tomados en cuenta, todos ellos son legítimos. Sin embargo, y en esto discrepo de la opinión de F. v. Kutschera, una vez que a partir de esos deseos subjetivos ha surgido una norma moral social, no está permitido dar cumplimiento a aquellos deseos individuales que se oponen a la norma moral, aunque sí esté permitido tener esos deseos. De este modo, desecho como F. v. Kutschera la primera de las dos alternativas planteadas en la objeción 1, pero no admitimos que la segunda de ellas conduzca a una contradicción, puesto que niego uno de los supuestos que está a la base de la misma. En efecto, supongamos que los habitantes de un país democrático,  $x$ , deben decidir en un referendun si desean que se implante una velocidad máxima en las autopistas, por ejemplo 130 km/hora. Algunos desean que así sea, otros, con más confianza en sus facultades automovilísticas, son partidarios de la libre elección de velocidad. El referendun se celebra y los más prudentes obtienen, por pocos votos de diferencia, la mayoría. A partir de ese momento no está permitido superar los 130 Km/hora. Naturalmente, no podemos decir que a los partidarios de la velocidad libremente elegida les esté prohibido pensar o desear como piensan o desean. En una sociedad democrática, les está incluso permitido hacer publicidad a favor de la velocidad libre, formar comités que hagan presión ante el gobierno, por ejemplo, para conseguir la celebración de un nuevo referendun (con la esperanza de que la escasa diferencia de votos sea, esta vez, a su favor), etc. Sus deseos e intereses no pueden ser condenados. Sin embargo, estos deseos e intereses tampoco pueden ser satisfechos. Y no hay ninguna contradicción en afirmar que a un sujeto le está permitido desear conducir a 200 kilómetros por hora y, sin embargo, le está prohibido superar los 130. En general, a  $X_1$  le puede estar permitido tener deseos que se oponen al orden de preferencias social y prohibido satisfacer estos deseos. Al contrario de lo que afirma F. v. Kutschera, y como muestra este ejemplo, no siempre está permitido *actuar racionalmente según nuestras preferencias permitidas*<sup>14</sup>. De esta manera, para solucionar el primer problema que F. v. Kutschera descubre en el subjetivismo social no necesitamos hacer la distinción entre intereses efectivos y egoístas, de modo que la segunda objeción no llega a plantearse.

El subjetivismo altruista (cfr. 3.3) se enfrenta, según F. v. Kutschera, a las siguientes dificultades:

- 1 - En la versión de Shaftesbury, Hutcheson, Butler y Smith, según la cual, en interpretación de F. v. Kutschera, las normas

contra el Utilitarismo), el deseo de disminuir la felicidad de los otros puede ser juzgado, desde el Utilitarismo, como moralmente ilegítimo.

<sup>14</sup> F. v. Kutschera (82), p. 145: *Im Sinne erlaubter Präferenzen rational zu handeln.*

morales representan un equilibrio entre los intereses egoístas y los altruistas, el subjetivismo altruista puede justificar cualquier acción, siempre que los intereses egoístas a su favor sean lo suficientemente intensos. Por ejemplo, dice F. v. Kutschera, mentir puede ser moralmente correcto si nuestro interés en hacerlo es suficientemente grande.

- 2 - En la versión de Hume el altruismo se entremezcla con el Utilitarismo y el orden de preferencias moral es un orden de preferencias social. De esta manera, al altruismo de Hume se pueden hacer las mismas objeciones que al subjetivismo social.

En quinto y último lugar, según F. v. Kutschera, una teoría ética no debe ser *objetivista*. F. v. Kutschera hace una exposición crítica de las distintas formas de objetivismo (naturalista y no naturalista, empirista e intuicionista), así como de algunos argumentos generales que se plantean contra el objetivismo. Las dos razones que inclinan a F. v. Kutschera contra la ética objetivista son:

- 1 - Relevancia práctica de los juicios morales: la convicción de que un modo de acción, F, es moralmente más valioso que un modo de acción, G, es para nosotros un motivo (aunque no siempre un motivo suficiente) para preferir F a G. F. v. Kutschera denomina a este principio "tesis de la correspondencia" (p. 57). La tesis de la correspondencia no afirma que nuestras preferencias efectivas estén siempre determinadas por nuestros supuestos sobre las preferencias morales, sino tan sólo que éstos conforman, junto con nuestras preferencias propias o egoístas, nuestras preferencias efectivas. Supongamos que podemos elegir entre dos modos de acción alternativos: mentir o decir la verdad. La tesis de la correspondencia afirma que la convicción de que está moralmente prohibido mentir es para nosotros un motivo para evitar este modo de acción; sólo si el beneficio que podemos conseguir con la mentira nos atrae suficientemente y nuestra conciencia moral es débil, elegiremos la mentira, es decir, la acción moralmente incorrecta. Pues bien, según F. v. Kutschera, una teoría ética aceptable debe ofrecer un fundamento para la tesis de la correspondencia. Y el problema al que se enfrentan las éticas objetivistas es que, aunque son compatibles con la tesis en cuestión (en otro caso deberían ser absolutamente rechazadas) no ofrecen para ella un fundamento suficiente. En efecto, *no es posible explicar* -dice F. v. Kutschera- *cómo los supuestos sobre los hechos normativos pueden relacionarse con nuestras preferencias*

subjetivas, si los hechos mismos no tienen nada que ver con aquéllas (p. 213). Y añade, ...si los enunciados normativos no fueran por sí mismos efectivos en la práctica, sería posible aceptarlos aún en el caso de que no coincidieran con nuestras preferencias subjetivas (ibid.).

Ante este argumento quiero apuntar lo siguiente: F. v. Kutschera admite que los hechos objetivos, que nada tienen que ver con las preferencias subjetivas, pueden influir en nuestras decisiones, es decir, que los hechos objetivos tienen relevancia práctica. Por ejemplo, la repetición de actos violentos en la capital de un país africano puede conducir al responsable de una agencia de viajes a suspender todas las excursiones destinadas a esta ciudad. En general, dadas dos acciones alternativas, F y G, si prefiero F si se cumple la condición de que A, y G, si A no se cumple, entonces, si compruebo que A se cumple, preferiré F y si nada lo impide realizaré esta acción (p.213). De esta manera, un objetivista podría responder a la objeción de F. v. Kutschera argumentando que el conocimiento de los valores objetivos puede influir en nuestras preferencias y acciones de modo semejante a como lo hace el conocimiento de los hechos empíricos. Ahora bien, según F. v. Kutschera, no puede trazarse esta analogía, pues el tipo de influencia que el conocimiento de lo que es bueno y lo que debe hacerse tiene sobre nuestras preferencias es diferente al tipo de influencia que sobre las mismas tiene el conocimiento de los hechos objetivos:

*La afirmación de la efectividad práctica de los juicios normativos debe entenderse, por lo tanto, de manera más exacta: nuestros juicios normativos, al contrario que los no normativos, no sólo tienen una influencia sobre lo que preferimos tras ponderar las circunstancias dadas, sino sobre el orden axiológico subjetivo mismo, que junto con nuestros supuestos sobre la probabilidad determinan nuestras preferencias, tal y como dijimos en 1.4.<sup>15</sup>*

Para interpretar correctamente estas afirmación de F. v. Kutschera, debemos distinguir entre lo que podemos llamar "preferencias axiológicas" que dependen de nuestra escala de valores subjetiva (*subjektive Wertordnung*), y "preferencias reales" que dependen de las primeras y de

<sup>15</sup> F. v. Kutschera (92) p. 213: *Die Behauptung der praktischen Effektivität normativer Urteile ist also genauer so zu verstehen, daß unsere normativen Urteile im Gegensatz zu den nichtnormativen nicht nur einen Einfluß auf das haben, was wir nach Einschätzung der gegebenen Umstände vorziehen, sondern auf die subjektive Wertordnung selbst, die zusammen mit unseren Wahrscheinlichkeitsannahmen im Sinne der Ausführungen in 1.4 unsere Präferenzen bestimmt.*

nuestros supuestos y conocimientos acerca de cómo es la realidad empírica. Nuestros actos dependen, a su vez, de nuestras preferencias reales<sup>16</sup>. Nuestro conocimiento de los hechos empíricos determina (junto con nuestras preferencias axiológicas) nuestras preferencias reales y nuestros actos, pero no influye sobre nuestras preferencias axiológicas. De ello concluye F. v. Kutschera que el conocimiento de los hechos objetivos en general no influye sobre nuestras preferencias axiológicas. Ahora bien, esta conclusión no está suficientemente justificada. Del hecho de que el conocimiento de los hechos objetivos *empíricos* tenga o no unos efectos determinados no podemos deducir cuáles serán los efectos del conocimiento de los hechos objetivos *axiológicos*. Y del hecho de que los primeros no influyan sobre nuestras preferencias axiológicas (sino únicamente sobre nuestras preferencias reales), no se sigue que los segundos no puedan hacerlo. Al contrario, parece razonable admitir que el conocimiento de la realidad axiológica (objetiva) influye sobre las preferencias axiológicas (subjetivas), del mismo modo que el conocimiento de la realidad empírica influye sobre las preferencias reales.

- 2 - Si las normas morales fueran independientes de las preferencias subjetivas, entonces, serían igualmente válidas, aunque nuestras preferencias fueran completamente distintas de las actuales. Ahora bien, -dice F. v. Kutschera- *esto contradice el postulado fundamental de la ética*, según el cual, cuando actuamos debemos respetar los intereses de los demás. Las normas morales deben hacer posible la vida en común -concluye F. v. Kutschera- y, por lo tanto, no son independientes de las circunstancias en que esa vida en común se desarrolla (p.214). Comparto la convicción de F. v. Kutschera de que la ética normativa no puede desentenderse de los deseos e intereses de los hombres. Ahora bien, el filósofo alemán subraya repetidamente (como argumento contra las teorías subjetivistas) y repite en este contexto, que una teoría ética normativa no ha de tener en cuenta todos los intereses subjetivos, sino sólo los moralmente legítimos. En consecuencia, deben existir criterios morales, según los cuales algunos intereses son legítimos y otros no, es decir, algunos intereses pueden satisfacerse y otros no, en definitiva, criterios según los cuales algunas acciones están permitidas y otras no. Estos criterios morales, que sirven para juzgar los intereses mismos, no pueden depender, a su vez, de

<sup>16</sup> Esta distinción no es la misma que F. v. Kutschera hace entre preferencias propias y preferencias efectivas, citada en la discusión del primer argumento del filósofo alemán contra el subjetivismo social.

los intereses subjetivos. Si aceptamos este argumento de F. v. Kutschera contra las teorías subjetivistas debemos admitir que existen algunas normas morales que no dependen de los intereses subjetivos (sino que sirven para juzgarlos) y si aceptamos el argumento que estamos estudiando contra las teorías objetivistas, debemos admitir que existen otras normas morales que dependen de los intereses subjetivos. Existirían, pues, dos tipos de normas morales. Ahora bien, puesto que las normas morales que no dependen de los intereses subjetivos sirven para juzgar qué intereses son legítimos y cuáles no, servirán también para juzgar indirectamente qué normas morales dependientes de los intereses subjetivos han de ser aceptadas. En definitiva, si aceptamos la objeción de F. v. Kutschera contra las teorías subjetivistas, debemos admitir que sólo las normas morales que no dependen de los intereses subjetivos constituyen un verdadero criterio moral. Y este criterio moral, al contrario de lo que se afirma en el argumento que estamos estudiando ahora, es independiente de los intereses subjetivos y sería exactamente el mismo aunque nuestros intereses fueran completamente diferentes.

Mi juicio sobre este argumento es el siguiente: como he dicho, estoy de acuerdo con la idea fundamental de F. v. Kutschera acerca de que las normas morales no pueden desentenderse de cuáles sean los intereses reales de los hombres. Sin embargo, esta idea me parece incompatible con la argumentación de F. v. Kutschera contra el subjetivismo ético. Por otro lado, el argumento no podría convencer a un filósofo ético objetivista, quien probablemente nunca aceptaría la afirmación de que el fin de las normas morales es hacer posible la vida en común; para un filósofo ético objetivista las normas morales (o los valores morales) deben ser cumplidas por sí mismas<sup>17</sup>, al margen de cualquier otra consideración. Esta última observación no debe entenderse como un intento de poner de manifiesto la debilidad de los argumentos del profesor alemán: el objetivismo y el subjetivismo parten de premisas diferentes, y una vez aceptadas las primeras o las segundas no puede argumentarse contra ellas desde la teoría contraria.

Tras el estudio crítico de las distintas formas de teoría ética, que he expuesto aquí, emprende F. v. Kutschera la elaboración de una teoría ética filosófica propia capaz de dar una respuesta satisfactoria a las preguntas sobre la fundamentación y justificación de los juicios morales.

<sup>17</sup> Así, como todos sabemos, I.Kant considera que la ley moral debe ser realizada por respeto a la ley misma.



## 6.2 Experiencia axiológica intencional y no intencional

Tal y como hemos visto, una teoría ética aceptable debe ser teleológica. Una ética teleológica afirma que el valor moral de una acción depende del valor de sus resultados y que una acción está permitida (o es correcta) si produce mejores resultados que las acciones alternativas. De este modo, los enunciados fundamentales de la ética son los enunciados axiológicos y el conocimiento de los valores se convierte en fundamento de todo conocimiento moral. Pues bien, el conocimiento axiológico, o más exactamente, los juicios axiológicos, afirma F. v. Kutschera, se basan en la *experiencia axiológica*; el punto de partida del conocimiento moral es la experiencia de los valores<sup>18</sup>, cuya existencia no puede ser puesta en duda: *que hay experiencia axiológica es tan indiscutible como el hecho de que hay experiencia en general*<sup>19</sup>. En efecto, todos tenemos frecuentemente el sentimiento de que algo es bueno o hermoso, atractivo o desagradable, y en general, valioso o carente de valor. F. v. Kutschera puntualiza que la experiencia axiológica es siempre igualmente experiencia de objetos naturales (entendido aquí el adjetivo "natural" como opuesto a "axiológico"). La experiencia axiológica no es experiencia de valores como objetos diversos de los objetos naturales, sino experiencia de que los objetos naturales tienen cualidades axiológicas (p. 228). En cuanto experiencia referida a objetos, toda experiencia axiológica tiene estructura intencional. Ahora bien, F. v. Kutschera distingue dos tipos de experiencia axiológica. En primer lugar, la experiencia de un objeto puede ser en sí misma positiva. Decimos entonces:

(1) a experimenta (*erlebt*) el objeto p de manera positiva<sup>20</sup>.

En segundo lugar, el objeto experimentado puede parecer positivo. Decimos entonces:

(2) a experimenta (*erlebt*) que el objeto p es positivo.

Los dos tipos de experiencia son intencionales en la medida en que en ambas se experimenta un objeto natural, p. Sin embargo, mientras que con el enunciado (1) no intentamos dar a conocer una cualidad axiológica del objeto, con el enunciado (2) expresamos que el objeto posee una cualidad axiológica. En el primer caso, experimentamos únicamente objetos y cualidades naturales; el modo en que los

<sup>18</sup> F. v. Kutschera niega la existencia de conocimiento axiológico *a priori* (es decir la margen de la experiencia).

<sup>19</sup> F. v. Kutschera (82), p.229 : *daß es Wert Erfahrungen gibt, ist ebenso unbestreitbar wie die Tatsache, daß es überhaupt Erfahrung gibt.*

<sup>20</sup> En general, la experiencia de un objeto es positiva cuando éste satisface necesidades o inclinaciones del sujeto.

experimentamos es positivo. En el segundo caso, experimentamos, junto con los objetos y cualidades naturales, otras cualidades axiológicas positivas. F. v. Kutschera denomina el primer tipo de experiencia "experiencia tímética no intencional" (*timetisch nichtintentional*) y el segundo, "experiencia tímética intencional" (*timetisch intentional*) (p.230). Esta distinción es importante porque la experiencia tímética no intencional no puede ser fundamento de un conocimiento axiológico objetivo: aunque la experiencia de un hecho me resulte agradable no puedo, sin otra razón, afirmar que el hecho en sí tiene cualidades positivas. F. v. Kutschera justifica la distinción de estos dos tipos de experiencia axiológica con los siguientes argumentos:

- 1 - Los predicados axiológicos que se utilizan para calificar sensaciones no siempre son adecuados para calificar objetos o hechos. La manera en que sentimos (*Erlebnisweise*) no es un hecho (*Sachverhalt*) y, por esta razón, los predicados que pueden utilizarse para calificar sentimientos (*Erlebnisweise*) pertenecen a una categoría distinta a los predicados que se utilizan para juzgar hechos (p. 231).
- 2 - Los dos enunciados tienen significados diferentes. Así, el enunciado (2) no pueden traducirse al enunciado (1). Para ello, dice F. v. Kutschera, sería necesario traducir "p es positivo" a un enunciado natural o a un enunciado E(p) que incluya un predicado axiológico para sentimientos. La primera alternativa nos conduce a una ética naturalista, pero, como ha mostrado el filósofo alemán, ninguna forma de naturalismo es satisfactoria. Si admitimos la segunda alternativa, el enunciado (2) resulta ser equivalente al siguiente enunciado: "a experimenta que E(p)". Ahora bien, este enunciado carece de sentido, ya que nosotros no experimentamos las experiencias, sino objetos o hechos del mundo externo. Por otro lado, puesto que el enunciado "p es positivo" no es relativo a un sujeto, tampoco puede serlo su traducción, es decir, E(p). Los sentimientos de los que habla E(p) no pueden ser los de individuos aislados, sino los de todos o la mayoría de las personas. Ahora bien, los sentimientos de las personas no son siempre idénticos. Por ello, no nos quedaría más remedio que admitir una lógica deóntica trivalente, en la que la afirmación de que un hecho es bueno es verdadera si todos o la mayoría lo experimentan de manera positiva; falsa, si nadie o sólo individuos aislados lo experimentan de manera positiva, y tiene un tercer valor de verdad o su valor de verdad es indeterminado si algunos (no sólo individuos

aislados) lo experimentan de manera positiva y otros no (pp.231 y 232).

Sobre los argumentos en que F. v. Kutschera apoya la distinción entre experiencia tímética intencional y no intencional puede señalarse lo siguiente:

- 1 - Los dos argumentos son argumentos lingüísticos: se fundamentan en el lenguaje, en las palabras y en los enunciados que usamos para hablar de la experiencia axiológica y no en las características de la experiencia axiológica misma. En esta medida, su valor como prueba de que la experiencia (no el lenguaje sobre la experiencia) reviste determinadas características es limitado. F. v. Kutschera es consciente de esta limitación que caracteriza por voluntad propia su estudio de los problemas metaéticos. Por lo tanto, no quiero convertir aquí esta limitación en un reproche. Sin embargo, conviene tenerla siempre en cuenta.
- 2 - F. v. Kutschera afirma correctamente que los predicados que se utilizan para calificar sensaciones "internas" no siempre son adecuados para calificar objetos o hechos "externos". Existen, sin embargo, excepciones que el autor alemán no menciona, por ejemplo, los adjetivos "agradable" (*angenehm*) o "doloroso" (*schmerzhaft*). Así, decimos que una sensación, por ejemplo, el alivio de un baño caliente tras un largo día de trabajo y agitaciones, es agradable, pero también decimos de una persona que es agradable, o que es agradable la música de una canción. Igualmente, podemos tener una sensación dolorosa y podemos decir que una inyección es dolorosa. Al menos en estos dos casos, el lenguaje no traza una frontera nítida entre las características del hecho exterior y las características de la sensación que éste provoca<sup>21</sup>. Con estos ejemplos quiero tan sólo mostrar que la distinción entre los dos tipos de predicados axiológicos no es siempre tan clara como F. v. Kutschera pretende.
- 3 - F. v. Kutschera afirma, con acierto, que los enunciados (1) y (2) tienen diferente significado. El primer enunciado afirma que el sujeto (a) tiene una sensación positiva cuando experimenta p, mientras que el segundo enunciado afirma que (a) tiene la experiencia de que p es positivo (p. 231). Sin embargo, la manera en que el profesor alemán argumenta

<sup>21</sup> F. v. Kutschera estudia en (88) la relación entre los aspectos objetivos y subjetivos en la experiencia (*Erlebens*). En este argumento, el autor alemán pasa por alto esta relación.

puede ser sometida a crítica. En primer lugar, F. v. Kutschera afirma que "p es positivo" no significa lo mismo que (1) "a experimenta el objeto p de manera positiva" (enunciado 1) porque, si esto fuera así, podríamos sustituir en el enunciado 2, "p es positivo" por (1), y obtendríamos el enunciado:

(3) (a) experimenta que (a) experimenta el objeto p de manera positiva.

Pero, según F. v. Kutschera, este enunciado carece de sentido, ya que nosotros no experimentamos (*erleben*) nuestras experiencias, sino las cosas u objetos del mundo exterior (p.231). Ahora bien, esto demuestra que una parte del enunciado (2), en concreto "p es positivo" no significa lo mismo que "a experimenta el objeto p de manera positiva" (enunciado 1), pero no demuestra que el enunciado (2) completo no tenga el mismo sentido que el enunciado (1). F. v. Kutschera reduce el problema de la identidad de los enunciados (1) y (2) al problema de la identidad del enunciado (1) con una parte del enunciado (2), es decir, la identidad de:

(1) a experimenta el objeto p de manera positiva = la experiencia de p (por a) es positiva, y

(2') p es positivo

A mi juicio, esta reducción no es correcta.

Por otro lado, la admisión de que los enunciados del tipo (2) pueden reducirse a enunciados del tipo (1), no conduce *necesariamente* a una lógica deóntica trivalente, si admitimos que la afirmación de que un hecho es bueno es verdadera si todos o la mayoría lo experimentan de manera positiva y falsa en caso contrario (es decir, también cuando algunos individuos, no sólo individuos aislados lo experimentan de manera positiva).

Tras este juicio crítico sobre los argumentos de F. v. Kutschera, continuamos la exposición de su pensamiento. Aunque sea justo hacer la distinción entre experiencia tímética intencional y no intencional, con ello no demostramos la existencia efectiva de experiencia tímética intencional<sup>22</sup>. A nadie puede demostrarse la existencia de una experiencia que el mismo no experimenta, sin embargo, F. v. Kutschera considera oportuno apuntar los siguientes

<sup>22</sup> Por su parte, la existencia de experiencia tímética no intencional no es relevante para la discusión ética, ya que sólo la experiencia tímética intencional puede garantizar la objetividad del conocimiento moral.

argumentos contra una interpretación no intencional de toda experiencia axiológica (p. 235):

- 1 - Existen experiencias axiológicas que desde un punto de vista puramente fenomenológico deben interpretarse como experiencias tíméticas intencionales. Por ejemplo, dice F. v. Kutschera, cuando contemplamos la belleza del cuadro de Tiziano "La Ascensión de María" no sólo tenemos una experiencia satisfactoria o positiva, sino experiencia de algo hermoso. Y al hablar de su calidad estética no hablamos sólo sobre nuestras sensaciones, sino sobre el cuadro mismo (235 y 236). Este ejemplo de F. v. Kutschera simplifica excesivamente el proceso de percepción de la cualidad estética que no depende sólo del objeto y sus características, sino también de la capacidad receptiva del individuo que la contempla (mediatizada tanto por factores sociales como personales). Podemos aventurar, sin embargo, que esta simplificación no es resultado del desconocimiento de la materia (no en vano es F. v. Kutschera autor de una "Estética"), sino de la voluntad de presentar la argumentación de la manera más convincente posible.
- 2 - El significado de muchos predicados axiológicos está relacionado con el significado de predicados que designan cualidades naturales y viceversa. La clasificación de los predicados en puramente axiológicos y puramente naturales no es exacta. Existen predicados cuyo significado contiene tanto elementos naturales como elementos tíméticos, por ejemplo, "valiente", "astuto" o "modesto". Además, muchas palabras que tienen significado natural contienen matices axiológicos. Por ejemplo, "democrático", "inteligente", "leal". Finalmente, el término axiológico "bueno" puede tener también matices no axiológicos. Así ocurre en las expresiones "buen tiempo" y "buen zapatero". Hay que subrayar, además, que la experiencia natural y la experiencia tímética constituyen una unidad. Pues bien, debido a esta relación entre los predicados naturales, con los que describimos hechos y objetos del mundo exterior, y los predicados axiológicos, no es posible afirmar que los predicados axiológicos tienen exclusivamente un significado subjetivo (p.236 y 237). Este argumento me parece correcto y tiene el valor de todo argumento basado en el uso del lenguaje. Quiero señalar no obstante dos problemas. En primer lugar, nosotros atribuimos valor a determinadas cualidades naturales, por ejemplo, la valentía o la inteligencia. Ahora bien, el hecho de que estas cualidades naturales tengan un fundamento objetivo no quiere decir

necesariamente que nuestra valoración de las mismas también lo tenga. En segundo lugar, el hecho de que en ciertos contextos "bueno" tenga un contenido descriptivo y, en consecuencia, nuestra valoración tenga un fundamento objetivo, no habla necesariamente a favor de la objetividad de las valoraciones morales que son las que, en definitiva, nos preocupan.

Admitida la existencia de experiencia tímética intencional, F. v. Kutschera dispone del fundamento para una interpretación objetivista de las normas y valores morales. En efecto, en la experiencia tímética intencional son los hechos mismos los que revisten para nosotros cualidades axiológicas (y no sólo nuestras sensaciones). Ahora bien, F. v. Kutschera ha mostrado los problemas que afectan a una interpretación puramente objetivista de los valores morales: la dificultad para garantizar la relevancia práctica de los juicios morales y la inaceptabilidad de una ética que se desentiende de los intereses y necesidades de los hombres. Con el objeto de escapar a los problemas que afectan a una teoría puramente objetivista, el objetivismo de F. v. Kutschera acepta la idea fundamental de la ética subjetivista, a saber, que la experiencia de valores está relacionada con las inclinaciones y necesidades del sujeto (p.238). La tesis de F. v. Kutschera es que las inclinaciones y necesidades subjetivas constituyen el fundamento tanto de la experiencia tímética no intencional como de la experiencia tímética intencional. No es difícil mostrar que la experiencia tímética no intencional tiene su fundamento en las inclinaciones y deseos subjetivos. El hombre, ser acuciado por múltiples necesidades que sólo el mundo en el que vive puede satisfacer, experimenta sensaciones positivas cuando el mundo exterior colma sus deseos y necesidades. En esta medida, la experiencia de un objeto o hecho del mundo externo que satisface una necesidad es, al mismo tiempo, una experiencia positiva. El sujeto experimenta de manera positiva el hecho que satisface su necesidad. Es decir, tiene, junto con la experiencia del hecho natural en cuestión, una experiencia tímética no intencional. Ahora bien, ¿puede admitirse que estas necesidades e inclinaciones son igualmente fundamento de la experiencia tímética intencional? La respuesta de F. v. Kutschera es: podemos afirmar que las inclinaciones y deseos del sujeto son fundamento de la experiencia tímética intencional (en la que el objeto mismo aparece revestido de cualidades axiológicas) porque las inclinaciones y deseos no están determinadas por las características (biológicas o psicológicas) del sujeto, sino que son, en parte, producto de nuestra experiencia de la realidad objetiva:

*El supuesto de que nuestras inclinaciones son también producto de nuestra experiencia basta, entonces, para hacer justicia a una experiencia tímética intencional y, gracias a este supuestos, no es necesario negar la relación entre experiencia axiológica e inclinaciones.<sup>23</sup>*

Hasta aquí hemos visto cómo F. v. Kutschera muestra la necesidad de distinguir entre experiencia tímética no intencional y experiencia tímética intencional, y cómo fundamenta la existencia de ambas en las necesidades e inclinaciones subjetivas. La existencia de experiencia tímética intencional es de gran importancia para la ética filosófica, ya que, como hemos visto, la experiencia tímética no intencional no basta para fundamentar el conocimiento ético objetivo. Ahora bien, una vez que hemos mostrado la conveniencia de admitir la existencia de experiencia tímética intencional, debemos explicar cómo a partir de ésta se constituye un conocimiento moral objetivo. Efectivamente, la experiencia sólo no es conocimiento, sino, en todo caso, la base del conocimiento. He intentado exponer fielmente las ideas de F. v. Kutschera y sólo he apuntado algunas dificultades que afectan a sus argumentos a favor de la distinción entre experiencia tímética intencional y no intencional. Sus argumentos en contra de una interpretación no intencional de toda experiencia axiológica no me parecen equivocados. Antes de consagrarnos al estudio del conocimiento moral objetivo y de la manera en que éste se fundamenta en la experiencia tímética intencional, quiero apuntar aquí algunas reflexiones personales sobre los temas que tocados hasta el momento.

En primer lugar, quiero advertir que el enfoque de F. v. Kutschera pasa por alto (quizá intencionadamente) algunos problemas de la ética filosófica que nos interesan en este trabajo. El problema del conocimiento de los valores es sólo un problema epistemológico, pero, según hemos visto (cfr. 1.3 y 1.4), el problema de la objetividad de la moral no es sólo un problema epistemológico, sino también un problema ontológico. Más aún, el problema del conocimiento de los valores no es el único problema de la epistemología ética. Sabemos que las teorías éticas pueden clasificarse en dos grupos: teleológicas y deontológicas. Como hemos visto, F. v. Kutschera se decide a favor de una ética teleológica, es decir, una ética según la cual la corrección moral de una acción depende del valor de sus resultados. Para una ética teleológica, el conocimiento de los valores se convierte en el objeto fundamental de la epistemología ética. No

<sup>23</sup> F. v. Kutschera (82), p. 239: *Die Annahme, unsere Neigungen seien auch Produkte unserer Erfahrung genügt also, um einem tímetisch intentionales Erleben Rechnung zu tragen, und mit ihr braucht man den Bezug zwischen Werterleben und Neigungen nicht aufzugeben.*

debemos olvidar, sin embargo, que la ética es una disciplina práctica; la ética normativa nos dice qué debemos hacer. De este modo, aunque, como lo hace la ética teleológica, admitamos que el conocimiento de los valores es el fundamento del conocimiento moral, debemos reconocer que no es *todo* el conocimiento moral. Además del problema del conocimiento de los valores, que F. v. Kutschera intenta resolver, en la ética filosófica debe plantearse el problema del conocimiento de los deberes morales<sup>24</sup>. En estos dos sentidos, la teoría de F. v. Kutschera sobre la experiencia axiológica es sólo un planteamiento parcial del problema de la objetividad ética (aunque no por parcial menos interesante).

En segundo lugar, quiero estudiar la distinción entre "experiencia tímética no intencional" y "experiencia tímética intencional", que no está exenta de problemas. Si admitimos la afirmación de F. v. Kutschera de que los valores objetivos (en la medida en que son conocidos) aparecen también siempre como subjetivamente valiosos<sup>25</sup>, resulta que la experiencia tímética intencional, es decir, la experiencia de que algo es objetivamente valioso es comparable a la experiencia tímética no intencional: el objeto valioso despierta en nosotros un sentimiento positivo. No podemos decir, por ejemplo, "yo experimento que el cuadro es bello, pero experimento también un sentimiento subjetivo de repulsa estética cuando lo contemplo" o "yo experimento que la labor de la Cruz Roja a favor de los asilados políticos que buscan refugio en la R.F.A. es buena, pero cuando pienso en ello me asaltan sentimientos de profundo disgusto moral"<sup>26</sup>. Si admitimos además la afirmación de F. v. Kutschera de que el fundamento de la experiencia tímética intencional son las inclinaciones y deseos subjetivos (que son, en parte, producto de nuestro contacto con la realidad objetiva), la frontera entre experiencia tímética intencional y no intencional resulta aún más borrosa. Podemos concluir que el contenido real (*reellen phänomenologischen Inhalt*<sup>27</sup>) de la experiencia axiológica intencional es del mismo tipo que el contenido de la experiencia axiológica no intencional, a saber, el sentimiento positivo/negativo

<sup>24</sup> El 27 de julio de 1989, mantuve una entrevista con F. v. Kutschera, en la que éste, apelando a lo que puede llamarse "conciencia del deber", apuntó la posibilidad de que el conocimiento de las normas morales tenga prioridad sobre el conocimiento de los valores y afirmó que actualmente no reduciría un estudio sobre la ética a un estudio de los valores.

<sup>25</sup> *In Erleben erscheinen objektive Werte auch als subjektiv wertvoll* (p.244)

<sup>26</sup> En este punto la experiencia axiológica guarda una cierta semejanza con la experiencia natural. No puedo decir: "yo observo una superficie azul cuando dirigo mi mirada hacia el libro pero tengo, al mismo tiempo, la experiencia de que el libro es rojo". Y al igual que no podemos tener experiencia de objetos sensibles si no tenemos sensaciones, no podemos tener experiencia de cualidades axiológicas objetivas si no tenemos sentimientos de satisfacción o disgusto.

<sup>27</sup> E. Husserl utiliza este término en (01) p.397.



que produce la satisfacción/no satisfacción de una necesidad o inclinación.

La semejanza entre la experiencia tímética no intencional y la experiencia tímética intencional no radica únicamente en la identidad del tipo de los contenidos fenomenológicos de ambas. Lo que F. v. Kutschera denomina "experiencia axiológica tímética no intencional" es, a nuestro juicio, una experiencia tíméticamente intencional (del mismo modo que lo que F. v. Kutschera denomina experiencia axiológica tímética intencional). La "experiencia axiológica tímética no intencional" es, en primer lugar, experiencia intencional de un objeto natural, extremo que el propio F. v. Kutschera pone de manifiesto (cfr. p.230). Pero además el sentimiento positivo o negativo que este objeto natural provoca en el sujeto tiene asimismo una estructura intencional. El sentimiento no está unido extrínsecamente al objeto, sino que está dirigido intrínsecamente hacia él<sup>28</sup>. Para mostrar que esta afirmación es correcta, nada mejor que citar las palabras del propio E. Husserl:

*Cuando nos volvemos hacia una cosa con satisfacción o ésta nos repele como algo desagradable, nos la representamos. Pero no tenemos sencillamente la representación y añadida a ella el sentimiento, como algo que en sí mismo no está en relación con la cosa y que se une a ella asociativamente, sino que la satisfacción o el desagrado se dirigen hacia el objeto representado y sin esta dirección no podrían darse en absoluto (...). Y no sólo porque el gusto no es pensable con lo que gusta, porque estemos aquí ante expresiones correlativas; es decir, igual que afirmamos que una causa sin efecto, un padre sin hijo no son pensables: sino porque la esencia específica del gusto exige la relación con lo gustado. De la misma manera el momento de la convicción no es pensable, a no ser como convicción de algo. Igualmente ningún deseo sin deseado, ninguna aprobación o consentimiento sin lo que es aprobado o consentido. Todos estos son Intenciones, actos auténticos tal y como los entendemos nosotros.<sup>29</sup>*

<sup>28</sup> Ahora bien, no todos los sentimientos son intencionales. También existen sentimientos no intencionales (Cfr. E. Husserl (01) pp. 391 a 397).

<sup>29</sup> E. Husserl (01) pp. 389 y 390 (el subrayado es mío): *Wenn wir uns mit Wohlgefallen einer Sache zuwenden, oder sie uns als mißfällig abstoßt, so stellen wir sie vor. Aber wir haben nicht bloß die Vorstellung und dazu das Gefühl, als etwas zur Sache an und für sich Beziehungsloses und dann wohl bloß assoziativ Angeknüpftes, sondern Gefallen oder Mißfallen richten sich auf den vorgestellten Gegenstand, und ohne solche Richtung können sie überhaupt nicht sein. (...) Und nicht etwa bloß darum ist Gefallen ohne Gefälliges nicht denkbar, weil wir es hier mit korrelativen Ausdrücken zu tun haben; also derart, wie wir z.B. sagen, eine Ursache ohne Wirkung, ein Vater ohne Kind sei nicht denkbar; sondern weil das spezifische Wesen des Gefallens die Beziehung auf ein Gefälliges fordert. Genau so ist das Moment der Überzeugung a priori undenkbar, es sei denn als Überzeugung von etwas. Wieder ebenso kein Begehren ohne Begehrtes, kein Zustimmung oder Billigen ohne etwas, dem die Zustimmung, Billigung gilt usw. All das sind Intentionen, echte Akte in unserem Sinn.*

Así pues, los dos tipos de experiencia tímética de los que habla el profesor F. v. Kutschera tienen, al contrario de lo que él afirma, estructura intencional.

¿Es posible, a pesar de todo, distinguir entre la llamada "experiencia tíméticamente no intencional" y la experiencia tíméticamente intencional? En principio, dos experiencias con el mismo contenido real, no tienen necesariamente el mismo contenido intencional (*intentionaler Inhalt*<sup>30</sup>), es decir, aunque nuestros sentimientos o sensaciones sean los mismos, el objeto experimentado puede ser diferente en cada caso (y viceversa: podemos experimentar el mismo objeto aunque nuestras sensaciones sean diferentes):

*Al margen de la forma en que los contenidos presentes en la conciencia (los experimentados) se hayan originado, es pensable que se den como contenidos de experiencia idénticos y, sin embargo, se interpreten de distinta manera, con otras palabras, a partir de los mismos contenidos se experimentan objetos diferentes. La interpretación misma no puede reducirse a la afluencia de nuevas sensaciones, tiene el carácter de un acto, es un "modo de la conciencia".<sup>31</sup>*

Así, los dos tipos de experiencia de los que venimos hablando tienen contenidos de la misma clase y los dos tipos de experiencia son intencionales. Lo que distingue uno de otro, siguiendo a E. Husserl, es (en todo caso) el modo de la conciencia, el carácter de la intención<sup>32</sup>. En conformidad con estas afirmaciones, debemos concluir que F. v. Kutschera no define ni justifica correctamente la diferencia entre los dos tipos de experiencia axiológica<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> E. Husserl (01) p. 397.

<sup>31</sup> E. Husserl (01) p. 381: *Wie immer die im Bewußtsein präsenten (die erlebten) Inhalte entstanden sein mögen, es ist denkbar, daß in ihm gleiche Empfindungsinhalte vorhanden und doch verschieden aufgefaßt, m.a.W., daß auf Grund derselben Inhalte verschiedenen Gegenstände wahrgenommen wären. Die Auffassung selbst läßt sich aber nie und nimmer auf einen Zufluß neuer Empfindungen reduzieren, sie ist ein Aktcharakter, eine "Weise des Bewußtseins"*

<sup>32</sup> En este momento se plantean las siguientes preguntas: ¿en qué consiste cada uno de estos caracteres intencionales diferentes? ¿cómo se justifica en este caso que, dados dos contenidos idénticos, el modo de la experiencia sea diferente? Debido a que en este apartado sólo intentamos exponer de manera crítica las ideas de F. v. Kutschera sin desarrollar una teoría propia, dejo aquí estas preguntas sin respuesta.

<sup>33</sup> En una carta fechada el 10 de enero de 1990, F. v. Kutschera rechaza esta crítica: para él, el texto de Husserl demuestra simplemente que la experiencia tímética no intencional es intencional (pero no tíméticamente intencional) con respecto un objeto natural. Admito que el texto de Husserl puede interpretarse igualmente de la manera en que lo hace el profesor alemán, pero en apoyo de mi crítica, tal y como la formulé antes de recibir la respuesta de F. v. Kutschera, quisiera exponer un pequeño ejemplo. Supongamos que me he ofrecido voluntariamente a participar en una investigación sobre la percepción visual, cuyo objetivo es establecer la influencia de la mala visibilidad en los accidentes de tráfico. Soy trasladado a una sala completamente oscura. El director del experimento se asegura de que no pueda ver absolutamente nada. En la sala hay una pantalla y un proyector. En la pantalla aparece una imagen. El director del experimento me pide que la describa, pero no puedo hacerlo, porque las figuras

En tercer lugar, quiero estudiar las consecuencias del hecho, que F. v. Kutschera pone de manifiesto, de que no todas nuestras inclinaciones y deseos están determinados biológica o psicológicamente sino que son también producto de nuestra relación con el mundo externo: además de las necesidades biológicas y psicológicas básicas, de cuya satisfacción depende incluso la supervivencia, el ser humano desarrolla a lo largo de su vida deseos, necesidades e inclinaciones que son consecuencia de sus relaciones con la realidad exterior. Así, las inclinaciones y necesidades estéticas, por ejemplo, no pueden explicarse como rasgos psicológicos innatos, sino que son, en gran parte, producto de la educación y del contacto con obras bellas; del mismo modo, las necesidades materiales de un ciudadano medio de la R.F.A. difieren de las necesidades materiales de un ciudadano turco, lo que para unos es escasez, para los otros es abundancia. De esta manera, F. v. Kutschera muestra la existencia de inclinaciones y deseos que se fundamentan en la experiencia de los objetos del mundo externo. Pues bien, las inclinaciones y deseos que sirven de base a la experiencia tímética intencional pertenecen a este grupo, es decir, la existencia de inclinaciones y deseos no determinados por la naturaleza biológica/psicológica del ser humano es el fundamento de la existencia de una experiencia tímética intencional, capaz de garantizar, a su vez, la objetividad del conocimiento axiológico, del mismo modo que la existencia de inclinaciones y deseos determinados por la naturaleza biológica/psicológica es el fundamento de la existencia de una experiencia tímética no intencional. Sobre este punto quiero hacer las siguientes observaciones:

aparecen borrosas. La imagen desaparece. A continuación aparece la misma imagen en la pantalla. Reconozco efectivamente que debe tratarse de la misma imagen, pero de nuevo me resulta imposible describirla: las figuras aparecen borrosas. El experimento ha finalizado. Supongamos que soy un empleado de banca que en sus ratos libres practica el análisis fenomenológico y que, para impresionar al director del experimento, ofrezco una interpretación de las dos experiencias. El contenido fenomenológico de ambas es el mismo. Ambas son intencionales, son "experiencia de" (imágenes borrosas sobre una pantalla). Entonces el director del experimento explica: en el primer caso, la imagen proyectada en la pantalla estaba desfigurada intencionadamente, era una imagen borrosa; en el segundo caso, la imagen de la pantalla era nítida y estaba perfectamente enfocada. Un cristal especialmente preparado situado entre la pantalla y el espectador es el responsable de las deformaciones. En el primer caso, afirma el director del experimento, he contemplado con nitidez una imagen borrosa, en el segundo he "contemplado borrosamente" una imagen nítida (compárense estas dos experiencias a los dos tipos de experiencia tímética -intencional y no intencional- de F. v. Kutschera, p. 230). ¿La información que me ofrece el director del experimento cambia el carácter de alguna de mis dos experiencias? La experiencia de la cualidad "borroso", que según la información recibida después del experimento- en el primer caso pertenece a la imagen y en el segundo a mi experiencia de la imagen. ¿resulta ser *a posteriori* intencional en el primer caso y no intencional en el segundo? En mi opinión, las dos experiencias de las imágenes borrosas y de la cualidad "borroso" han sido idénticas. De la misma manera, dentro de los límites del análisis fenomenológico de la experiencia, no es posible distinguir entre la *experiencia de las cualidades positivas* de objetos, acciones, etc. y la *experiencia cualitativamente positiva* de objetos, acciones, etc. Las dos son experiencias intencionales de cualidades axiológicas. La diferencia entre ambas puede fundamentarse, en todo caso, en un nivel superior de reflexión. No existe una experiencia tímética no intencional.

- 1 - F. v. Kutschera convierte a la experiencia de objetos valiosos en fundamento de las inclinaciones y deseos axiológicos:

*Por ejemplo, nuestra sensibilidad estética se desarrolla a partir de la experiencia. Nadie querrá afirmar que tenemos inclinaciones estéticas innatas que se reflejan en las cosas que encontramos bellas. No experimentamos un paisaje o una obra de arte como hermosos porque estas cosas sencillamente nos gustan, tal y como somos, sino porque son bellas. Nuestro encuentro con cosas bellas determina nuestra sensibilidad estética y nuestros criterios para la belleza.<sup>34</sup>*

Las inclinaciones y deseos axiológicos son, a su vez, fundamento de la experiencia tímética intencional, de la experiencia de objetos valiosos:

*Pero si las inclinaciones no juegan ningún papel en las experiencias tíméticamente intencionales, entonces, sigue sin poder determinarse cual sea el fundamento de la experiencia axiológica objetiva. (...) Para hacer justicia a una experiencia tímética intencional, no necesitamos renunciar al pensamiento fundamental de la interpretación subjetivista, según la cual, la experiencia de los valores tiene que ver con nuestras inclinaciones y necesidades.<sup>35</sup>*

En contra de F. v. Kutschera, no puedo aceptar que la experiencia de objetos valiosos se basa en nuestras inclinaciones y deseos e igualmente que nuestras inclinaciones y deseos se basan en la experiencia de objetos valiosos sin una explicación detallada de la relación entre una y otros capaz de justificar (si es que ello es posible) este razonamiento circular. Lamentablemente, F. v. Kutschera, no ofrece la explicación deseada.

- 2 - Si, para evitar el círculo mencionado en la primera observación, aceptamos que la experiencia de objetos valiosos es independiente de nuestras inclinaciones y preferencias subjetivas (*No experimentamos un paisaje o una obra de arte como hermosos porque estas cosas sencillamente nos gustan,*

<sup>34</sup> F. v. Kutschera (82), p. 239: *Unser ästhetisches Empfinden entwickelt sich z.B. erst aufgrund von Erfahrung. Man wird kaum behaupten wollen, uns wären wohl bestimmte ästhetische Propensitäten angeboren, die sich in den Dingen spiegeln, die wir schön finden. Wir erleben eine Landschaft oder ein Kunstwerk nicht als schön weil solche Dinge uns eben gefallen, so wie wir nun einmal sind, sondern weil sie schön SIND. Unsere Begegnung mit schönen Dingen prägt unser ästhetisches Empfinden und unsere Maßstäbe für Schönheit.*

<sup>35</sup> F. v. Kutschera (82), pp.237 y 238: *Spielen aber Neigungen keine Rolle bei tímétisch intentionalen Erfahrungen, so ist wieder völlig offen, worauf objektive Werterfahrung überhaupt beruht. (...) Um einem tímétisch intentionalen Erleben Rechnung zu tragen, brauchen wir jedoch den Grundgedanken der subjektiven Deutung, Werterfahren habe etwas mit unseren Neigungen und Bedürfnissen zu tun, nicht aufzugeben.*

*tal y como somos, sino porque son bellas*), podemos apuntar contra la teoría de F. v. Kutschera el mismo argumento que él esgrime contra las teorías objetivistas (acerca de la relevancia práctica de los juicios morales), a saber, la dificultad de explicar cómo la experiencia de los hechos axiológicos puede relacionarse con nuestras preferencias subjetivas, si la experiencia de los hechos (y los hechos mismos) no tiene nada que ver con aquéllas. Si aceptamos esta posibilidad, el objetivismo de F. v. Kutschera no se diferencia esencialmente del objetivismo ético que él mismo rechaza.

- 3 - Conviene tener en cuenta que el hecho de que una inclinación no esté determinada biológica / psicológicamente, sino también por la experiencia de los objetos externos, no garantiza que una experiencia axiológica basada en la misma sea, en el sentido en que F. v. Kutschera utiliza estas palabras, "timéticamente intencional". Así, la afición al tabaco no está condicionada por características biológicas / psicológicas innatas. El sabor del tabaco resulta, en un primer momento, desagradable y es necesario acostumbrarse a él antes de sentir algún placer. La inclinación a favor del cigarrillo es, así, producto de la experiencia. Ahora bien, el placer que éste depara al fumador no es, en el sentido de F. v. Kutschera, una experiencia timética intencional: yo no puedo decir que el sabor del cigarrillo es bueno, sino, en todo caso, que me gusta.

### **6.3 La experiencia axiológica intencional como fundamento del conocimiento ético objetivo**

A pesar de que he puesto de manifiesto lo que, a mi juicio, son algunos errores y/o limitaciones de la teoría de F. v. Kutschera, quiero continuar aquí exponiendo las tesis del profesor alemán. Después de haber mostrado la conveniencia de distinguir entre experiencia axiológica timética no intencional y experiencia axiológica timética intencional y la necesidad de admitir la existencia efectiva del segundo tipo de experiencia, F. v. Kutschera debe explicar cómo a partir de ésta se constituye un conocimiento moral objetivo.

Del mismo modo que existe una relación entre la experiencia timética intencional y el conocimiento moral objetivo, existe una relación entre la experiencia timética no intencional y las preferencias subjetivas. F. v. Kutschera afirma:

*Nuestros juicios axiológicos no reflejan de manera directa nuestra experiencia axiológica, sino que descansan en una sistematización y extrapolación de nuestras experiencias, de modo parecido a las preferencias subjetivas y nuestros juicios sobre la experiencia en el ámbito natural.<sup>36</sup>*

Pues bien, quiero estudiar, en primer lugar, lo que F. v. Kutschera nos dice acerca de la relación entre la experiencia tímética no intencional y las preferencias subjetivas. Los enunciados sobre la experiencia tímética no intencional constituyen la *base empírica* de los enunciados sobre preferencias subjetivas, sin embargo, estos dos tipos de enunciados no deben identificarse:

- 1 - Los enunciados sobre preferencias subjetivas, por ejemplo "el sujeto a prefiere el hecho p al hecho q" no son equivalentes a enunciados sobre experiencias tíméticas no intencionales, por ejemplo "el sujeto a experimenta el hecho p de manera más positiva que el hecho q", ya que es posible preferir y valorar un hecho sin necesidad de experimentarlo. Podemos valorar incluso hechos cuya experimentación es de todo punto imposible, por ejemplo, la propia muerte. Ahora bien, si para valorar y preferir un hecho no necesito experimentarlo, la preferencia no puede identificarse con la experiencia tímética no intencional (pp.233 y 234).
- 2 - Las preferencias subjetivas no siempre coinciden con lo que se experimenta de manera agradable o positiva: puedo preferir un hecho que experimento de manera negativa (por ejemplo, una visita al dentista) si sus consecuencias a largo plazo son beneficiosas (p. 234).
- 3 - Las preferencias subjetivas satisfacen los siguientes principios:

P1: Dados dos hechos p y q, se cumple analíticamente: "el sujeto a prefiere p o prefiere q" (la relación es conexa)

P2: Dados 3 hechos, p, q y r, se cumple analíticamente: "si el sujeto a prefiere r a p y p a q, entonces prefiere r a q" (la relación es transitiva) (p. 13)

Pues bien, estos principios no se cumplen analíticamente en el caso de la experiencia axiológica, y si se cumplen, extremo que debería ser comprobado empíricamente, serían sólo enunciados sobre la manera de sentir de las personas, pero no enunciados analíticos (p. 234).

<sup>36</sup> F. v. Kutschera (82), p. 233: *Unsere Werturteile spiegeln also nicht direkt unser Wertelerleben wieder, sondern sie beruhen auf einer Systematisierung und Extrapolation unserer Erlebnisbeobachtungen, ähnlich wie Aussagen über subjektive Präferenzen und Erfahrungsurteile im natürlichen Bereich.*

F. v. Kutschera concluye que las experiencias axiológicas (timéticas no intencionales) no equivalen a las preferencias subjetivas, sino que constituyen únicamente su base empírica. Las preferencias subjetivas...

*... constituyen una sistematización y extrapolación de nuestra experiencia, la sitúan en un contexto coherente, integran aspectos diferentes y todo esto las concede una independencia considerable con respecto a nuestra experiencia axiológica actual.<sup>37</sup>*

Es decir, a partir de repetidas experiencias axiológicas (no intencionales), y contando con el conocimiento de la realidad natural, el individuo construye criterios axiológicos (subjetivos). F. v. Kutschera no explica de manera más detallada cómo tiene lugar este proceso.

Pues bien, lo que se afirma de las preferencias subjetivas y su relación con la experiencia timética no intencional, puede afirmarse de las preferencias normativas (morales) y su relación con la experiencia timética intencional: tampoco los enunciados sobre experiencias timéticas intencionales deben identificarse con los enunciados sobre valores objetivos. En efecto, el enunciado "el sujeto a experimenta que p es positivo" no tiene el mismo significado que el enunciado "p es positivo":

- 1 - Como argumenta F. v. Kutschera en el caso de la distinción experiencia timética no intencional / preferencia subjetiva, podemos apuntar ahora que un hecho puede ser positivo sin ser experimentado en absoluto: *los hechos positivos no siempre son experimentados (positive Sachverhalte werden nicht immer erlebt -p. 234-)*.
- 2 - Del mismo modo, puede señalarse ahora que el que un hecho posea determinadas cualidades axiológicas positivas (o negativas) no significa que siempre sea experimentado como positivo (o negativo): *los hechos positivos no siempre aparecen como positivos (positive Sachverhalte erscheinen nicht immer als positiv -p.235-)*
- 3 - Finalmente, los principios P1 y P2, que tampoco se cumplen analíticamente para enunciados sobre experiencias axiológicas timéticamente intencionales (p.242) son, sin embargo,

<sup>37</sup> F. v. Kutschera (82), p.234: *...stellen eine Systematisierung und Extrapolation der Erlebnisse dar, bringen sie in einen kohärenten Zusammenhang, integrieren die verschiedenen Wertaspekte, und all das bedingt ein erhebliches Maß an Unabhängigkeit vom aktuellen Wert erleben.*

principios analíticos para enunciados sobre valores objetivos<sup>38</sup>.

Así, los enunciados sobre valores objetivos no descansan directamente sobre la experiencia tímética intencional, sino que son una sistematización y extrapolación de aquélla. En el proceso de constitución de un conocimiento moral objetivo a partir de la experiencia tímética intencional juegan otros factores un importante papel: el conocimiento de la realidad natural, de las relaciones entre hechos tíméticos, entre hechos naturales, y entre hechos naturales y tíméticos (p. 241). Ahora bien, F. v. Kutschera no explica de forma más detallada cómo tiene lugar este proceso<sup>39</sup>.

Una vez que ha mostrado (de una manera incompleta) cómo el conocimiento de los valores objetivos se fundamenta en la experiencia tímética intencional, F. v. Kutschera propone tres argumentos en contra de una interpretación subjetivista de todo conocimiento de los valores<sup>40</sup> y, por lo tanto, a favor de la interpretación objetivista que él acaba de exponer:

- 1 - Existen valores que no dependen de las inclinaciones e intereses subjetivos. Estos valores se consideran objetivos: ...

*... consideramos subjetivos a los valores que se derivan sólo o predominantemente de nuestras inclinaciones individuales y nuestros intereses. Consideramos objetivos, por el contrario, aquellos valores para los que esto no es así. De esta manera, son objetivos aquellos fenómenos axiológicos, que no pueden aclararse única o predominantemente a partir de las inclinaciones personales.*<sup>41</sup>

<sup>38</sup> F. v. Kutschera no sistematiza los argumentos que apoyan la distinción entre enunciados sobre experiencias tíméticas intencionales y enunciados sobre valores objetivos de la misma manera en que sistematiza los argumentos que apoyan la distinción entre enunciados sobre experiencias tíméticas no intencionales y enunciados sobre preferencias subjetivas. He reconstruido estos argumentos partiendo de observaciones puntuales del profesor alemán. En realidad, la distinción entre experiencia axiológica intencional y valores objetivos es trivial. De ahí que F. v. Kutschera no haya prestado mucha atención a los argumentos.

<sup>39</sup> F. v. Kutschera explica, por otro lado, que la distinción entre experiencia tímética no intencional y experiencia tímética intencional no justifica por sí sola la distinción entre valores subjetivos y valores objetivos. Esta distinción se lleva a cabo en la determinación conceptual de la interpretación lingüística de la experiencia, extremo que puede comprobarse en un repaso de la historia del pensamiento y el lenguaje (pp.239 y ss.). De este modo, F. v. Kutschera traza una distancia entre la diversidad de la experiencia y la interpretación de esta diversidad, paralela a la distancia entre la experiencia no intencional y las preferencias subjetivas, y a la distancia entre la experiencia intencional y las preferencias normativas o morales.

<sup>40</sup> Cfr. en 6.2 los dos argumentos contra una interpretación no intencional de toda experiencia axiológica.

<sup>41</sup> F. v. Kutschera (82), p. 241: *... daß wir jene Werte als subjektiv ansehen, die sich allein oder doch vorwiegend aus unseren individuellen Neigungen und Interessen, aus unserer spezifischen Situationen oder Eigenart ergeben. Als objektiv hingegen bezeichnen wir jene Werte, für die das nicht gilt. Objektiv sind also jene Wertphänomene, die sich nicht allein oder vorwiegend aus persönlichen Neigungen erklären lassen.*



A mi juicio, resulta difícil conciliar este argumento con la tesis según la cual la experiencia tímética intencional se fundamenta (del mismo modo que la experiencia tímética no intencional) en nuestras inclinaciones y deseos.

- 2 - En muchos casos se produce un acuerdo intersubjetivo acerca de qué hechos u objetos poseen determinados valores. Para F. v. Kutschera el acuerdo intersubjetivo es un claro argumento a favor de la objetividad de los juicios axiológicos<sup>42</sup>:

*El acuerdo intersubjetivo en los juicios sobre valores es para nosotros un criterio importante a favor de su objetividad. Si los otros juzgan tal y como lo hacemos nosotros, es claro que nuestra experiencia axiológica no se deriva de nuestras inclinaciones personales.*<sup>43</sup>

En el capítulo 7 analizaré la importancia que tiene el acuerdo intersubjetivo en la discusión sobre la existencia de un conocimiento moral objetivo.

- 3 - Finalmente, la objetividad de los enunciados axiológicos se apoya en el hecho de que nuestra experiencia axiológica no nos ofrece criterios ni suficientes ni necesarios para comprobar su validez. De este modo, la verdad de los enunciados axiológicos es independiente del hecho de que un sujeto tenga o no determinada experiencia, es decir, es independiente de la experiencia subjetiva:

*La pretensión de objetividad de los juicios axiológicos se apoya, por último, en el hecho de que nuestra experiencia axiológica no ofrece criterios necesarios ni suficientes para su validez. Aunque nuestra experiencia, tanto en el caso natural como en el tímético, representa el último fundamento de nuestros juicios, para la validez del enunciado "p es positivo" no es ni necesario ni suficiente que p aparezca como positivo a nosotros mismos o a los demás.*<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Cfr. en el apartado 7 el estudio del "argumento de la relatividad".

<sup>43</sup> F. v. Kutschera (82), p.241: *Die intersubjektive Übereinstimmung in Urteilen über Werte ist für uns ein wichtiges Kriterium für deren Objektivität. Urteilen die anderen ebenso wie wir selbst, so ergeben sich unsere Wertungen offenbar nicht aus unseren rein persönlichen Neigungen.*

<sup>44</sup> F. v. Kutschera (82), p.241: *Der Objektivitätsanspruch für Wertaussagen stützt sich endlich auch darauf, daß unser Werterleben weder notwendige noch hinreichende Geltungskriterien für sie liefert. Obwohl unser Erleben im tímétischen wie im natürlichen Fall die letzte Grundlage unserer Urteile darstellt, ist es für die Geltung des Satzes "p ist positiv" weder notwendig noch hinreichend, daß uns selbst oder anderen p erlebnismäßig als positiv erscheint.*

A mi juicio, negar la importancia de la experiencia axiológica en el conocimiento axiológico (en el discurso sobre los valores) no es la mejor manera de argumentar a favor de su objetividad. Al contrario, el papel de la experiencia en el conocimiento es tan fundamental que muchos filósofos han afirmado que sólo con la participación de la experiencia es posible el conocimiento. El verdadero problema radica en establecer qué elementos juegan un papel en el conocimiento axiológico y cómo se constituye éste. F. v. Kutschera afirma que la experiencia axiológica no es el único elemento que juega un papel en el conocimiento axiológico, pero -como acabamos de ver- no explica satisfactoriamente cómo se produce el conocimiento axiológico objetivo.

#### 6.4 Problemas del conocimiento de los valores

Tras mostrar la existencia de un conocimiento moral objetivo, que se basa en la experiencia axiológica típicamente intencional, F. v. Kutschera describe algunos de los malentendidos y problemas que dan apoyo a los argumentos con que se justifican los filósofos éticos subjetivistas. Para terminar esta exposición de la teoría ética del profesor alemán vamos a resasar cada uno de estos problemas.

- 1 - El primer problema que dificulta la admisión de un conocimiento ético objetivo basado en la experiencia axiológica es la idea de que la experiencia de los valores es experiencia de objetos especiales, completamente diversos de los objetos naturales. Las siguientes palabras de J. L. Mackie ilustran este "malentendido":

*Si hubiera valores objetivos, entonces habría entidades (...) de un tipo muy extraño, completamente diferentes de todos lo demás en el universo.<sup>45</sup>*

F. v. Kutschera apunta lo siguiente: la experiencia de los valores no es experiencia de objetos especiales, sino experiencia de que los objetos naturales tienen cualidades axiológicas (p. 228 y 251). En mi opinión esta observación no resuelve el problema que aquí se plantea. En efecto, puede argumentarse ahora que las cualidades axiológicas de los objetos naturales (que F. v. Kutschera acepta) son de indole diversa a las cualidades naturales. Nos vemos así enfrentados a esta "nueva realidad" que habíamos querido evitar. Esto nos

<sup>45</sup> J. L. Mackie (77) p. 38: *If there were objective values, then they would be entities (...) of a very strange sort, utterly different from anything else in the universe.*

conduce a la "multiplicación ontológica" que tanto molesta a los filósofos éticos subjetivistas<sup>46</sup>.

- 2 - El segundo malentendido al que se enfrenta una ética objetivista descansa en el supuesto de que la experiencia de los valores debe proporcionar una evidencia absoluta sobre el valor de verdad de los enunciados axiológicos. Contra esto, F. v. Kutschera argumenta que la experiencia axiológica no es necesaria ni suficiente para fundamentar el conocimiento axiológico (p. 251). Frente a esta opinión del profesor alemán, que parece relativizar el papel de la experiencia axiológica en el conocimiento de los valores, he apuntado que, en general, la participación de la experiencia en el conocimiento no dificulta sino que respalda su objetividad. Lo importante es aclarar cómo, con la participación de la experiencia, puede producirse un conocimiento moral objetivo.
- 3 - El tercer malentendido que dificulta una interpretación objetivista del conocimiento moral se produce cuando entendemos la "experiencia" de manera tan restringida que sólo podemos admitir la existencia de experiencia de objetos naturales, gracias a nuestros cinco sentidos. Contra este malentendido, F. v. Kutschera argumenta que no podemos concebir la experiencia de esta manera tan limitada, ya que la experiencia contiene siempre elementos interpretativos: no existe una experiencia inmediata (pp. 251 y 252). A mi juicio, este argumento no demuestra la posibilidad de la experiencia axiológica. El problema al que aquí nos enfrentamos es que la experiencia axiológica carece de fundamento sensible. Y este es un problema, que sólo podemos resolver admitiendo abiertamente la existencia de una experiencia (o intuición) moral no sensible, tal y como hacen las éticas intuicionistas<sup>47</sup>.
- 4 - El cuarto malentendido está relacionado con los dos anteriores: a menudo se sobrevalora el papel de la experiencia axiológica (entendida como un proceso meramente receptivo) en el conocimiento de los valores y se interpreta el proceso del conocimiento axiológico sirviéndose de un modelo...

*... que en el ámbito del conocimiento natural se ha mostrado hace ya mucho tiempo como insuficiente.*<sup>48</sup>

<sup>46</sup> En el apartado 7 tendremos ocasión de ocuparnos más detenidamente de este problema que enfrenta a subjetivistas y objetivistas.

<sup>47</sup> En una conferencia pronunciada en Stuttgart en 1987, F. v. Kutschera apunta que también a través de los sentimientos podemos conocer la realidad objetiva: *Erfahrung ist also nicht bloß eine Sache der Sinnesorgane, sondern des ganzen Menschen. Auch Gefühle haben oft einen kognitiven Wert.*

<sup>48</sup> F. v. Kutschera (82), pp. 252 a 254: ... das sich im Bereich der natürlichen Erkenntnis schon lange als unbrauchbar erwiesen hat.

Las críticas de F. v. Kutschera se dirigen contra la idea de que la experiencia es un proceso pasivo en que se muestra la realidad, tal y como ésta es en sí misma. El profesor alemán subraya que el conocimiento del mundo natural está mediatisado por supuestos teóricos y experiencias previas. Es decir, la experiencia sólo no sirve para fundamentar el conocimiento. Más aún, tampoco sirve para refutarlo: para que una teoría sea considerada errónea no es suficiente su "falsación" empírica. Para que una teoría sea rechazada tienen que cumplirse otras condiciones, por ejemplo, la existencia de una teoría alternativa con mayor poder explicativo. Lo mismo puede decirse de los sistemas morales y políticos y, en general, de las teorías éticas: es necesario tener en cuenta todos los aspectos del conocimiento que la epistemología ha desvelado para construir una teoría del conocimiento ético aceptable.

- 5 - En sus respuestas al segundo, tercer y cuarto problema, F. v. Kutschera subraya las semejanzas entre el conocimiento científico y el conocimiento axiológico. Ahora bien, entre ambos existen también diferencias que no debemos olvidar. La más importante es la siguiente: el científico dispone de un método que, por así decir, hace posible la conversión del conocimiento en un acontecimiento compartido y, con ello, el progreso del mismo. Este método falta en la ética y por esta razón, los filósofos morales no pueden adjudicarse progresos semejantes a los que hacen sentirse orgulloso al científico. Estos hechos constituyen el fundamento del escepticismo ético gnoseológico, según el cual no es posible el conocimiento moral intersubjetivo (pp. 254 y 255). F. v. Kutschera argumenta contra esta forma de escepticismo:

5.1 - La existencia de un método no añade seguridad subjetiva ni objetiva al conocimiento, ya que:

*No hay una seguridad subjetiva mayor que el convencimiento, ni una seguridad subjetiva mayor que la verdad.<sup>49</sup>*

Así pues, el conocimiento obtenido sin un método aceptado por la comunidad científica no es necesariamente menos seguro ni menos verdadero que el conocimiento obtenido de una manera metódica. F. v. Kutschera no niega, por su puesto, la importancia del método en el conocimiento, pero afirma que la

<sup>49</sup> F. v. Kutschera (82), p. 255: *Größere subjektive Sicherheit als Überzeugung gibt es nicht, und größere objektive Sicherheit als Wahrheit gibt es auch nicht.*

inexistencia del mismo no supone la imposibilidad del conocimiento:

*El argumento escéptico pone al descubierto una carencia efectiva del conocimiento axiológico, pero no consigue demostrar su inexistencia.<sup>50</sup>*

5.2 - La verdad de un conocimiento no depende de la existencia o no de una ciencia en que tal conocimiento pueda inscribirse (pp. 257 y 258). Es decir, hay conocimiento fuera de la ciencia.

5.3 - Además, el quehacer del filósofo ético no es totalmente distinto del quehacer del científico. La distancia entre la ética y la ciencia, grande si comparamos la ética con las ciencias de la naturaleza, disminuye si tenemos en cuenta la existencia de las ciencias humanas y de la investigación sobre los fundamentos científicos:

*La ética, tal y como existe hoy "como ciencia" puede compararse más bien con la investigación de los fundamentos en otras disciplinas y no con la investigación "normal" guiada por un paradigma.<sup>51</sup>*

Acerca de la argumentación de F. v. Kutschera puede decirse:

Acepto parcialmente el argumento 5.1: la seguridad de la certeza subjetiva y de la verdad objetiva no puede ser aumentada con el uso de un método científico. Sin embargo, tanto la certeza subjetiva como la verdad objetiva son dos conceptos límite, a los que sólo podemos aproximarnos y que nunca podemos alcanzar completamente. Y en esta aproximación, el uso de un método intersubjetivamente aceptado es nuestra arma más decisiva. Por lo tanto, no podemos restar importancia al problema de la falta de un método capaz de garantizar la intersubjetividad del conocimiento ético.

Acepto el argumento 5.2, que afirma la existencia de conocimiento fuera de la ciencia. Ahora bien, esto no dice nada a favor de la existencia del conocimiento ético, tan sólo "rebaja el listón" de los requisitos que éste debe cumplir para ser admitido como tal.

<sup>50</sup> F. v. Kutschera (82), p. 256: *Das skeptische Argument weist also auf eine tatsächliche Misere der Werterkenntnis hin, vermag ihre Existenz aber nicht zu widerlegen.*

<sup>51</sup> F. v. Kutschera (82), p. 259: *Ethik, wie sie heute "als Wissenschaft" existiert, ist also eher mit Grundlageforschung in anderen Disziplinen vergleichbar als mit deren "normaler", paradigmengeleiteter Forschung.*

Acepto, por último, el argumento 5.3, según el cual cuando discutimos acerca del carácter científico de la ética no sólo hemos de tener en cuenta las ciencias naturales (caso en el que el conocimiento ético sale bastante mal parado), sino también las menos maduras ciencias del hombre (y, aunque en menor grado, la investigación sobre los fundamentos científicos). Ahora bien, a este argumento puede oponerse la misma observación que a 5.2.

- 6 - Un sexto problema al que se enfrenta el conocimiento moral es la presunta inexistencia de criterios objetivos de verdad para los juicios morales ("escepticismo de la verdad"):

*Para los juicios normativos no hay criterios de verdad objetivos, sino sólo subjetivos, el convencimiento del hablante, y esto quiere decir, que en este ámbito no podemos hablar de verdad en el sentido habitual.<sup>52</sup>*

Este argumento está relacionado con la concepción ética del subjetivismo individual y del no cognitivismo, cuya incapacidad para dar una explicación adecuada del fenómeno moral ya ha puesto de manifiesto F. v. Kutschera. En 3.2 y 4.5 hemos estudiado los argumentos que se oponen al subjetivismo individual y al no cognitivismo.

- 7 - Los filósofos que niegan la objetividad de los juicios morales argumentan en ocasiones que los términos morales carecen de un significado claro e intersubjetivo ("escepticismo del significado"). F. v. Kutschera apunta que también los términos del lenguaje sobre objetos físicos son muchas veces vagos e indefinidos. Esto no quiere decir, sin embargo, que carezcan de un significado objetivo:

*La vaguedad de un enunciado no implica que éste no tenga un sentido objetivo, un contenido descriptivo.<sup>53</sup>*

La imprecisión en el lenguaje moral es producto, según F. v. Kutschera, de la falta de acuerdo acerca de lo que es moralmente valioso. Este acuerdo puede alcanzarse siempre que exista suficiente interés en admitir unas reglas comunes de comportamiento, hecho que queda demostrado por el desarrollo y precisión del lenguaje jurídico, por ejemplo (pp. 263 y 264). En resumen, por un lado, la imprecisión del lenguaje

<sup>52</sup> F. v. Kutschera (82), p. 262: *Für normative Urteile gibt es keine objektiven, sondern nur subjektive Wahrheitskriterien, die jeweiligen Überzeugungen des Sprechers, und das heißt, daß hier von Wahrheit im üblichen Sinn nicht gesprochen werden kann.*

<sup>53</sup> F. v. Kutschera (82), p. 263: *Zudem impliziert die Vagheit einer Aussage nicht, daß sie keinen objektiven Sinn, keinen deskriptiven Gehalt hat.*

moral no demuestra su falta de objetividad; por otro, esta imprecisión no es tan grave como pretenden los filósofos éticos no cognitivistas o los representantes del subjetivismo individual.

Creo que tras estos siete malentendidos y problemas, que repasa F. v. Kutschera, se ocultan tres cuestiones fundamentales. Una cuestión ontológica y dos problemas epistemológicos. El problema ontológico que da lugar al primer malentendido citado por el profesor alemán es el de la naturaleza ontológica de la realidad moral que es, en principio, diversa de la realidad natural (excepto para los filósofos éticos naturalistas). ¿Qué razones fundamentan esta "multiplicación ontológica"? ¿existe alguna manera de evitarla?, en caso contrario ¿qué "calidad ontológica" puede adjudicarse a los fenómenos morales?. Los malentendidos 2, 3 y 4 de F. v. Kutschera se agrupan en torno al problema de la experiencia moral: ¿existe una experiencia (o intuición) de los fenómenos morales, además de la experiencia de los fenómenos naturales?, ¿cómo puede justificarse una experiencia semejante, completamente diversa de la experiencia natural? En caso de que pueda admitirse la existencia de experiencia moral ¿cuál es su papel en el conocimiento de los valores y las normas?. Finalmente, el problema que da lugar a las tres formas de escepticismo citadas por F. v. Kutschera (cuestiones 5, 6 y 7) es el de la falta en la ética de *criterios intersubjetivos* que garanticen de manera clara la objetividad del conocimiento moral.

## **7. La polémica objetivismo / subjetivismo: los argumentos de J. L. Mackie y F. v. Kutschera**

### **7.0 Observación**

J. L. Mackie expone en (77) tres argumentos contra el objetivismo ético, contra la existencia de valores morales objetivos y de conocimiento moral. Diez años más tarde, F. v. Kutschera estudia estos argumentos y concluye que ninguno de ellos demuestra la incorrección del objetivismo<sup>1</sup>. Quiero replantear aquí esta polémica y examinar las opiniones de los dos filósofos. Este apartado puede leerse siguiendo dos órdenes diferentes: el orden en que está impreso, es decir, en primer lugar los tres argumentos a favor del subjetivismo, en segundo lugar la respuesta de F. v. Kutschera a cada uno de estos argumentos y, finalmente, su estudio crítico. El segundo orden posible es: en primer lugar, el primer argumento de J. L. Mackie, la respuesta de F. v. Kutschera y su estudio crítico, en segundo lugar, el segundo argumento (respuesta y estudio crítico) y en tercer lugar el tercer argumento (respuesta y estudio crítico). Para facilitar el seguimiento de este segundo orden se indica tras cada argumento la página en que el tratamiento del mismo continúa (o, en su caso, la página en que comienza el tratamiento del argumento siguiente). El lector que siga el segundo orden notará algunas redundancias, que son necesarias, sin embargo, para seguir el primer orden.

### **7.1 Los argumentos de J. L. Mackie a favor del subjetivismo ético**

#### **El argumento de la relatividad**

Uno de los argumentos más discutidos a favor del subjetivismo ético es el de *la relatividad y multiplicidad de los sistemas morales*. Es un hecho conocido que las ideas morales han variado a lo largo de

<sup>1</sup> F. v. Kutschera estudia los argumentos de J. L. Mackie en una conferencia pronunciada en Stuttgart en 1987 (Begegnung-Kongreß).



la historia, y, además, son diversas en las distintas sociedades; incluso dentro de una misma sociedad, las discusiones éticas no siempre concluyen en un acuerdo. De la diversidad de las opiniones morales, muchos pensadores han deducido la falta de objetividad de los valores y de las normas:

*Las diferencias radicales en los juicios morales de primer orden dificultan el intento de considerar estos juicios como aprehensiones de verdades objetivas.<sup>2</sup>*

Ahora bien, la mera diversidad de opiniones morales no demuestra la inexistencia de una realidad moral objetiva. También en cuestiones históricas, biológicas y cosmológicas —reconoce J. L. Mackie— existen desacuerdos y diferencia de opiniones. Esto no significa, sin embargo, que no exista una realidad histórica, biológica o cosmológica objetiva. ¿Cuál es, entonces, la diferencia entre las cuestiones morales y las cuestiones históricas, biológicas y cosmológicas? ¿Por qué puede deducirse en un caso, pero no en el otro, la inexistencia de un objeto real de estudio de la falta de unanimidad en los juicios? El desacuerdo científico puede explicarse como resultado de la elaboración de hipótesis explicativas basadas en una evidencia insuficiente. Pero el desacuerdo moral no puede explicarse de esta manera. El desacuerdo moral es producto de la participación de los individuos en distintas formas de vida: en cada forma de vida (en cada sociedad) los hombres establecen de manera diferente lo que es bueno y malo, no existe una realidad moral objetiva:

*Pero no es sólo la existencia de desacuerdos lo que habla en contra de la objetividad de los valores. Los desacuerdos en cuestiones de historia, biología o cosmología no muestran que no haya cuestiones objetivas en estos campos, acerca de las cuales discuten los investigadores. Ahora bien, estos desacuerdos científicos son resultados de inferencias especulativas o hipótesis explicativas basadas en una evidencia inadecuada, y es poco plausible interpretar los desacuerdos morales de esta manera. Los desacuerdos acerca de los códigos morales parecen reflejar las relaciones de la gente con y su participación en distintos modos de vida. (...) Dicho brevemente, el argumento de la relatividad tiene alguna fuerza simplemente porque las diferencias reales en los códigos morales pueden explicarse más fácilmente con la hipótesis de que éstos son reflejos de modos de vida, que*

<sup>2</sup> J. L. Mackie (77), p. 36: *Radical differences between first order moral judgements make it difficult to treat those judgements as apprehensions of objective truths.*

*con la hipótesis de que expresan percepciones, la mayoría de ellas distorsionadas, de valores objetivos.<sup>3</sup>*

De la diversidad de las opiniones morales J. L. Mackie concluye *indirectamente* la falta de objetividad de los hechos morales: el filósofo anglosajón constata la diversidad de las ideas morales y afirma que la inexistencia de valores y normas morales objetivos es la mejor explicación de esta diversidad.

Contra el argumento de la relatividad de los juicios morales se ha apuntado con frecuencia —señala J. L. Mackie— que existen ideas morales generales objetivas y comunes a todas las culturas, principios como el de no causar daño a nuestros semejantes o promover el bien de quienes nos rodean. J. L. Mackie acepta que tales ideas morales generales pueden ser comunes a sociedades diferentes, pero no ve en ello una objeción contra el subjetivismo. La ética no puede reducirse a tales ideas generales comunes. El objeto de estudio de la filosofía ética son los sistemas morales reales de las sociedades concretas:

*... a pesar de la importancia en la filosofía ética reciente de la universalización, los principios utilitaristas, etc. éstos están muy lejos de constituir la totalidad de lo que efectivamente se afirma en el pensamiento moral ordinario.<sup>4</sup>*

Es decir, la reflexión filosófica sobre la ética no debe versar únicamente sobre los principios generales comunes (supuesto que los haya), sino también, y especialmente, sobre las leyes morales diversas y la realidad moral concreta. De esta manera, el argumento de la relatividad sigue en pie.

(Continuación del argumento de la relatividad en la página 157)

<sup>3</sup> J. L. Mackie (77), pp. 36 y 37: *But it is not the mere occurrence of disagreements that tells against the objectivity of values. Disagreements on questions in history or biology or cosmology does not show that there are no objective issues in these fields for investigators to disagree about. But such scientific disagreement results from speculative inferences or explanatory hypotheses based on inadequate evidence, and it is hardly plausible to interpret moral disagreement in the same way. Disagreement about moral codes seems to reflect people's adherence to and participation in different ways of life. (...) In short, the argument from relativity has some force simply because the actual variations in the moral codes are more readily explained by the hypothesis that they reflect ways of life than by the hypothesis that they express perceptions, most of them seriously and badly distorted, of objective values.*

<sup>4</sup> J. L. Mackie (77), p. 37: *... despite the prominence in recent philosophical ethics of universalization, utilitarian principles, and the like, these are very far from constituting the whole of what is actually affirmed as basic in ordinary moral thought.*

### El argumento de la extrañeza

El segundo argumento a favor del subjetivismo ético es el *argumento de la extrañeza (queerness)*, para J. L. Mackie el más importante de todos. Como hemos visto en 5.3, el argumento de la extrañeza se plantea en tres niveles diferentes, los dos primeros metafísicos, el tercero epistemológico. En primer lugar, si existieran valores objetivos, serían entidades de una naturaleza completamente diversa al resto de los objetos reales:

*Si hubiera valores objetivos, entonces habría entidades o cualidades o relaciones de una tipo muy extraño, completamente diferentes de cualquier otra cosa en el universo.<sup>5</sup>*

La interpretación objetivista de los valores conduce necesariamente a la aceptación de una nueva realidad. El mundo de las ideas platónicas es un ejemplo extremo de las consecuencias de un objetivismo semejante (cfr. J. L. Mackie, p. 40).

En segundo lugar, el ético intuicionista afirma que las cualidades morales objetivas son de una naturaleza diversa a las cualidades naturales. Sin embargo, las cualidades axiológicas no pueden ser independientes de las cualidades naturales, no pueden ser, en palabras de J. L. Mackie, cualidades añadidas (*supervient*), ajenas por completo a la realidad natural, ya que en caso de que no existiera ningún tipo de relaciones entre las cualidades axiológicas y las naturales, dos acciones con las mismas cualidades naturales podrían tener cualidades axiológicas diversas, y esto es incompatible con el objetivismo (del que se parte en este razonamiento)<sup>6</sup>. Por lo tanto, el ético objetivista tiene que admitir la existencia de una relación entre las cualidades axiológicas y las naturales y debe explicar en qué consiste. Y aquí, según J. L. Mackie, el objetivismo se enfrenta a dificultades insalvables, puesto que sostiene, al mismo tiempo, que las cualidades axiológicas son completamente diversas de las naturales; el objetivista no puede aclarar tampoco qué tipo de cualidades son las cualidades axiológicas. En cambio, como ya hemos visto en 5.3, nada es más fácil para el ético escéptico:

*Cuánto más simple y comprensible sería la situación, si sustituyéramos la cualidad moral por algún tipo de respuesta subjetiva que podría estar causalmente relacionada con la*

<sup>5</sup> J. L. Mackie (77), p. 38: *If there were objective values, then they would be entities or qualities or relations of a very strange sort, utterly different from anything else in the universe.*

<sup>6</sup> J. L. Mackie no argumenta directamente contra la negación de las relaciones entre cualidades axiológicas y naturales.

*identificación de rasgos naturales de los que la cualidad supuesta sería una consecuencia.<sup>7</sup>*

Finalmente, si reconocemos la existencia de objetos y cualidades distintas de las naturales tenemos que admitir asimismo un proceso de conocimiento diverso del natural, y explicar cómo es posible. Enfrentados a esta dificultad, la mayor parte de los intuicionistas, según J. L. Mackie, no intentan justificar directamente la nueva forma de conocimiento, sino que subrayan el hecho de que existen muchos objetos no naturales que podemos conocer de la misma manera en que conocemos los valores morales objetivos:

*En efecto, la mejor jugada a favor del objetivismo moral no es evadir la cuestión, sino buscar con quien compartir sus culpas. Por ejemplo, Richard Price argumenta que un empirismo como el de Locke o Hume no sólo no es capaz de dar cuenta del conocimiento moral, sino tampoco de nuestras ideas de esencia, número, identidad, diversidad, solidez, inercia, sustancia, la existencia necesaria y extensión infinita del tiempo y el espacio, necesidad y posibilidad en general, poder y causación.<sup>8</sup>*

Sin embargo, este intento de justificar el conocimiento moral como conocimiento de una realidad diversa de la natural fracasa para J. L. Mackie, ya que puede demostrarse (aunque J. L. Mackie no lo demuestra) que las ideas a las que R. Price hace alusión tienen un fundamento empírico<sup>9</sup>.

El argumento de la extrañeza demuestra, así, que la ética objetivista (intuicionista) está equivocada<sup>10</sup>.

(Continuación del argumento de la extrañeza en la página 159)

<sup>7</sup> J. L. Mackie (77), p. 41: *How much simpler and more comprehensible the situation would be if we could replace the moral quality with some sort of subjective response which could be causally related to the detection of the natural features on which the supposed quality is said to be consequential.*

<sup>8</sup> J. L. Mackie (77), p. 39: *Indeed, the best move for the moral objectivist is not to evade this issue, but to look for companions in guilt. For example, Richard Price argues that it is not moral knowledge alone that such an empiricism as those of Locke and Hume is unable to account for, but also our knowledge and even our ideas of essence, number, identity, diversity, solidity, inertia, substance, the necessary existence and infinite extension of time and space, necessity and possibility in general, power and causation.* Esta crítica no es errónea, pero no está completamente justificada; así, Kant, Scheller o Ross, por citar únicamente algunos ejemplos relevantes, explican la manera en que se produce el conocimiento moral.

<sup>9</sup> Cfr. el apartado 4.3 y J. L. Mackie (77), p. 39.

<sup>10</sup> El argumento de la extrañeza no puede aplicarse al discurso moral ordinario de la misma manera en que se aplica a las teorías morales objetivistas, ya que en el primero, a la pretensión de objetividad se unen elementos subjetivos: deseos, convenciones, etc. (cfr. J. L. Mackie, pp. 41 y 42).

### Se puede explicar la pretensión de objetividad de los juicios morales

En el discurso ordinario los juicios morales tienen un valor objetivo. Por lo tanto, parece que las teorías objetivistas dan una explicación de la moral más adecuada que la que ofrece el subjetivismo. Esto no significa, sin embargo, que las teorías subjetivistas sean erróneas, ya que puede explicarse la pretensión de objetividad del discurso moral ordinario sin renunciar a la tesis fundamental del escepticismo:

*... al final, rechazar la creencia del sentido común en la objetividad de los valores morales es menos paradójico que admitirla, supuesto que podamos explicar cómo se ha establecido esta creencia, si es que es falsa, y por qué es tan resistente a las críticas.<sup>11</sup>*

J. L. Mackie considera que existen muchas maneras en las que el proceso de objetivación de las ideas morales se lleva a cabo y, en esta medida, muchas razones por las que esta creencia errónea se ha establecido con generalidad.

- 1 - En primer lugar, los seres humanos tienden a proyectar fuera de sí mismos, en el mundo de las cosas, sus sentimientos, sus deseos: ya D. Hume habló de la *"mind's propensity to spread itself on external objects"*. En este sentido, las creencias morales (pretendidamente objetivas) no son sino la proyección de actitudes morales subjetivas. En el caso de la moral, la proyección objetiva de las actitudes y deseos subjetivos se apoya asimismo en el hecho de que las normas morales son sociales y, en consecuencia, tienen su origen, al menos parcialmente, en el "mundo exterior":

*... podemos entender la supuesta objetividad de las cualidades morales como un producto de lo que podemos llamar la proyección u objetivación de las actitudes morales (...). Pero en contextos morales hay algo más que esta propensión. Las actitudes morales tienen en su origen, al menos parcialmente, un carácter social.<sup>12</sup>*

(Los estudios de la antropología comparada han confirmado esta tendencia humana, que J. L. Mackie pone aquí de

<sup>11</sup> J. L. Mackie (77), p. 42: *... it is in the end less paradoxical to reject than to retain the common-sense belief in the objectivity of moral values, provided that we can explain how this belief, if it is false, has become established and is so resistant to criticism.*

<sup>12</sup> J. L. Mackie (77), pp. 42 y 43: *... we can understand the supposed objectivity of moral qualities as arising from what we can call the projection or objectification of moral attitudes (...). But in moral contexts there is more than this propensity at work. Moral attitudes themselves are at least partly social in origin.*

manifiesto: en los primeros estadios de la civilización, los hombres proyectan en la naturaleza sus sentimientos, temores, deseos (animismo)).

- 2 - En segundo lugar, los seres humanos justifican mediante la moral sus deseos e intereses. Así, llamamos buenas a las cosas que deseamos y justificamos nuestros deseos invirtiendo la dirección de las relaciones entre lo bueno y lo deseado:

*Construimos la noción de que algo es objetivamente bueno o tiene un valor intrínseco, invirtiendo la dirección de dependencia, haciendo que el deseo dependa de la bondad, en lugar de la bondad del deseo.<sup>13</sup>*

Esta segunda tesis de J. L. Mackie no me parece equivocada. Algunos estudios psicológicos han mostrado que el hombre tiende a justificar racionalmente sus deseos, actitudes, decisiones, etc., que, muy a menudo, no obedecen a motivos racionales. La psicología aplicada hace uso frecuente de este principio (venta, publicidad, etc.). En este sentido, la creación de un sistema moral sería una manera de justificar con razones (en este caso, razones morales) acciones cuyo verdadero fundamento no se reconoce conscientemente.

- 3 - En tercer lugar, la pretendida objetividad de los sistemas morales es también el resultado de la aceptación de legislaciones (humanas o divinas) en un momento en el que ya no se cree en el legislador que las ha establecido:

*Otra manera de explicar la objetivación de los valores morales es decir que la ética es un sistema de leyes del que el legislador ha desaparecido. Este sistema puede haber sido derivado bien de la ley positiva del estado, bien de un supuesto sistema de leyes divinas. No puede ser puesto en duda que el origen de algunos rasgos de los conceptos morales europeos modernos puede encontrarse en la ética teológica del cristianismo.<sup>14</sup>*

Algunos estudios antropológicos ponen de manifiesto que los seres humanos siguen creyendo en mitos y rituales (a los que se otorgaba en su origen un carácter divino), después de

<sup>13</sup> J. L. Mackie (77), p. 43: *We get the notion of something's being objectively good, or having intrinsic value, by reversing the direction of dependence here, by making the desire depend upon the goodness, instead of the goodness on the desire.*

<sup>14</sup> J. L. Mackie (77), p.45: *Another way of explaining the objectification of moral values is to say that ethics is a system of law from which the legislator has been removed. This might have been derived either from the positive law of a state or from a supposed system of divine law. There can be no doubt that some features of modern European moral concepts are traceable to the theological ethics of Christianity.*

haber dejado de creer en los dioses y confirman, con ello, la idea de J. L. Mackie<sup>15</sup>.

Al menos de estas tres maneras puede explicarse la creencia en la objetividad de las normas e ideas morales sin tener que renunciar a la tesis fundamental del escepticismo, según el cual no existen valores morales objetivos.

A favor de estas ideas de J. L. Mackie me gustaría mencionar las tesis de P. Berger y T. Luckmann sobre La construcción social de la realidad. P. Berger y T. Luckmann estudian el ser social del hombre y la interacción del individuo con el grupo. Entre otras cosas, ponen de manifiesto la tendencia humana a objetivar modos de acción y normas de conducta:

*... La aparición de un tercero cambia el carácter de la continua interacción social entre A y B. (...) El mundo institucional, que existía in statu nascendi en la situación original de A y B, ahora se transmite a otros. Las habituaciones y tipificaciones emprendidas en la vida común de A y B (...) se convierten ahora en instituciones históricas. Al adquirir historicidad, estas formaciones adquieren también otra cualidad crucial, o, más exactamente, perfeccionan una cualidad que existía en germen desde que A y B iniciaron la tipificación recíproca de su comportamiento: la objetividad. (...) Las instituciones se experimenta ahora como si poseyeran una realidad propia, que se presenta al individuo como un hecho externo y coercitivo.<sup>16</sup>*

Puede aceptarse que los sistemas morales son producto de un proceso semejante al que describen P. Berger y T. Luckmann, en el que a partir de modos de actuación que se imponen por razones accidentales y/o subjetivas surgen normas de conducta de las que se predica una validez objetiva. La sociología del conocimiento confirma, así, la hipótesis de J. L. Mackie. Es posible explicar la objetividad no sólo de la moral, sino de todas las instituciones sociales, sin negar su origen humano y subjetivo.

(Continuación de este argumento en la página 163)

<sup>15</sup> Cfr. M. Eliade (68).

<sup>16</sup> P. Berger y T. Luckmann (68), p. 80.

## 7.2 La respuesta de F. v. Kutschera a los argumentos de J. L. Mackie

### El argumento de la relatividad

En sus *Fundamentos de ética*, F. v. Kutschera hace una crítica del argumento de la relatividad; en una conferencia de 1987 sobre *Los fundamentos empíricos de la ética*, estudia el argumento de la relatividad tal y como está expuesto en J. L. Mackie (77) (cfr. 7.1). Quiero estudiar aquí las críticas de F. v. Kutschera contra este argumento.

- 1 - En primer lugar, de la diversidad de opiniones morales no puede deducirse la inexistencia de una realidad moral objetiva (este es el cuarto y último argumento de F. v. Kutschera en (82)). La relatividad de las ideas y los juicios morales no es un argumento contra la aceptación de cualidades axiológicas y hechos normativos objetivos, ya que la realidad no es dependiente de los juicios:

*Una dependencia de nuestros juicios con respecto a parámetros subjetivos, no justifica una dependencia de los hechos juzgados con respecto a estos parámetros.<sup>17</sup>*

También las teorías sobre el mundo físico (y con ellas nuestras observaciones de la realidad) han variado a lo largo de la historia. Sin embargo, no por ello negamos la existencia de una realidad física objetiva (este es el segundo argumento de F. v. Kutschera en (82)). Podemos concluir, por lo tanto, que la falta de unanimidad en los juicios de la ética no demuestra la inexistencia de una realidad moral, como tampoco la falta de unanimidad en los juicios de la física demuestra la inexistencia de una realidad material<sup>18</sup>.

- 2 - En segundo lugar las diferencias de opinión afectan sólo a normas morales concretas (este es el primer argumento de F. v. Kutschera en (82)). Las ideas morales generales (el valor de la sinceridad, de la capacidad de ayuda, de la justicia) son comunes a culturas muy diversas:

*Las ideas morales coinciden en culturas muy diferentes.<sup>19</sup>*

<sup>17</sup> F. v. Kutschera (82), p.212: *Eine Abhängigkeit unseres Urteile von subjektiven Parametern belegt noch keine Abhängigkeit der beurteilten Sachverhalte von diesen Parametern.*

<sup>18</sup> Cfr. la argumentación de F. v. Kutschera sobre el problema de la relatividad de los juicios estéticos en F. v. Kutschera (88), pp. 127 y ss.

<sup>19</sup> F. v. Kutschera (82), p.210: *Es gibt auch in sehr verschiedenartigen Kulturen moralische Übereinstimmungen.*



Ya hemos visto en 7.1 que J. L. Mackie no acepta esta objeción contra el argumento de la relatividad: la reflexión filosófica sobre la ética debe ocuparse de la moral real, de los sistemas morales de sociedades concretas, de las actitudes morales de los hombres, que no pueden reducirse a tales ideas generales<sup>20</sup>.

- 3 - J. L. Mackie no deduce la inexistencia de una realidad moral directamente de la falta de unanimidad en cuestiones morales. Al contrario, tal y como hemos visto en 7.1, el filósofo anglosajón reconoce la existencia de desacuerdo y discusiones en otros terrenos, la historia, la biología, la cosmología. No obstante, el argumento de la relatividad sigue siendo válido - opina J. L. Mackie- ya que la falta de unanimidad en cuestiones morales no puede explicarse de la misma manera en que se explica el desacuerdo científico (a saber, como resultado de la elaboración de hipótesis sobre una evidencia insuficiente). En la conferencia de 1987 sobre Los fundamentos empíricos de la ética, F. v. Kutschera acepta que la inexistencia de acuerdo en asuntos morales no puede explicarse de la misma manera que las diferencias de opinión en asuntos científicos pero considera que esto no demuestra la subjetividad de los valores morales. Este es el juicio de F. v. Kutschera sobre la argumentación de J. L. Mackie:

*De la diferencia de los juicios de distintas personas o grupos de personas, por ejemplo, sobre las causas de la primera guerra mundial, no se sigue, naturalmente, que estas causas dependan de las opiniones, valoraciones o situaciones vitales de quienes juzgan. Puesto que Mackie no ignora este extremo, intenta mostrar que las diferencias de opinión en cuestiones morales no pueden explicarse de la misma manera que las diferencias de opinión en cuestiones no morales. Pero ¿por qué tendría que ser así?. Las diferencias de opinión con respecto a las causas de la primera guerra mundial tampoco pueden explicarse de la misma manera que aquéllas con respecto al origen del arte. La diferencia en los hechos a explicar produce siempre una diferencia en las explicaciones.<sup>21</sup>*

<sup>20</sup> Cfr. J. L. Mackie (77), pp. 37 y 38.

<sup>21</sup> *Aus der Divergenz der Urteile verschiedener Personen oder Personengruppen z.B. über die Ursache des I. Weltkrieges folgt natürlich nicht, daß diese Ursachen von den Meinungen, Wertungen oder Lebensverhältnissen der Urteilenden abhängen. Da das auch Mackie nicht verborgen bleibt, versucht er zu zeigen, daß sich die Meinungsverschiedenheiten in moralischen Fragen nicht ebenso erklären lassen wie die in nichtmoralischen. Aber warum sollten sie? Die Meinungsverschiedenheiten bzgl. der Ursachen des I. Weltkrieges lassen sich auch nicht ebenso erklären wie jene bzgl. des Ursprungs der Arten. Ein Unterschied in den zu erklärenden Sachverhalten bedingt immer einen Unterschied in den Erklärungen.*

- 4 - La argumentación de F. v. Kutschera en 1987 no demuestra que J. L. Mackie esté equivocado. Más interesante es el siguiente argumento que F. v. Kutschera expone en (82) (es allí su tercer argumento).

La diversidad de las ideas morales (que tenemos que reconocer porque es un hecho) puede explicarse sin negar la existencia de una realidad moral objetiva de la siguiente manera:

*Debido a su relevancia práctica, los enunciados morales se encuentran en el campo de fuerzas de los intereses egoístas. Por ello, resulta más difícil que éstos consigan el reconocimiento general que que lo consigan por ejemplo enunciados de la geometría o de la física.<sup>22</sup>*

F. v. Kutschera ofrece así una explicación alternativa de la falta de acuerdo en el terreno moral: la importancia que en este terreno tienen los intereses egoístas dificulta la aceptación de la realidad moral objetiva. Esta explicación es suficientemente plausible: todos sabemos que determinados sentimientos pueden impedirnos reconocer la realidad, y, por cierto, no sólo en el terreno moral. ¿No es, por ejemplo, el enamorado incapaz de reconocer los defectos, reales y objetivos, de su amada?

(Continuación del argumento de la relatividad en la página 164)

### El argumento de la extrañeza

En su conferencia de 1987 sobre Los fundamentos empíricos de la ética, F. v. Kutschera hace una crítica del argumento de la extrañeza, tal y como éste está expuesto en J. L. Mackie (77). Como hemos visto, el autor anglosajón plantea el argumento de la extrañeza en tres niveles diferentes en cada uno de los cuales se centra la crítica de F. v. Kutschera. En primer lugar, J. L. Mackie afirma que los valores objetivos, si existieran, serían objetos "extraños" completamente diversos de todos los demás. Las ideas platónicas son un ejemplo de los excesos a los que puede conducir el objetivismo moral. F. v. Kutschera apunta que este argumento no demuestra la inexistencia de valores morales objetivos. Ningún intuicionista actual iguala los valores objetivos a las ideas platónicas. El texto de la conferencia reza:

<sup>22</sup> F. v. Kutschera (82), p. 211: *Wegen ihrer praktischen Relevanz stehen moralische Aussagen im Kraftfeld egoistischer Interessen. Daher gewinnen sie weniger leicht allgemeine Anerkennung als z.B. Sätze der Geometrie oder der Physik.*

*Para hacer plausible la rareza de los valores objetivos, J. L. Mackie los iguala a las ideas platónicas, aunque, que yo sepa, ningún intuicionista actual lo hace.*<sup>23</sup>

Más aún, el argumento de J. L. Mackie no puede utilizarse para demostrar la inexistencia de un objeto o un tipo de objetos. El siguiente ejemplo de F. v. Kutschera pone de manifiesto este extremo:

*Si hubiera valores objetivos, opina J. L. Mackie, entonces, debería tratarse de cosas de "un tipo muy raro", que serían diferentes de todas las demás cosas en el universo (compárese con éste el siguiente argumento contra la existencia de asnos: si los hubiera, deberían ser distintos de todas las demás cosas en el mundo, y en consecuencia, seres absolutamente extraños).*<sup>24</sup>

En mi opinión F. v. Kutschera ignora en esta crítica (quizá intencionadamente) que el problema que impide la aceptación de valores objetivos como elementos de la realidad no es simplemente que los valores sean (en caso de que existan) objetos diversos de los demás (después de todo, cada objeto es distinto de los otros). Para aceptar la existencia de valores objetivos no sólo tenemos que admitir que existe un objeto o una clase de objetos distinta de los otros, sino una nueva forma de realidad. El ejemplo del profesor alemán no se sitúa al mismo nivel que las ideas de J. L. Mackie. No obstante la crítica de F. v. Kutschera me parece acertada por la siguiente razón: puede mostrarse la inexistencia de un objeto o clases de objetos, por ejemplo, demostrando su carácter contradictorio, o, en el caso de un objeto empírico, constatando que no se encuentra en el conjunto finito al que debería (en todo caso) pertenecer, etc. Pero no puede *demostrarse* la inexistencia de un objeto o clases de objetos aduciendo simplemente su "extrañeza".

En segundo lugar -F. v. Kutschera interpreta a J. L. Mackie- las cualidades axiológicas objetivas, de una naturaleza diversa de las cualidades naturales, son igualmente "extrañas" y "extraña" es su relación con las cualidades naturales. Veíamos en 7.1 las dificultades insalvables a las que el objetivismo ético se enfrenta, según J. L. Mackie, para explicar esta "extraña relación". Por eso me parece que la crítica más decisiva de F. v. Kutschera contra este

<sup>23</sup> Um die Absonderlichkeit objektiver Werte plausibel zu machen, setzt er (J. L. Mackie) sie mit den platonischen Ideen gleich, obwohl meines Wissens kein einziger neuzeitliche Intuitionist das tut.

<sup>24</sup> Gäbe es objektiver Werte, meint er (J. L. Mackie), so müßte es sich dabei um Dinge von "sehr seltsamer Art" handeln, die von allen anderen Dinge in der Welt verschieden wären (man vergleiche damit folgendes Argument gegen die Existenz von Eseln: Gäbe es sie, so müßten sie von allen anderen Dingen in der Welt verschieden, also überaus seltsame Wesen sein).

segundo tipo de "extrañeza" consiste en ofrecer una explicación de las relaciones entre cualidades naturales y cualidades axiológicas desde el objetivismo:

*La relación entre atributos normativos y no normativos, que a J. L. Mackie le parece tan extraña e inaceptable, se establece a través de principios materiales normativos, de manera parecida a como los principios físicos establecen relaciones entre los procesos mecánicos y electromagnéticos.<sup>25</sup>*

Ahora bien, esta explicación no es satisfactoria mientras no se explique en qué consisten estos principios normativos materiales. En una carta fechada el 10 de enero de 1990, F. v. Kutschera aclara que los principios normativos materiales son sencillamente aquellos que no son analítica o formalmente verdaderos. Un principio material de este tipo es, por ejemplo, "Está mandado ayudar a los demás cuando se encuentran en peligro de muerte". La acción de ayudar a los demás en estas circunstancias tiene características naturales (es una ayuda) y características normativas (está mandada). El principio normativo material mencionado establece la relación entre ambos tipos de características. (En mi opinión, las dificultades que J. L. Mackie pone de manifiesto con su argumento de la extrañeza no pueden resolverse de esta manera. F. v. Kutschera no soluciona el problema, sino que lo desplaza de las acciones concretas a los principios generales.)

En tercer lugar, afirma J. L. Mackie, los filósofos objetivistas tienen que explicar cómo se produce el conocimiento de la realidad moral (como realidad diversa de la natural). El problema al que se enfrenta el objetivismo<sup>26</sup> es que una forma nueva de realidad exige igualmente una nueva forma de conocimiento. Las siguientes palabras de F. v. Kutschera ilustran esta dificultad:

*Los problemas de un conocimiento empírico de los valores, tal y como lo entiende el subjetivismo son un resultado de las siguientes reflexiones: tenemos cinco sentidos con los que podemos observar: vista, oído, olfato, gusto y tacto. Ahora bien, los fenómenos morales no son fenómenos ópticos ni acústicos ni táctiles (...) Si aceptamos un sentido moral independiente, debemos admitir que se diferenciaría de*

<sup>25</sup> Der Zusammenhang zwischen normativen und nicht normativen Attributen, der J. L. Mackie so "absonderlich" und uneinsichtig erscheint, wird durch materielle normative Prinzipien hergestellt, ähnlich wie physikalische Prinzipien Zusammenhänge zwischen mechanischen und elektromagnetischen Vorgänge herstellen.

<sup>26</sup> Nos referimos aquí exclusivamente, como también lo hacen J. L. Mackie y F. v. Kutschera al objetivismo intuicionista.

*manera fundamental de los cinco sentidos mencionados, ya que a él no correspondería ningún órgano corporal.<sup>27</sup>*

No obstante, en su conferencia de 1987, el propio F. v. Kutschera argumenta que el conocimiento de una realidad especial no exige la existencia de un órgano especial:

*Una capacidad de conocimiento no es más que la capacidad de reconocer hechos de un tipo determinado. Para ello no necesitamos ningún órgano especial. Por ejemplo, podemos reconocer hechos aritméticos sin poseer un órgano especial para ello. En un sentido amplio de la palabra, un "sentido" no es más que una receptividad, una sensibilidad para algo. El sentido del humor no exige ningún órgano especial.<sup>28</sup>*

La argumentación de F. v. Kutschera en (82), que coincide a grandes rasgos con la de J. L. Mackie en (77), me parece más acertada que sus observaciones de 1987: si los valores son entidades completamente diversas de las naturales, la observación de los valores no puede ser una observación sensible. En consecuencia, el ético objetivista tiene que aceptar la existencia de un conocimiento material no sensible. Ahora bien, en general, los éticos objetivistas no aceptan la existencia de un órgano o sentido especial, responsable de este conocimiento material de los valores. Esta sería una suposición absurda, ya que no es difícil comprobar la inexistencia de un sexto sentido (aunque se hable de él en ocasiones); J. L. Mackie no comete la ingenuidad de creer que éste es el error de los objetivistas. En consecuencia, la crítica de F. v. Kutschera en (87) no afecta a la argumentación del filósofo anglosajón. La objeción de J. L. Mackie contra el objetivismo consiste más bien en afirmar que las éticas objetivistas no han ofrecido hasta ahora una explicación satisfactoria del conocimiento material no sensible de los valores<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> F. v. Kutschera (82), p. 207 y 208: *Die Problematik einer empirischen Wertekennntnis im Sinne des Objektivismus ergibt sich aus folgender Überlegung: Für Beobachtungen stehen uns unsere fünf Sinne zur Verfügung: Auge, Ohr, Geruch- und Geschmacks- und Tastsinn. Moralsche Phänomene sind aber sicher keine optischen, akustischen oder haptischen Phänomene (...). Nimmt man einen eigenen moralischen Sinn an, so müßte er sich offenbar grundsätzlich von den fünf Sinne unterscheiden, denn ihm entsprechen keine körperlichen Organe.*

<sup>28</sup> *Ein Erkenntnisvermögen ist aber nichts anderes als die Fähigkeit, Sachverhalte eines bestimmten Typ zu erkennen. Dazu ist kein spezielles Organ erforderlich. Wir können z.B. arithmetische Sachverhalte erkennen, ohne ein besonderes Zahlenorgan zu besitzen. Im weiteren Sinn des Wortes ist ein "Sinn" auch nichts anderes als eine Empfänglichkeit, eine Sensibilität für etwas. Der Sinn für Komik erfordert auch kein besonderes Organ.*

<sup>29</sup> Como hemos visto, esta crítica no está completamente justificada; así, Kant, Scheller o Ross, por citar únicamente algunos ejemplos relevantes, explican la manera en que se produce el conocimiento moral. Sobre la explicación del conocimiento de los valores en la ética fenomenológica, por ejemplo, cfr. J.M. Palacios (80).

Y la única respuesta a esta crítica es explicar cómo es posible y en qué consiste este conocimiento.

(Continuación del argumento de la extrañeza en la página 169)

### **Se puede explicar la pretensión de objetividad de los juicios morales**

Aunque el discurso habitual concede objetividad a los juicios morales, J. L. Mackie afirma que es posible explicar esta objetividad sin renunciar a la tesis fundamental del escepticismo. Ya hemos visto que existen varias maneras en que este proceso de objetivación puede llevarse a cabo: los seres humanos proyectan fuera de sí mismos sus deseos y actitudes, justifican sus acciones afirmando la bondad objetiva de aquello que persiguen y creen en legislaciones (humanas o divinas) después de haber dejado de creer en el legislador que las dió origen.

En su conferencia de 1987 sobre Los fundamentos empíricos de la ética, F. v. Kutschera argumenta contra las ideas de J. L. Mackie. En primer lugar, el hecho de que la creencia en la existencia de normas y valores morales objetivos pueda explicarse psicológica o sociológicamente, no demuestra que tal creencia sea errónea u ofrezca una visión distorsionada de la realidad. Así, por ejemplo, el hecho de que pueda explicarse psicológicamente el que la gente crea que la luna es redonda no significa que esta creencia no sea correcta. Al contrario, el hecho de que la gente crea que la luna es redonda es más bien un argumento a favor de su corrección, ya que la mejor explicación de la creencia misma radica en el hecho simple de que la luna es redonda y de que tenemos ojos con los que podemos reconocer este extremo. Más aún, también en los casos en que la verdad de lo creído no es la mejor explicación de la creencia, la creencia no justifica la falsedad de lo creído. En la conferencia de 1987, F. v. Kutschera propone el siguiente ejemplo:

*Aunque sea posible explicar la tendencia general a aceptar la existencia de un hecho P sin necesidad de admitir la existencia de P, esto no quiere decir que P no exista. La convicción extendida de que el político X es un hombre de Estado de gran categoría, puede explicarse, por ejemplo, haciendo alusión a la gran efectividad de la propaganda a favor de la persona X, apoyada por los medios de comunicación. Pero esta explicación es compatible con el*

*supuestos de que el político X es un hombre de Estado de gran categoría.<sup>30</sup>*

Además, las explicaciones de J. L. Mackie, afirma F. v. Kutschera, no son convincentes y, por otro lado, las explicaciones psicológicas no son relevantes en las discusiones científicas. Finalmente, si situamos el problema al mismo nivel en que lo hace J. L. Mackie, comprobamos que es posible dar una explicación psicológica del subjetivismo ético:

*Finalmente, las opiniones subjetivistas podrían explicarse psicológicamente con la misma plausibilidad superficial con que se explican las teorías intuicionistas; por ejemplo como justificación ideológica de la aversión a aceptar otros criterios de comportamiento además de la utilidad personal.<sup>31</sup>*

De esta manera, F. v. Kutschera demuestra que el tercer argumento de J. L. Mackie a favor del subjetivismo no es decisivo.

(Continuación de este argumento en la página 174)

### 7.3 El argumento de la relatividad

Después de haber examinado el tratamiento de los argumentos a favor y en contra del subjetivismo ético en el marco de la polémica J. L. Mackie / F. v. Kutschera, quiero analizar cada uno de ellos para poder tomar una decisión acerca de su validez.

El argumento de la relatividad se fundamenta en la diversidad de las opiniones morales con la que pretende demostrar la inexistencia de valores y juicios morales objetivos. Ya conocemos las objeciones de F. v. Kutschera a este argumento: la diversidad de opiniones morales (además de no ser tan extrema como pretenden los subjetivistas) no demuestra la inexistencia de una realidad moral, del mismo modo que la diversidad de teorías sobre el mundo físico no demuestra la inexistencia de una realidad física. Además es posible explicar esta diversidad sin negar la existencia de una objetividad

<sup>30</sup> Auch eine Erklärung einer generellen Tendenz, anzunehmen, daß ein Sachverhalt P besteht, die ohne Annahme von P auskommt, impliziert nicht, daß P nicht besteht. Die verbreitete Überzeugung, der Politiker X sei ein bedeutender Staatsmann, ließe sich z.B. mit dem Hinweis erklären, daß X eine außerordentlich wirksame Propaganda für seine Person betreiben hat und von den Medien stark unterstützt wird. Diese Erklärung wäre aber durchaus verträglich mit der Annahme, X sei tatsächlich ein bedeutender Staatsmann.

<sup>31</sup> Man könnte ja schließlich auch die subjektivistischen Ansichten psychologisch erklären mit derselben oberflächlichen Plausibilität wie die intuitionistischen - etwa als ideologischen Überbau für die Abneigung, andere Maßstäbe des Handelns anzuerkennen als jene der persönlichen Nutzens.

moral (por ejemplo, porque las normas morales afectan a los intereses diferentes y enfrentados de los hombres). Quiero subrayar aquí nuevamente la necesidad de distinguir los dos problemas a que da lugar la cuestión de la objetividad de la moral (el problema ontológico y el problema epistemológico) y defender la tesis siguiente: el argumento de la relatividad no demuestra la inexistencia de valores morales como objetos de la realidad (problema ontológico), pero debe ser tenido en cuenta en toda discusión acerca de la objetividad del conocimiento moral (problema epistemológico).

El escepticismo (o subjetivismo) moral de J. L. Mackie niega la existencia de valores como objetos del mundo. El objetivismo afirma que entre los enunciados exclusivamente normativos y los enunciados sobre preferencias subjetivas no existe ninguna relación analítica, afirma -expresado en términos ontológicos- la existencia de valores como partes de la realidad. Frecuentemente se ha propuesto el argumento de la relatividad a favor del subjetivismo moral (y en contra del objetivismo). Sin embargo, este argumento no resuelve la cuestión ontológica acerca de la existencia de valores morales objetivos. Como pone de manifiesto F. v. Kutschera en (82), la diversidad de opiniones y la falta de acuerdo en cuestiones morales no demuestran la inexistencia de una realidad moral objetiva. En efecto, los intereses, los sentimientos, los prejuicios, pueden deformar el conocimiento de la realidad moral objetiva (supuesto que la haya). Ahora bien, de la misma manera, y en contra del argumento del profesor alemán que hemos citado en segundo lugar, la existencia de ideas morales generales comunes a culturas muy distintas no puede utilizarse como un argumento a favor del objetivismo en el terreno ontológico. La semejanza de las ideas morales puede explicarse sin admitir la existencia de una realidad moral objetiva, por ejemplo, como resultado de la semejanza de las funciones que los sistemas morales cumplen en las distintas sociedades. En resumen, ni el argumento de la relatividad prueba la inexistencia de valores morales objetivos, ni las semejanzas en las ideas morales generales demuestran la existencia de una realidad moral objetiva. Así, el argumento de la relatividad no puede utilizarse en el terreno ontológico.

El emotivismo afirma que los enunciados morales son expresiones de sentimientos o mandatos y carecen de contenido cognitivo; de esta manera, el ético emotivista niega que sea posible el conocimiento moral. El ético cognitivista, por el contrario, cree en la existencia de conocimiento moral objetivo, que se expresa en oraciones enun-



ciativas. Pues bien, la diversidad y relatividad de las opiniones morales es un argumento a favor del emotivismo y en contra de la existencia de conocimiento moral objetivo.

La objetividad es, desde Kant, el problema más importante de la epistemología<sup>32</sup>. La filosofía crítica muestra los errores del realismo ingenuo, muestra que no existe un conocimiento inmediato del "mundo exterior" cuya objetividad se fundamente en las cosas mismas. Desde Kant el responsable de la objetividad del conocimiento es el Sujeto. El concepto de objetividad en la filosofía actual es deudor de este "giro copernicano", que hace necesario el planteamiento de nuevos criterios que permitan distinguir el conocimiento objetivo del discurso emotivo, evocativo, etc. Así, en la *Crítica de la Razón Pura*, la universalidad y necesidad caracterizan a los juicios objetivos. Para los representantes del positivismo lógico, un enunciado tiene significado, es decir, expresa un conocimiento objetivo, cuando es verificable, esto es, cuando han sido establecidas las condiciones en que es verdadero<sup>33</sup>. Para K. Popper la objetividad de los enunciados científicos se fundamenta en la posibilidad de someterlos a una prueba intersubjetiva en la que se han fijado las condiciones de su falsedad<sup>34</sup>. El pensamiento de K. Popper coincide con el de los filósofos positivistas en la búsqueda de un criterio de significado que se fundamenta, directa o indirectamente, en la observación de la realidad empírica. Los filósofos postpositivistas renuncian a la búsqueda de un sólo criterio de significado (de objetividad) y dejan de confiar en la no problematicidad de la experiencia<sup>35</sup>: la frontera entre lo objetivo y lo subjetivo se hace cada vez más borrosa<sup>36</sup>. Es característico de una parte de la epistemología actual el intento de establecer varios criterios que permitan trazar una frontera entre el conocimiento objetivo y las expresiones de sentimientos u opiniones subjetivos. La diferencia fundamental con respecto a los intentos anteriores radica en que ya no se busca un criterio único que traiga una división exacta y definitiva entre lo objetivo y lo subjetivo, sino criterios diversos que pueden ser satisfechos en mayor o menor medida. La objetividad ya no es cuestión de "sí o no", sino de "más o menos". Un discurso será tanto más objetivo cuanto más criterios de objetividad en mayor medida satisfaga. Creo igualmente que cuando se discute acerca de la objetividad del conocimiento es importante enumerar las condiciones que ha de cumplir el conocimiento objetivo;

<sup>32</sup> Cfr. S.Rábade (69).

<sup>33</sup> Cfr., por ejemplo, R. Carnap, "La superación de la metafísica a través del análisis lógico del lenguaje" en A. J. Ayer (59).

<sup>34</sup> Cfr., por ejemplo, K. Popper <sup>1</sup>(34), <sup>2</sup>(71), pp.18 y ss.

<sup>35</sup> Cfr., por ejemplo, Kuhn (62), p. 197 de la edición española.

<sup>36</sup> Cfr., por ejemplo, I.Lakatos, y A.Musgrave (70).

una vez determinadas éstas, no resulta difícil decidir si un discurso dado (en nuestro caso el discurso moral) posee o no un contenido objetivo (o cognitivo).

F. v. Kutschera propone en (81) tres criterios de objetividad. El primer criterio que permite diferenciar la experiencia objetiva de la subjetiva es la *Gegenständigkeit*<sup>37</sup>. Lo objetivo es lo que en la experiencia se nos aparece como lo enfrentado, lo que no procede de nosotros pero despierta en nosotros una reacción:

*En toda experiencia trazamos una frontera entre lo experimentado, como algo objetivo en relación a esa experiencia y el sujeto que experimenta. Esta estructura de la experiencia es un fenómeno fundamental. El concepto de experiencia incluye la idea de que en ella se muestra algo, que algo se nos da, que estamos enfrentados a algo, que nos encontramos con algo a lo que reaccionamos (...) Y esto, con lo que nos encontramos, aparece para nosotros como algo objetivo.*<sup>38</sup>

La experiencia de lo objetivo es, así, diversa de la experiencia de lo subjetivo<sup>39</sup>. Con el segundo criterio, F. v. Kutschera supera los límites de la experiencia individual. El segundo criterio de objetividad es la *coherencia*. La realidad objetiva está sometida a reglas. Las cosas del mundo se relacionan entre sí y constituyen para nosotros un todo (hasta cierto punto) ordenado:

*Estas experiencias en principio aisladas y esta diferenciación borrosa entre lo subjetivo y lo objetivo se hace más segura debido a que comprobamos la existencia de relaciones entre los hechos experimentados y a que determinamos el ámbito de los fenómenos objetivos como un ámbito en el que reina un orden conforme a leyes, como un mundo cerrado en sí mismo (...). La coherencia de las representaciones objetivas hace posible la existencia de criterios objetivos sobre la*

<sup>37</sup> La palabra "Gegenständigkeit" se deriva de "Gegenstand", que significa "objeto" y se forma, a su vez, a partir de la proposición "gegen" (contra) y el verbo "stehen" (elevarse, estar). "Gegenständigkeit" es, entonces, la característica de "estar contra", "estar enfrentado". Dada la dificultad para traducir este término sin deformar el pensamiento de F. v. Kutschera he optado por dejar el original alemán.

<sup>38</sup> F. v. Kutschera (81), p.401 : *In jeder Erfahrung legen wir einen Schnitt zwischen das Erfahrene als etwas bzgl. dieser Erfahrung Objektives und das erfahrene Subjekt. Diese Struktur der Erfahrung is ein Grundphänomen. Es gehört zum Begriff der Erfahrung, daß sich darin etwas zeigt, daß uns etwas gegeben ist, daß wir mit etwas konfrontiert werden, daß uns etwas begegnet, auf das wir reagieren (...). Und das, was uns begegnet, stellt sich für uns als etwas Objektives dar.*

<sup>39</sup> Este primer criterio no me parece adecuado, ya que es un criterio de objetividad que se fundamenta, paradójicamente, en la experiencia subjetiva. A favor de F. v. Kutschera. hay que reconocer que tampoco la *Gegenständigkeit* es para él el único criterio de objetividad.

realidad de las mismas (y no sólo criterios anclados en la experiencia).<sup>40</sup>

El tercer criterio de objetividad que propone F. v. Kutschera es la intersubjetividad:

*Lo objetivo es, para nosotros, finalmente, también aquéllo que vale intersubjetivamente.*<sup>41</sup>

La intersubjetividad no es el único criterio de objetividad. En muchos casos, como ya hemos visto, los sentimientos o intereses producen diferencias de opiniones sobre hechos objetivos. Por otro lado, no todo lo que es intersubjetivo es objetivo: también los sentimientos o intereses pueden ser responsables de una unanimidad que no está respaldada por el "mundo exterior". A pesar de todo, necesitamos criterios para diferenciar el conocimiento objetivo de la opinión subjetiva<sup>42</sup>. La intersubjetividad es uno de ellos. Por lo tanto, la falta de intersubjetividad en un juicio nos hará sospechar su falta de objetividad.

Pues bien, el argumento de la relatividad pone de manifiesto la falta de intersubjetividad en los juicios morales; según este argumento, el discurso ético no satisface la tercera de las características del conocimiento objetivo. En consecuencia, (ésta es la tesis que quiero defender) la diversidad y relatividad de las opiniones morales es un argumento (aunque no es el único argumento ni es un argumento decisivo) a favor del emotivismo y en contra de la existencia de conocimiento moral objetivo. Ahora bien, para defender seriamente el argumento de la relatividad es preciso demostrar mediante una investigación empírica (antropológica y sociológica), que existen efectivamente diferencias fundamentales en los juicios morales de las diversas culturas e individuos. Esta demostración no puede hacerse, y, de hecho, no ha sido realizada hasta ahora, en el marco de la investigación filosófica. Algunos antropólogos han señalado incluso que las diferencias en el terreno moral no son grandes<sup>43</sup>. De esta manera, la filosofía no tiene la última palabra acerca del argumento de la relatividad. Desde la filosofía sólo puede

<sup>40</sup> F. v. Kutschera (81), p.403: *Diese zunächst nur für einzelne Erfahrungen und auch für sie nicht eindeutige Differenzierung von Subjektivem und Objektivem wird dadurch verfestigt, daß wir Zusammenhänge zwischen den erfahrenen Sachverhalten feststellen und den Bereich objektiver Phänomene auch als einen Bereich bestimmen, in dem eine gesetzmäßige Ordnung herrscht, als eine in sich relativ geschlossene Welt (...). Die Kohärenz der objektiven Erscheinungen bewirkt also, daß es Sachkriterien und nicht nur Erlebniskriterien für ihr Bestehen gibt.*

<sup>41</sup> F. v. Kutschera (81), p.404: *Das Objektive ist für uns endlich auch das, was intersubjektiv gilt.*

<sup>42</sup> El simple convencimiento personal de que algo existe objetivamente no nos parece, por cierto, un criterio de objetividad suficiente.

<sup>43</sup> Cfr. K. Frankena (63) pp.132 a 134.

mostrarse (y ésta es mi intención en este trabajo) que la relatividad y diversidad de las ideas morales hacen cuestionable la objetividad del conocimiento moral (pero no la existencia de valores morales como partes de la realidad). Para ser más exactos debemos admitir que, aunque la antropología pudiera demostrar la diversidad de ideas morales, el argumento de la relatividad seguiría sin demostrar que el conocimiento moral objetivo es *imposible*. Ahora bien, para mostrar que el conocimiento moral objetivo es posible tendríamos que proponer entonces un método que permitiera superar este desacuerdo moral real. Por el momento, este método falta en la ética.

(Aquí finaliza el estudio del argumento de la relatividad. El siguiente argumento comienza en la página 152)

#### **7.4 El argumento de la extrañeza**

Con el argumento de la extrañeza, J. L. Mackie quiere poner de manifiesto algunos problemas ontológicos y epistemológicos del objetivismo ético. Las teorías objetivistas (intuicionistas) afirman la existencia de una realidad completamente diversa de la "natural"; en consecuencia, tienen que dar cuenta de un proceso de conocimiento asimismo diverso del empírico. Por un lado, J. L. Mackie considera "extraña" esta realidad no natural; por otro, juzga negativamente los intentos objetivistas de dar razón de la nueva forma de conocimiento. Ya hemos examinado la respuesta de F. v. Kutschera a estos argumentos: la realidad axiológica es distinta de la natural, pero no por ello "extraña" o inadmisible; además, el conocimiento de esta realidad distinta tampoco es problemático, ya que existen muchas formas de conocimiento no sensible. Quiero discutir aquí el argumento de la extrañeza para aclarar el papel que juega en la polémica objetivismo/subjetivismo. Mi tesis es: tal y como supone J. L. Mackie, es posible utilizar el argumento de la extrañeza en contra de la tesis de la existencia de valores morales objetivos.

Para defender la importancia del argumento de la extrañeza quiero repasar las ideas de un filósofo contemporáneo; se trata de J. F. Rosenberg y su tesis del pluralismo conceptual. En 7.3 he señalado que la filosofía kantiana pone de manifiesto los errores del realismo ingenuo: no es el "mundo en sí", sino el Sujeto, el fundamento de la objetividad<sup>44</sup>. J. F. Rosenberg descubre, a su vez, una limitación del pensamiento crítico. En un artículo publicado en 1975 con el título, *Transcendental Arguments Revisited*, J. F. Rosenberg

<sup>44</sup> Se trata aquí, naturalmente, de la objetividad conocida, de la objetividad fenoménica.

apunta que las categorías de la Crítica de la Razón Pura son, para Kant, el conjunto de conceptos que permiten la construcción del mundo objetivo. A este conjunto de conceptos lo denomina J. F. Rosenberg "núcleo conceptual", término que define de la siguiente manera:

*Llamemos "núcleo conceptual" al conjunto de conceptos que deben aplicarse a todos los objetos posibles.<sup>45</sup>*

En el artículo citado, J. F. Rosenberg no se limita a interpretar la filosofía de Kant, sino que intenta descubrir sus posibles carencias. Así, se pregunta:

*¿Hay sólo un núcleo conceptual o puede haber muchos? La respuesta de Kant es: sólo uno. Llamemos a esto el principio de la invarianza del núcleo. ¿Debemos aceptar este principio?<sup>46</sup>*

La respuesta de J. F. Rosenberg es negativa. Su tesis en (75) es que las categorías, a las que Kant da una validez absoluta (y atemporal), son relativas a núcleos conceptuales que se suceden en el tiempo:

*Nuestra noción de núcleo conceptual es continua con nuestra noción de teoría física (...) Podemos aplicar el punto de vista evolucionista a la epistemología -a los sistemas conceptuales- (...). Esta epistemología diacrónica introduce la posibilidad del pluralismo de los núcleos. Al contrario que la tesis de Kant sobre la necesidad de las categorías para toda experiencia posible, podemos pensar que éstas son relativas al tiempo.<sup>47</sup>*

De esta manera, en contra de la tesis de la no variabilidad del núcleo conceptual (implícita en Kant), J. F. Rosenberg defiende el pluralismo conceptual. En términos de la filosofía crítica, esto significa que las categorías de Kant (con las que el Sujeto construye el mundo) son únicamente un conjunto de categorías entre muchos posibles<sup>48</sup>. J. F. Rosenberg pone, así, de manifiesto una limitación

<sup>45</sup> J.F.Rosenberg (75), p. 615: *Call a "conceptual core" whatever set of concepts must apply to all possible objects.*

<sup>46</sup> *ibid.*: *Is there only one conceptual core or can there be many? Kant's answer is: only one. Call this the Principle of Core Invariance. Should we accept it?*

<sup>47</sup> *o.c.* p.618: *Our notion of conceptual core is continuous with that of a physical theory (...) We can apply the evolutionary viewpoint to epistemology -to conceptual systems- (...). Such a diachronic epistemology introduces the possibility of core pluralism. In contrast to Kant's view of necessity and the categories having in their scope all possible experience, we can think of them as time-bound.*

<sup>48</sup> En opinión de W. Stegmüller, la relación entre los conceptos *a priori* y las teorías científicas no es tan estrecha como supone Rosenberg: *man wird kaum behaupten können, daß diese in Alltag ständig benutzte Begriffe auf die selbe*

del pensamiento kantiano. Existe una relación entre la tesis del pluralismo conceptual y algunas de las ideas fundamentales de la filosofía postpositivista de la ciencia. T.S. Kuhn afirma, por ejemplo, que el progreso del conocimiento científico no es acumulativo. A los periodos de acumulación de conocimiento (ciencia normal), en los que los fundamentos teóricos de la investigación (el paradigma) no se ponen en duda, siguen épocas de cambio e intranquilidad (revolución científica), en las que un nuevo paradigma ocupa el lugar del antiguo. La historia de la ciencia es una sucesión de paradigmas y revoluciones<sup>49</sup>. Quiero subrayar un punto: según la tesis de T.S.Kuhn, la realidad no se conoce desde un sólo paradigma, sino que hay una sucesión de paradigmas diversos desde los que la realidad se comprende o se construye de forma diferente. De esta manera, la idea del pluralismo conceptual de J. F. Rosenberg coincide con la imagen postpositivista de la ciencia. Pues bien, cada una de las interpretaciones objetivistas y subjetivistas de la ética constituye una manera de comprender y dar razón de la moral, en cierto sentido, un "núcleo filosófico conceptual"; desde cada uno de ellos, la ética se interpreta de una forma completamente diferente<sup>50</sup>.

Admitida la pluralidad de "núcleos conceptuales" (en nuestro caso, la pluralidad de interpretaciones ontológicas de la ética), se plantea la siguiente pregunta: ¿qué núcleo conceptual debemos elegir? ¿qué razones tenemos para preferir un "núcleo conceptual" a otro alternativo? (en nuestro caso ¿qué argumentos nos inclinan a la admisión del objetivismo o del subjetivismo éticos?). La respuesta del realismo ingenuo es: tenemos razones para elegir un paradigma (o una teoría) en lugar de otro siempre que el primero explique la realidad (como ésta es en sí misma) mejor, con menos errores o lagunas, que el segundo. Ahora bien, en la actualidad es difícil defender un realismo semejante. T. S. Kuhn, por ejemplo, considera que el proceso en el que un paradigma sustituye a otro incluye factores muy diversos, factores racionales, pero especialmente, históricos y psicológicos. La "realidad" no tiene la última palabra. En conformidad con esta idea, J. F. Rosenberg afirma que la tarea del conocimiento no es la elaboración de una imagen del mundo cada vez más "cercana" a la realidad en sí, sino la elaboración de una imagen unificada del mundo (*el fin epistémico es que nuestra experiencia lo sea de un mundo unificado*<sup>51</sup>) y que, en consecuencia, tenemos razones para

---

*Stufe zu stellen sei wie die abstrakten Begriffe moderner Naturwissenschaften.* (En W.Farr (82))

<sup>49</sup> Cfr. T.S.Kuhn (62) y I.Lakatos, y A.Musgrave (70).

<sup>50</sup> Utilizo aquí conscientemente el término "núcleo conceptual" en un sentido muy amplio que no coincide completamente con el que le dió su autor. No quiero establecer una identidad, sino una analogía.

<sup>51</sup> J.F.Rosenberg (75), p. 622: *the epistemic End is that our experience be of a unified world.*

aceptar un núcleo conceptual en lugar de otro si el primero da una imagen del mundo más unificada que el segundo. En palabras del propio J. F. Rosenberg:

*... Un realismo tan inocente no es la respuesta. El fin epistémico debe ser algo de lo que se puede saber que está mejor realizado desde un punto de vista en un núcleo conceptual determinado. La respuesta de Kant es la de la unidad de síntesis. (...) Lo que el fin a la vista es, es, entonces, que lo que experimentamos sea experimentado como algo que forma una unidad -no simplemente un conjunto, sino una estructura. Es, en otras palabras, que nuestra experiencia lo sea de un mundo unificado (...). Lo que justifica nuestras prácticas conceptuales es nuestro éxito integrativo.<sup>52</sup>*

Esta tesis de J. F. Rosenberg puede ser sometida a crítica. Cuando se decide qué "núcleo conceptual", qué sistema explicativo es satisfactorio o debe ser adoptado (sea acerca de las características del mundo material o acerca de la moral) la capacidad de integración teórica no es el único criterio relevante. Si éste fuera el caso, la filosofía de Parménides (que lo explica todo, en última instancia, con la tesis: el Ser es, el no Ser no es), por ejemplo, sería preferible a todas las demás y a cualquier explicación científica de la realidad. Esto no quiere decir que la integración teórica no sea un objetivo del conocimiento y un criterio importante a la hora de juzgar teorías. En 7.3 hemos visto que no existe un sólo criterio de objetividad, sino distintos requisitos, que un juicio puede satisfacer en mayor o menor medida. De manera semejante, podemos afirmar que no existe un sólo criterio racional para decidir cuál de dos teorías es preferible, sino una diversidad de criterios<sup>53</sup>. La capacidad de integración teórica, que debe rechazarse como criterio de decisión único, puede ser aceptada como un criterio de decisión entre muchos: no el único, no el decisivo, pero, a pesar de ello, digno de tener en cuenta<sup>54</sup>.

Hasta aquí hemos visto cómo J. F. Rosenberg y la filosofía postpositivista de la ciencia ponen de manifiesto algunas limitaciones de la filosofía crítica y del positivismo: no existe un sólo "núcleo concep-

<sup>52</sup> *ibid.*: ... So innocent realism is not the answer. The epistemic end must be something that can be known to be better realized from a standpoint within a determinate conceptual core. Kant's answer is that it is a unity of synthesis. (...) What the end-in-view is, then, is that what we experience be experienced as something that hangs together -not just a set, but a structure. It is, in other words, that our experience be of a unified world. (...) It is integrative success, then, which justifies our conceptual practices.

<sup>53</sup> Tal y como T. S. Kuhn pone de manifiesto, la elección de teorías no es un proceso exclusivamente racional.

<sup>54</sup> No es tarea de este trabajo decidir cuáles puedan ser los otros criterios de decisión en la elección de teorías. Tampoco quiero entrar en la polémica de si estos criterios se tienen realmente en cuenta o deberían tenerse: ¿es explicativa o normativa la labor de la teoría de la ciencia?

tual", una sólo manera de percibir los hechos. En consecuencia, los científicos y los filósofos (en general todo áquel que elabora una teoría) deben "elegir" entre varios "núcleos conceptuales", entre distintos "paradigmas" (normalmente el individuo aislado no es responsable de esta elección). La tesis que quiero defender en estas páginas es que el segundo argumento de J. L. Mackie puede utilizarse en contra del objetivismo ontológico en la ética. Para ello es necesario aclarar la siguiente pregunta: ¿qué tiene que ver la elección de teorías con los problemas ontológicos?. La filosofía postpositivista de la ciencia ha subrayado que el lenguaje en que describimos nuestras observaciones no es independiente del lenguaje en el que elaboramos nuestras teorías. Dicho con otras palabras, desde teorías diferentes se ven en verdad cosas distintas y se recogen, de hecho, distintos datos. No existe un mundo de cosas común a diversos "núcleos conceptuales" (o paradigmas). Cada núcleo conceptual "crea" un mundo diferente. En esta línea, W.V. Quine defiende la tesis de que los problemas ontológicos son siempre relativos a un lenguaje, a una teoría: no tiene sentido preguntarse por la referencia de las palabras fuera de una teoría, si no es en el marco de otra teoría: no existen cuestiones ontológicas absolutas<sup>55</sup>. Es posible interpretar esta tesis en el sentido de que la elección de una teoría es también la elección de una ontología o, al menos, supone ciertos compromisos ontológicos. En la discusión entre las teorías éticas subjetivistas (el subjetivismo individual, el subjetivismo altruista, las teorías del contrato social, el utilitarismo) y las teorías éticas objetivistas no naturalistas (intuicionismo, apriorismo), este extremo es especialmente claro. La defensa del subjetivismo individual o del utilitarismo, por ejemplo, exige compromisos ontológicos diversos a los que se exigen desde el no naturalismo. En concreto, las teorías no naturalistas presuponen la aceptación de una realidad moral objetiva no empírica. En definitiva, aceptar una determinada interpretación filosófica de la moral significa aceptar una determinada ontología.

Hasta aquí puede concluirse:

- (1) Existen distintos marcos filosóficos desde los que se interpreta la moral.
- (2) La capacidad de integración conceptual es un criterio de elección de marcos teóricos.
- (3) Cada una de los marcos filosóficos desde los que se interpreta la moral exige distintos compromisos ontológicos.

<sup>55</sup> Cfr. W.V. Quine (69), p. 26 a 68.



Pues bien, las teorías subjetivistas, y en general todas las teorías naturalistas (también los objetivismos naturalistas), explican la existencia y contenido de los sistemas morales mediante el mismo tipo de hipótesis que rigen los fenómenos naturales. Fundamentan así una unidad que las teorías objetivistas (no naturalistas) no pueden (ni quieren) justificar. Tal y como lo hemos entendido, el argumento de la extrañeza no hace sino poner de manifiesto este extremo: que las teorías naturalistas ofrecen una explicación de la moral que se integra en nuestra comprensión de los fenómenos naturales y evitan, con ello, una innecesaria multiplicación conceptual y ontológica. La "multiplicación" conceptual a la que conducen las teorías objetivistas (no naturalistas) es, de esta manera, un argumento contra su aceptación e indirectamente también, contra la aceptación de la existencia de una realidad moral objetiva.

(Aquí finaliza el estudio del argumento de la extrañeza. El tercer y último argumento comienza en la página 154)

### **7.5 *Se puede explicar la pretensión de objetividad de los juicios morales***

J. L. Mackie afirma que es posible explicar la objetividad del discurso moral ordinario sin renunciar a la tesis fundamental del escepticismo. El proceso de objetivación de los juicios morales subjetivos puede llevarse a cabo de varias maneras: los seres humanos proyectan fuera de sí mismos sus deseos y actitudes, justifican sus acciones afirmando la bondad objetiva de aquello que persiguen y creen en legislaciones (humanas o divinas) después de haber dejado de creer en el legislador. En su conferencia de 1987 sobre Los fundamentos empíricos de la ética, F. v. Kutschera argumenta contra las ideas de J. L. Mackie: la creencia en la existencia de normas y valores morales objetivos no es necesariamente errónea, aunque pueda explicarse psicológica o sociológicamente; además, las explicaciones psicológicas no son relevantes en las discusiones filosóficas; más aún, es posible explicar psicológicamente el subjetivismo ético como un intento de escapar al peso de la responsabilidad moral.

En mi opinión, F. v. Kutschera demuestra suficientemente que la posibilidad de explicar psicológica o sociológicamente la pretensión de objetividad de los juicios morales es compatible con la objetividad de la moral. No obstante, creo que es posible otorgar un papel al argumento de J. L. Mackie en la discusión subjetivismo/objetivismo en ética. Mi tesis es que la posibilidad de explicar desde el subjetivismo la objetividad de los juicios morales demuestra la

invalidez de uno de los argumentos que se proponen con más frecuencia a favor del objetivismo (contra el subjetivismo individual y contra el no cognitivismo). En 3.2 hemos estudiado este argumento, tal y como lo expone F. v. Kutschera en (82): es posible trazar una línea divisoria entre los enunciados subjetivos, enunciados sobre gustos o deseos personales (por ejemplo, "esto me parece bueno") y enunciados sobre valores objetivos (por ejemplo, "esta acción es moralmente buena"). Nosotros distinguimos entre los juicios morales y los juicios del gusto y otorgamos a los primeros una validez objetiva de la que carecen los segundos. Además, con frecuencia se producen discusiones acerca de cuestiones morales en las que se persigue una conclusión común y objetiva.

Pues bien, el tercer argumento de J. L. Mackie a favor del escepticismo ético sostiene que los hombres creen *sin un fundamento real* en la objetividad de la moral, por razones que la psicología y la sociología pueden explicar, y muestra cuales son algunas de esas razones. El subjetivismo individual niega la existencia de una realidad moral objetiva y afirma que el único fundamento de las creencias y juicios morales son las preferencias y deseos subjetivos (en concreto las preferencias y deseos del sujeto que emite el juicio moral), pero no niega que este mismo sujeto crea sinceramente en la objetividad de sus juicios. Al contrario, tal y como demuestra el tercer argumento de J. L. Mackie, el subjetivismo puede explicar cómo se produce esta creencia en la objetividad de la moral. Ya en 3.2 he subrayado que una cosa es que nosotros creamos en la objetividad de los juicios morales y otra, muy distinta, es que los juicios morales sean efectivamente objetivos, que haya una realidad moral objetiva. En principio la mera creencia en la objetividad de la moral (no su objetividad real) basta para explicar la existencia de discusiones morales o de la distinción entre los juicios morales y los juicios del gusto. En definitiva, la posibilidad de explicar desde el subjetivismo la creencia en la objetividad de los juicios morales (y, por lo tanto, también las distinciones conceptuales que esta creencia lleva consigo) no demuestra que la interpretación objetivista de la ética sea errónea, pero demuestra al menos que el argumento citado por F. v. Kutschera y otros muchos filósofos éticos objetivistas no es definitivo.

Contra esta interpretación del tercer argumento de J. L. Mackie, F. v. Kutschera afirma (en una carta fechada el 10 de enero de 1990):

*Un filósofo no cognitivista no cree, que los juicios morales sean objetivos. El no puede reconstruir la distinción entre gusto y moral.<sup>56</sup>.*

Esta objeción puede resolverse de la siguiente manera: el no cognitivista puede reconstruir (o, mejor, explicar) la distinción entre juicios del gusto y juicios morales por el hecho de que la mayoría de los miembros de su sociedad cree en la objetividad de los juicios morales, ya que la sociedad (y no el ético no cognitivista) es el artífice de esta distinción. Además el ético no cognitivista no necesita creer personalmente en la objetividad de los valores para aceptar que la mayoría de sus contemporáneos lo hacen (y poder explicar así la distinción entre juicios del gusto y juicios morales), de la misma manera que el médico que diagnostica una enfermedad hepática no tiene por qué padecer del hígado<sup>57</sup>.

<sup>56</sup> Ein Nichtkognitivist glaubt eben nicht, daß moralische Urteile objektiv sind. Für ihn ist die Unterscheidung Geschmack-Moral nicht rekonstruierbar. Esta observación es una respuesta a la siguiente objeción planteada por mí en una carta fechada el 2 de enero: Zu dem vierten Argument gegen die nichtkognitivistische Deutung normativer Aussagen ist folgendes anzumerken: der bloße Glaube an die Objektivität der moralischen Urteile (nicht ihre tatsächliche Objektivität) erklärt die übliche Unterscheidung zwischen "Fragen des Geschmacks und Fragen der Moral".

<sup>57</sup> Mi respuesta a la carta de F. v. Kutschera, fechada el 20 de enero reza: Die Unterscheidung Geschmack - Moral ist für einen Nichtkognitivisten dadurch rekonstruierbar, daß viele andere Menschen daran glauben, daß moralische Urteile objektiv sind. Damit lassen sich die moralische Realität und die moralischen Diskussionen ausreichend erklären. Er muß dafür nicht selber daran glauben, genau so wenig wie der Arzt, der ein Krebsleiden diagnostiziert, selber unter dieser Krankheit leiden muß.

## 8. Objetivismo y Subjetivismo en Etica

### 8.1 La objetividad de la moral: el problema ontológico

En 1.3 hemos visto que el problema de la objetividad en la moral puede plantearse, en primer lugar, como una cuestión ontológica: ¿*existe* una realidad moral objetiva? -¿*existen* deberes, cualidades o valores morales objetivos?-. Según su respuesta a esta pregunta, las teorías filosóficas sobre la moral pueden dividirse en dos grandes grupos: (1) las teorías que afirman o suponen la existencia de una realidad moral objetiva, fundamento de nuestros juicios morales, ya sea la realidad natural (teorías objetivistas naturalistas), ya sea una realidad distinta de la natural (teorías objetivistas no naturalistas); (2) las teorías que niegan la existencia de una realidad moral objetiva y suponen que los intereses subjetivos, de uno o varios individuos, son el fundamento de nuestros deberes y nuestros juicios morales (teorías subjetivistas). Las teorías éticas objetivistas (naturalistas y no naturalistas) fundamentan la moralidad en una realidad externa y opuesta al sujeto; las teorías éticas subjetivistas fundamentan la moralidad en el sujeto mismo, en sus deseos e intereses.

En 2.5 y 3.6, hemos visto que las teorías naturalistas, tanto las teorías objetivistas naturalistas como las teorías subjetivistas son falsas si se interpretan como teorías acerca del significado de los términos morales. "Moralmente correcto" no significa "que contribuye a la evolución de la especie humana"; "moralmente valioso" no significa "que es deseado por la mayoría", etc. De esta manera, las teorías naturalistas (objetivistas y subjetivistas) no ofrecen una interpretación satisfactoria del lenguaje moral (ordinario): nosotros hablamos de las cualidades morales como de cualidades objetivas no naturales, independientes de intereses y deseos subjetivos. La disyuntiva objetivismo / subjetivismo se resuelve, si tenemos en cuenta las características del lenguaje moral, a favor de las interpretaciones objetivistas y no naturalistas de la ética.

Ahora bien, la creencia generalizada en la objetividad de la moral, que inevitablemente determina las características de nuestro

lenguaje moral, no es un argumento definitivo a favor de la *existencia* de una *realidad* moral objetiva, ya que es posible explicar esta creencia e interpretar las características del lenguaje moral (como hace, por ejemplo, J. L. Mackie), sin renunciar a la tesis básica que comparten todas las teorías subjetivistas: que no existe una realidad moral objetiva, independiente de los deseos e intereses subjetivos. Como veíamos ya en 1.3, los argumentos basados únicamente en las características del lenguaje moral no sirven para resolver problemas ontológicos; ciertamente, es posible "traducir" los problemas ontológicos a problemas lingüísticos (así ganamos en precisión, como dice F. v. Kutschera), pero no es posible reducir los primeros a los segundos, ya que las cuestiones acerca del mundo no pueden resolverse enteramente mediante discusiones que se fundamentan en las características del lenguaje; por lo tanto, es necesario buscar otros argumentos.

En este trabajo hemos analizado igualmente argumentos que no se fundamentan en las características del lenguaje moral. En 2.3 y 2.4, hemos estudiado algunos argumentos en contra de las distintas formas de *objetivismo no naturalista*<sup>1</sup>:

- 1 - contra el formalismo de la ética kantiana puede argumentarse que Kant no justifica suficientemente la interpretación subjetivista de los valores, que da por supuesta (cfr. 2.3);
- 2 - contra la teoría ética de W.D. Ross puede argumentarse que ésta no contiene una explicación satisfactoria de la evidencia con que supuestamente se nos revela la existencia de ciertas obligaciones morales generales (*prima facie duty*) (cfr. 2.3);
- 3 - contra las teorías no naturalistas intuicionistas puede argumentarse que no explican ni justifican claramente cómo se produce la intuición de una realidad moral no natural (cfr. 2.4).

Estos argumentos no demuestran de manera definitiva la falsedad de las interpretaciones objetivistas no naturalistas de la ética, sino que únicamente ponen de manifiesto algunas de las dificultades a las que aquéllas se enfrentan.

En el capítulo tercero (3.2 a 3.5), hemos estudiado los problemas que afectan a las *éticas subjetivistas*. En 3.4 y 3.5 veíamos, en

---

<sup>1</sup> Excluyo aquí intencionadamente las teorías éticas naturalistas y objetivistas, pues no parece posible fundamentar la moralidad en una realidad *natural* objetiva.

concreto, que ni el racionalismo ni el utilitarismo fundamentan sistemas morales satisfactorios<sup>2</sup>:

- 1 - algunas teorías racionalistas sitúan la igualdad por encima de la eficacia e incluso por encima de la justicia misma, y dan lugar a normas que no parecen aceptables desde un punto de vista moral;
- 2 - el utilitarismo se enfrenta a problemas que sus propios defensores consideran irresolubles. Así, el problema del "sacrificio del inocente" hace afirmar a J.S. Mill, que no existe ningún sistema moral sin conflictos y a J.J. Smart que el principio utilitarista debe ser completado por otros principios (cfr. 3.5).

En definitiva, nuestro estudio sobre las diversas formas de objetivismo y subjetivismo éticos ha puesto de manifiesto las debilidades de una y otra alternativa, pero no ha ofrecido una respuesta clara al problema ontológico acerca de la existencia de una realidad moral objetiva. Por lo tanto, parece que es necesario plantear este problema desde otra perspectiva.

## 8.2 La objetividad de la moral: el problema gnoseológico

En 1.4 hemos visto que el problema de la objetividad en la moral puede plantearse, en segundo lugar, como una cuestión gnoseológica: ¿enuncian las oraciones morales un *conocimiento* moral *objetivo* o, por el contrario, expresan sólo los sentimientos y las apelaciones de quienes las emiten? Según su respuesta a esta pregunta, las teorías filosóficas sobre la moral pueden dividirse en dos grandes grupos: (1) las teorías que afirman o suponen que las oraciones morales enuncian un conocimiento moral objetivo y son oraciones enunciativas (o declarativas, como las llama J. Hierro) verdaderas o falsas (teorías cognitivistas); (2) las teorías que niegan que las oraciones morales enuncien un conocimiento moral objetivo y defienden que las oraciones morales son sólo expresiones de sentimientos o mandatos, carentes de valor de verdad (teorías no cognitivistas). Las teorías cognitivistas suponen, pues, que es posible conocer objetivamente qué acciones están moralmente mandadas y qué acciones están moralmente prohibidas (conocimiento que se enuncia en nuestro lenguaje moral); según las teorías cognitivistas, podemos *saber* lo que

<sup>2</sup> Excluyo aquí intencionadamente las teorías éticas subjetivistas que fundamentan la moralidad en los deseos e intereses de un sólo sujeto (egoísmo, altruismo), ya que no parece posible fundamentar la moralidad en deseos e intereses de un sólo individuo.

*debemos* (en un sentido moral de la palabra) hacer. Las teorías no cognitivistas suponen que no es posible conocer objetivamente qué acciones están moralmente mandadas y qué acciones están moralmente prohibidas (el lenguaje moral no enuncia ningún conocimiento); en consecuencia, según las teorías no cognitivistas, no podemos *saber* lo que *debemos* hacer<sup>3</sup>.

Tanto los defensores de las teorías éticas objetivistas como los defensores de las teorías éticas subjetivistas admiten que las oraciones morales son oraciones enunciativas (verdaderas o falsas) y suponen que es posible el conocimiento moral; el objetivismo y el subjetivismo éticos se diferencian en la manera en que conciben el fundamento ontológico de la moralidad (e, inevitablemente, también el proceso mismo del conocimiento moral), pero coinciden en afirmar que es posible saber lo que debemos hacer, lo que es moralmente correcto y lo que es moralmente incorrecto. Es decir, tanto las teorías éticas objetivistas como las teorías éticas subjetivistas son teorías cognitivistas (de manera que, por ejemplo, no hay contradicción en pronunciarse a favor del cognitivismo e igualmente a favor del subjetivismo ontológico).

En 4.5 y 4.6 hemos concluido que las teorías no cognitivistas son erróneas como teorías acerca del lenguaje moral (con ello el propósito inicial del no cognitivismo termina en un fracaso). En efecto, nuestro uso habitual del lenguaje moral es incompatible con una interpretación no cognitivista de los enunciados morales:

- 1 - las teorías no cognitivistas no ofrecen una interpretación satisfactoria de enunciados morales complejos, por ejemplo, "el sujeto (a) aprueba la acción (x) porque (x) es una acción moralmente correcta": que alguien exprese que aprueba una acción (interpretación expresiva) o la ordene (interpretación evocativa) no es un fundamento para que un sujeto (a) apruebe esa acción;
- 2 - las teorías no cognitivistas no ofrecen tampoco una interpretación adecuada de los enunciados morales acerca de acciones pasadas, que no pueden ser ordenadas ni pueden despertar en nosotros sentimientos de aprobación o rechazo (al menos no con la misma fuerza con que lo hacen las acciones actuales, que nos afectan directamente);

<sup>3</sup> Ahora bien, algunos filósofos éticos no cognitivistas, por ejemplo, R.M. Hare, consideran posible reconocer, mediante criterios objetivos -o, al menos, intersubjetivos-, lo que debemos hacer.

- 3 - el filósofo no cognitivista no puede reconstruir la diferencia entre enunciados sobre preferencias personales y enunciados morales, habitual en nuestro lenguaje (puesto que para él, los segundos son también expresiones de sentimientos y preferencias).

Ya en 1.4 hemos subrayado que en una discusión sobre la objetividad de la moral, además del problema lingüístico (sobre las características de los enunciados morales), ha de plantearse el problema epistemológico (sobre la posibilidad de un conocimiento moral objetivo). Pues bien, los argumentos mencionados demuestran que las teorías éticas no cognitivistas no ofrecen una interpretación adecuada de nuestro lenguaje moral, pero no constituyen una respuesta a la pregunta epistemológica sobre la objetividad del conocimiento moral. En resumen, nuestro estudio de la polémica cognitivismo / no cognitivismo ha mostrado algunas debilidades del no cognitivismo como interpretación del lenguaje moral ordinario, pero no ha ofrecido argumentos decisivos a favor de una u otra alternativa epistemológica. Por lo tanto, parece que es necesario plantear este problema desde otra perspectiva.

### **8.3 El problema de la objetividad en la moral desde una perspectiva diferente**

Este trabajo ha puesto de manifiesto la complejidad de la pregunta filosófica sobre la objetividad de la moral (sobre la existencia de una realidad moral objetiva y sobre la objetividad del conocimiento moral), y las dificultades para ofrecer argumentos definitivos a favor de una u otra de las alternativas enfrentadas (objetivismo / subjetivismo, cognitivismo / no cognitivismo). Sólo hemos podido establecer que las teorías subjetivistas y las teorías no cognitivistas no ofrecen una interpretación satisfactoria de nuestro *lenguaje* moral; las primeras, en la medida en que definen "bueno" (en sentido moral) por medio de adjetivos naturales, por ejemplo, "lo que es *deseado* por la mayoría" (las teorías subjetivistas son teorías naturalistas), las segundas, porque no pueden reconstruir todas las características lógicas del discurso moral. Siempre que hemos intentado discutir el problema con argumentos no lingüísticos ha resultado imposible llegar a una conclusión definitiva. Por lo tanto, parece necesario plantear la pregunta sobre la objetividad de la moral desde una perspectiva diferente.

Para ello, conviene recordar que *los sistemas de normas morales son producto de la actividad humana*. Es decir, los sistemas de normas morales, los discursos morales concretos, los códigos morales de cada



sociedad (desde las ideas morales de los Papúas de Nueva Guinea - que F. v. Kutschera cita en ocasiones- a la declaración de los derechos humanos de las Naciones Unidas) son creación del hombre, como lo son, por ejemplo, las teorías -científicas y no científicas- sobre la realidad natural. Esta observación se fundamenta simplemente en el hecho de que en las sociedades humanas existen sistemas normativos morales, discursos morales (más o menos diferentes entre ellos) constituidos en el seno de esas sociedades, por los miembros de esas sociedades; con ella no aventuro ninguna tesis acerca de los fundamentos ontológicos o acerca de la objetividad epistemológica de la moralidad.

En efecto, esta afirmación no debe entenderse como un argumento a favor del subjetivismo ontológico. Afirmar que los sistemas concretos de normas morales de cada sociedad son producto de la actividad humana no significa negar la existencia de una realidad moral objetiva. De la misma manera que la realidad natural no es una creación del hombre aunque lo sean las teorías con las que intentamos comprender (y manipular) esta realidad, tampoco la realidad moral objetiva -si existe- será una creación del hombre aunque lo sean los sistemas morales concretos.

Esta afirmación no debe interpretarse tampoco como un argumento a favor del no cognitivismo. Afirmar que los sistemas concretos de normas morales de cada sociedad son productos humanos no significa negar que el proceso en el que, por decir así, se "constituyen" los sistemas morales cumpia (o pueda cumplir) los requisitos que se consideran, en este y en otros contextos, necesarios para hablar de "conocimiento objetivo".

En definitiva, es posible afirmar que los sistemas de normas morales son -como las teorías científicas- producto de la actividad del hombre, sin hacer supuestos ontológicos o epistemológicos acerca de la objetividad de la moral. Es posible, entonces, estudiar con imparcialidad el problema de la objetividad en la moral tomando como punto de referencia el análisis de las exigencias que debe satisfacer una actividad semejante y, por lo tanto, desde la perspectiva de quien elabora un código moral. Adoptar esta perspectiva - repito - no significa pronunciarse implícitamente a favor o en contra del objetivismo. En concreto, concentrar nuestra atención en la tarea del moralista que elabora un código moral no significa negar la existencia de valores morales objetivos o la posibilidad de conocimiento moral objetivo

A lo largo de este trabajo, hemos comprobado que muchos pensadores estudian el problema de la objetividad en la moral teniendo en

cuenta únicamente las características de nuestro lenguaje moral. Por esta razón -hemos dicho- el valor de sus conclusiones es limitado. Ciertamente, el valor de las conclusiones de este trabajo será limitado también, ya que en él, como hemos visto, queremos estudiar el problema de la objetividad en la moral teniendo fundamentalmente en cuenta el análisis de las exigencias que debe satisfacer la elaboración de un sistema moral y, por lo tanto, igualmente, desde una perspectiva determinada.

#### **8.4 El problema de la objetividad del conocimiento moral**

Desde la perspectiva descrita en 8.3 puede plantearse la pregunta sobre la objetividad del conocimiento moral (¿es posible el conocimiento moral objetivo?), que algunos filósofos plantean como una pregunta sobre el lenguaje moral (¿son las oraciones morales expresiones de sentimientos o mandatos o enuncian, por el contrario, conocimientos morales objetivos?) de la siguiente manera: ¿se asemeja la tarea del moralista, que elabora un código moral, a la de quien da expresión a sentimientos y deseos subjetivos? Vamos a ver que las normas morales (tal y como se interpretan habitualmente) poseen al menos dos características que justifican una respuesta negativa a esta pregunta y, por lo tanto, que, también desde la perspectiva que hemos elegido, el no cognitivismo no ofrece una interpretación adecuada de la moralidad.

En primer lugar, parece innegable que *las normas morales obligan a los seres humanos en cuanto tales* y no únicamente en la medida en que participan en un juego (que podrían dejar de jugar) o representan un papel social (que podrían no representar). Puede, ciertamente, argumentarse que algunas obligaciones morales están ligadas a determinados papeles sociales, por ejemplo, un médico tiene en nuestra sociedad obligaciones morales que no tiene una persona de otra profesión y que, en consecuencia, estas normas morales le obligan como actor de un papel social y no como ser humano en cuanto tal; dicho de otra manera, podría afirmarse que la validez de las normas morales de la medicina está limitada al ejercicio de esta profesión. Las normas morales concretas que una persona debe respetar (lo que una persona debe moralmente hacer) dependen, ciertamente, del papel social que desempeña (dependen en realidad de multitud de factores). Sin embargo puede afirmarse que las normas *morales* generales obligan a los seres humanos en cuanto tales (aunque sus obligaciones morales concretas sean diferentes, ya que sus capacidades son diferentes también); dicho con otras palabras,

en cuanto ser humano, aunque quiera, no puedo "dejar de jugar el juego moral".

En segundo lugar, puede afirmarse que las normas morales son universales, obligan a todos por igual: si a un ser humano en una situación le está moralmente mandado actuar de una forma determinada, entonces, a todo ser humano que se encuentre en una situación semejante y tenga semejantes capacidades le estará moralmente mandado actuar de igual manera (cfr. 5.2). Es importante reconocer los límites del significado de esta característica de la moralidad. Muchos filósofos (por ejemplo, F. v. Kutschera) han mostrado que no es posible determinar el contenido de las normas morales basándonos sólo en su universalidad. La universalidad de las normas morales tampoco justifica ningún tipo de afirmaciones con significado metafísico acerca de la existencia de valores morales como objetos diversos de la realidad natural (como demuestra J. L. Mackie). Por último, la universalidad de las normas morales no significa que no sea posible (y necesario) hacer excepciones morales —fundamentadas con argumentos morales— y admitir, por ejemplo, la existencia de deberes morales que obligan sólo a grupos determinados (a los actores de un papel social, a las personas dotadas de ciertas capacidades, etc.) (cfr. 5.2). A pesar de todo ello, la universalidad de las normas morales significa al menos que el mismo sistema de normas morales (incluidas en él las reflexiones sobre las excepciones morales) es válido para todos los seres humanos<sup>4</sup>. Negar este extremo es negar la existencia de normas propiamente morales.

Puede concluirse: la tarea del moralista es elaborar normas que obligan a todos los seres humanos en cuanto tales y a todos por igual<sup>5</sup>. Por lo tanto, la tarea del moralista no es comparable a la de quien da expresión de manera más o menos caprichosa a sus preferencias egoístas, ya que, evidentemente, las preferencias egoístas no pueden ser nunca el fundamento de normas que obligan a todos los seres humanos en cuanto tales y a todos por igual. En este argumento fundamentamos la decisión anunciada en contra de la interpretación no cognitivista de la ética<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Es posible comparar los sistemas morales con las teorías (científicas) acerca de la realidad natural. No existe una sola teoría acerca de la realidad empírica, de la misma manera que no existe un solo sistema moral; a lo largo de la Historia, las teorías sobre la realidad natural han variado y, como muestra la Antropología, pueblos diferentes tienen concepciones diversas de la realidad natural. Ahora bien, aunque, de hecho, haya distintas explicaciones de una misma realidad natural, no es lógicamente posible aceptar dos explicaciones distintas y completas de una realidad determinada; no es posible afirmar de ambas que son verdaderas. De la misma manera, aunque, de hecho, haya sistemas morales y normas morales diferentes, no es lógicamente posible aceptar dos sistemas morales que ordenan acciones diferentes en una situación determinada; no es posible afirmar de ambos que son válidos.

<sup>5</sup> Estos dos rasgos no agotan todas las características de la moralidad.

<sup>6</sup> Repito que la importancia de esta conclusión está limitada por la perspectiva de nuestro estudio.

Una vez que hemos admitido que el objetivo del filósofo moral<sup>7</sup> (y de todos nosotros en cuanto seres morales) es elaborar normas de comportamiento que obliguen a todos los seres humanos en cuanto tales y a todos por igual (y que, por lo tanto, su tarea no puede compararse a la de quien da expresión a sentimientos o deseos egoístas), debemos plantear la siguiente cuestión: ¿cómo es posible la elaboración de normas semejantes? ¿de qué medios puede servirse el filósofo moral para llevar a cabo con éxito su tarea?

### **8.5 El papel de la intuición en el conocimiento moral**

En la filosofía ética se ha discutido frecuentemente el problema de si el conocimiento moral tiene su base en una experiencia o intuición (de la realidad objetiva); también se ha discutido si la realidad experimentada en la experiencia que es fundamento del conocimiento moral es la realidad natural o es una realidad diversa de la natural. En general, las teorías objetivistas (no naturalistas) sostienen que el fundamento de la moralidad sólo puede buscarse en la capacidad humana de reconocer de manera "directa" ciertas cualidades o principios *morales* (ya sea mediante la intuición o mediante la inteligencia). Por su parte, las teorías subjetivistas pretenden explicar la moralidad a partir de los intereses subjetivos y niegan la existencia de una experiencia propiamente moral.

A lo largo de este trabajo he puesto de manifiesto las dificultades a las que se enfrentan las teorías éticas subjetivistas que no admiten la importancia de la "aprehensión" directa o intuición de principios o cualidades morales y que fundamentan los enunciados morales en enunciados sobre preferencias subjetivas. No es posible elaborar un sistema de normas morales, tomando como único fundamento los intereses egoístas de las personas afectadas, ya que:

- 1 - si utilizamos como criterio que permite alcanzar un equilibrio de los intereses egoístas el principio maximin, sitúamos la igualdad por encima de la eficacia de una manera que no podemos aceptar como moralmente correcta. Más aún, sitúamos la igualdad, por encima de la justicia misma (cfr. los argumentos 3 y 4 contra las teorías del contrato social en 3.4).
- 2 - Si utilizamos como criterio para alcanzar un equilibrio de intereses el principio utilitarista, nos vemos inevitablemente

<sup>7</sup> Por "filósofo moral" entiendo aquí la persona que intenta elaborar un sistema de normas morales, que intenta descubrir lo que debemos hacer. Su tarea se inscribe así en lo que en el capítulo 1 hemos llamado "ética normativa".

enfrentados al problemático "sacrificio del inocente" (cfr. el argumento 7 contra el Utilitarismo en 3.5).

- 3 - Sea cual sea el criterio elegido, desde las teorías subjetivistas no es posible juzgar moralmente los intereses egoístas en juego, y decidir cuáles deben ser tenidos en cuenta y cuáles no. Ahora bien, ciertamente algunos deseos egoístas son moralmente ilegítimos y no deberían ser tenidos en consideración en un compromiso de intereses del que han de resultar normas de comportamiento morales (cfr. el argumento 5 contra las teorías del contrato social en 3.4 y el argumento 8 contra el Utilitarismo en 3.5).

Por lo tanto, puede afirmarse que no es posible elaborar un sistema de normas morales sin tener en cuenta los "datos" de la intuición moral (o la "aprehensión" por la inteligencia de principios morales evidentes). Y ello, no sólo porque, sea cual sea el criterio que utilizamos para determinar, dados unos intereses egoístas, qué acción debe ser realizada, cualquier sistema moral subjetivista se enfrenta a problemas que no pueden dejarse sin resolver, sino porque incluso para decidir qué criterio conviene utilizar para determinar, dados unos intereses egoístas, qué acción debe ser realizada, hacemos uso de "intuiciones" morales. Por ejemplo, que los intereses de todos los sujetos cuentan por igual, o que debemos contribuir a satisfacer los intereses de los demás (sólo un subjetivista *egoísta* negaría este extremo). Sidgwick, por ejemplo, reconoce explícitamente que el Utilitarismo descansa en la intuición de que el bien general debe ser el fin de nuestras acciones (*The Methods of Ethics*).

Una vez admitida la importancia que para la elaboración o para el juicio de un sistema normativo moral tiene la "aprehensión" directa de cualidades morales (mediante la intuición o la inteligencia) parece necesario explicar en qué consiste esta "aprehensión". Es difícil aclarar cómo se produce la intuición o "aprehensión" de principios morales (esta es una de las principales dificultades a las que se enfrentan las teorías éticas intuicionistas). Para experimentar los fenómenos naturales disponemos de cinco sentidos. Ahora bien ¿con qué nuevo sentido podemos percibir las cualidades morales? (cfr. 2.4). Para evitar el planteamiento de esta pregunta es necesario subrayar las diferencias entre la observación empírica y la intuición moral. La observación de la realidad natural es posible gracias al cuerpo, que forma parte de esa realidad; pero la intuición moral no es un proceso material, de la misma manera que los sistemas morales no son "teorías" acerca de la realidad *material*. Dadas estas dificultades, prefiero limitarme aquí, como lo hace Moore, a reconocer la existencia de "intuiciones" morales (proposiciones que

no pueden ser probadas) sin explicar la manera en que estas intuiciones se producen o qué facultad las hace posible<sup>8</sup>.

Más importante que aclarar cómo tiene lugar la intuición o aprehensión de principios o cualidades morales, me parece que es discutir qué papel desempeña aquélla en la elaboración de sistemas normativos morales. Es posible comparar la función de las intuiciones morales en la elaboración de los sistemas morales con la función de las observaciones empíricas en la elaboración de las teorías empíricas: no puede construirse una teoría sobre la realidad natural sin hacer uso de las observaciones, ni puede juzgarse la corrección de una teoría sin tener en cuenta los datos conseguidos mediante las observaciones empíricas. De la misma manera no es posible construir un sistema normativo moral sin tener en cuenta las intuiciones morales. Ahora bien, por otro lado, la relevancia de las observaciones en la elaboración o el juicio de una teoría sobre la realidad natural es limitada; de la misma manera, la importancia de las intuiciones morales en la construcción de un sistema normativo moral es relativa, ya que:

- 1 - no es posible elaborar una teoría sobre la realidad natural sirviéndose únicamente de observaciones. La tarea del científico no puede reducirse a la de un observador más o menos ingenuo de los fenómenos naturales. De la misma manera, no es posible elaborar una "teoría moral" tomando como única base la intuición moral.
- 2 - La filosofía postpositivista de la ciencia ha mostrado que no es posible trazar una frontera clara entre el lenguaje con el que describimos nuestras observaciones y el lenguaje que contiene términos teóricos. En efecto, no podemos distinguir entre observación y teoría de la manera en que habían pretendido los filósofos positivistas, ya que la observación se lleva a cabo desde una determinada perspectiva teórica y, en consecuencia, la experiencia está siempre mediatizada por la teoría. Por lo tanto, la experiencia sola no es suficiente para confirmar o falsar una teoría. De la misma manera, la intuición o aprehensión de cualidades morales (o el reconocimiento de principios morales) está mediatizada por el sistema moral en que ha sido educado el sujeto de la "experiencia" moral y desde el que ésta tiene lugar. Esto explica que sujetos pertenecientes a grupos con distintas ideas morales tengan "experiencias" morales diferentes. Este hecho, sin embargo, no demuestra que debemos renunciar a elaborar sistemas morales

<sup>8</sup> cfr. G.E. Moore (03), p. x.

válidos para todos, de la misma manera que la relatividad de la experiencia natural no demuestra que debemos renunciar a elaborar teorías científicas sobre la realidad natural. La construcción de un sistema de normas morales que obligue a todos los seres humanos en cuanto tales y a todos por igual y en el que nadie sea capaz de encontrar algún punto polémico es tan imposible como la elaboración de una teoría científica sobre el mundo natural en la que (tarde o temprano) no pueda encontrarse un "error". Si, a pesar de ello, los científicos no renuncian a su tarea ¿por qué habrían de renunciar los filósofos morales (y nosotros todos en cuanto seres morales) a la suya?

La intuición moral se enfrenta por lo menos a dos problemas más, que no afectan a la experiencia de la realidad natural:

- 3 - la intuición moral no es corporal. En consecuencia, no se "impone" de la misma manera en que lo hace la realidad corporal (material). No podemos poner en cuestión "seriamente" la realidad material, que observamos, ya que nuestro cuerpo forma parte de esta realidad, y de su supervivencia depende la nuestra como *sujetos* (al menos no es posible demostrar que esto no sea así). Por poner un ejemplo bastante trivial, puedo *especular* acerca de si una manzana imaginada posee o no las mismas propiedades que una manzana real, pero si sólo me alimento con manzanas imaginadas pronto estaré muerto y no podré seguir especulando. La realidad moral experimentada no se impone con esta urgencia.
- 4 - Un sistema moral (como todo sistema normativo) no describe cómo son las cosas, sino que determina cómo debemos actuar, qué debe hacerse. Los actos de los demás y los míos propios están influidos por nuestras creencias acerca de lo que está prohibido o permitido moralmente. Ahora bien, de los actos de los demás y de los míos dependen las condiciones en que mi vida se desarrolla, que me afectan directamente. Por lo tanto, los actos de los demás y las normas a las que obedecen no me resultan indiferentes. Esto significa que mis creencias e incluso mis "intuiciones" morales están fuertemente influidas por mis intereses egoístas (en mayor o menor medida según el tipo de persona que yo sea).

Puede concluirse que es necesario tener en cuenta las intuiciones morales para poder elaborar un sistema normativo moral, pero, al mismo tiempo, parece que la intuición sola no sirve para construir o para juzgar un sistema moral. (En efecto, en nombre de "verdades" morales, de las que supuestamente ciertos individuos han tenido o

tienen una intuición directa, se han cometido a lo largo de la Historia, y se siguen cometiendo, actos condenables. Sin duda, ésto es algo que debe ser evitado).

### 8.6 Otros aspectos del conocimiento moral

Hemos visto que los sistemas morales concretos, como todos los sistemas normativos, son resultado de la actividad del hombre como ser social (en consecuencia, relativos a una sociedad determinada). No obstante, la tarea del filósofo moral es elaborar un sistema de normas que obliguen a todos los seres humanos en cuanto tales y a todos por igual. Para llevar a cabo esta tarea, el filósofo moral debe tener en cuenta los resultados de las intuiciones morales (tanto las propias como las de los otros), ya que sin la intuición no es posible fundamentar un sistema normativo moral. Ahora bien, la intuición desempeña un papel limitado en la elaboración de sistemas morales. Además, las intuiciones morales de distintas personas divergen a menudo. Por lo tanto, el filósofo moral necesita criterios y medios de otro tipo para decidir acerca de la corrección de sus creencias morales, para reconocer principios morales que no puede intuir y para construir, a partir de las normas morales que admitimos, un sistema moral consistente.

Una forma de alcanzar la unanimidad que buscamos es imponer, mediante la *autoridad* (por ejemplo, la autoridad religiosa), unas creencias determinadas (este "método" no es sólo aplicable en la ética, también puede aplicarse en las teorías sobre la realidad natural, cfr. Peirce (67), o en el derecho: la autoridad del Estado garantiza el cumplimiento de los sistemas normativos legales). En tanto en cuanto la autoridad mantenga su poder (sean cuales sean los medios que emplee para ello, desde la sutil manipulación psicológica a la fuerza física) podrá garantizar la aceptación o, al menos, la práctica común de ciertas normas. Este método es, sin embargo, rechazable en la ética (no sólo en un sentido moral del término "rechazable"), ya que convierte a la moral en una realidad *relativa* a la autoridad que la sostiene. Además conduce a la intolerancia y a la inmovilidad, destruye la libertad y el espíritu investigador. Lamentablemente, los representantes de muchas religiones han hecho (y hacen) uso frecuente de su autoridad, y recurren incluso a la de Dios, para imponer determinadas normas morales y formas de comportamiento. La historia de la Inquisición ofrece numerosos ejemplos de las consecuencias a las que conduce una actitud semejante (en la vida cotidiana es posible encontrar otros ejemplos, más o menos dramáticos).



Existe otro método del que se sirven ciertos moralistas para corregir los resultados de la intuición moral ingenua y para argumentar a favor de sus ideas morales; me refiero al uso de argumentos *filosófico-antropológicos* en el discurso moral. La idea de la que parten los seguidores de este "método" no es errónea: para saber cuáles son las obligaciones morales del hombre es necesario conocer la Naturaleza humana (y viceversa, conociendo las obligaciones morales del hombre, sabemos más acerca de su Naturaleza). Pero la manera en que pretenden alcanzar este conocimiento es, en mi opinión, críticable: el método filosófico es tan inseguro, es tan difícil llegar a un acuerdo en cuestiones filosóficas (de hecho, en más de dos mil años de filosofía esto no ha sido posible)... que no parece conveniente servirse del conocimiento filosófico para someter a crítica nuestras intuiciones morales con el objetivo de elaborar un sistema de normas morales que obligue a todos y a todos por igual.

Otra forma de alcanzar la unanimidad y el acuerdo éticos (o de aproximarse a ellos) y construir un sistema normativo moral que pueda ser aceptado por todos los seres humanos en cuanto tales y que obligue a todos por igual es hacer uso de la *Razón* (en un sentido amplio de esta palabra, que incluye la interpretación de Toulmin en (50) "... el puesto de la razón en la ética"), ya que *todos* los seres humanos somos seres racionales. De la misma manera que, para construir una teoría sobre la realidad empírica, no aceptamos *ingenuamente* lo que nos muestran nuestros sentidos, también debemos someter a crítica los resultados de la intuición moral. Esta crítica es, en primer lugar, una crítica *racional*. La Razón puede corregir algunos errores que surgen de la confianza acrítica en la intuición. La Razón en la Ética desempeña, al menos, tres tareas diferentes:

- 1 - En primer lugar, si queremos que las normas y valores morales que aceptamos (y que creemos deben aceptar todos los seres humanos en cuanto tales) constituyan un sistema consistente, tenemos que reconocer las relaciones lógicas que existen entre ellos (también entre enunciados prescriptivos existen relaciones lógicas -cfr. R.M. Hare (52)- ) para establecer si determinadas normas (que se aceptan generalmente) sirven para justificar otras normas intuitivamente más cuestionables, y para conseguir que entre las normas que aceptamos no se produzcan inconsistencias. Por ejemplo, es sorprendente que, en ocasiones, las mismas personas que se pronuncian en contra del aborto, en nombre del valor de la vida humana, están a favor de la pena de muerte (al menos para ciertos delitos); y viceversa, las personas que aceptan el aborto condenan, también en nombre del valor de la vida humana, la

pena de muerte. Un examen racional de las normas morales que aceptamos nos ayuda a constatar estas paradojas, y nos incita a investigar su origen, a diferenciar los intereses subjetivos de las verdaderas razones morales que las fundamentan y a profundizar el nivel de nuestra reflexión moral.

- 2 - Muchos filósofos éticos afirman que los juicios morales son universalizables (cfr. 5.2). El ejemplo más ilustre de este tipo de teorías es, sin duda, la filosofía de Kant, que convierte la universalidad (de los juicios morales) en el criterio para decidir lo que debemos hacer. Hemos visto, sin embargo, que no es posible determinar de esta manera qué normas morales deben cumplirse y cuáles no. La universalidad es un criterio demasiado débil, ya que no impide la introducción de discriminaciones caprichosas y, al mismo tiempo, demasiado fuerte, ya que existen deberes morales que, en este sentido, no son universales (los que obligan, por ejemplo, a quienes poseen determinadas capacidades) (cfr. 5.2). No obstante, un análisis racional de nuestras ideas morales puede ayudarnos a descubrir qué discriminaciones hacemos en nuestros juicios morales, de manera que, a continuación, podamos investigar si estas discriminaciones obedecen sólo a intereses subjetivos o si, por el contrario, podemos admitir que están moralmente justificadas. Por ejemplo, en muchos países europeos se admite que los jóvenes que optan por el servicio civil están obligados a trabajar para la comunidad un periodo de tiempo más largo que quienes prestan el servicio militar. Ahora bien, unos y otros tienen (o deberían tener), en cuanto miembros de un Estado, los mismos derechos y obligaciones. Para enjuiciar este problema desde un punto de vista moral es necesario, entre otras cosas, hacer un análisis racional de las leyes que hacen posible estas diferencias y poner de manifiesto la existencia de estas discriminaciones en el tratamiento legal y moral de personas, que, en principio, tienen (o deberían tener) semejantes derechos y obligaciones morales y legales. A continuación es posible investigar si esta discriminación legal y moral se fundamenta más bien en intereses egoístas (y no en razones morales), que no deberían desempeñar, ni en el derecho, ni en la moral, ningún papel (es muy posible que las razones que conducen a un gobierno a tomar una decisión semejante no sean de tipo moral). Lamentablemente el efecto positivo de este tipo de crítica racional en el discurso moral es limitado (en todo caso, más limitado de lo que suponen algunos filósofos éticos racionalistas) ya que no existe ningún criterio formal (exclusivamente racional) para decidir qué discrimina-

ciones son moralmente justificables y cuáles no lo son (qué diferencias son moralmente relevantes y cuáles no lo son).

- 3 - Las ciencias del hombre demuestran suficientemente que los sistemas normativos (y, entre ellos, los sistemas morales) hacen posible la vida en común. Desde un punto de vista teleológico podemos afirmar que la función o el fin de los sistemas normativos es hacer posible la convivencia (pacífica) entre los hombres. Algunas filósofos éticos subjetivistas (por ejemplo, Mackie) justifican la moralidad poniendo de manifiesto su papel de "árbitro" entre los intereses subjetivos; argumentan que si cada uno persiguiera egoístamente la realización de sus deseos, la vida social no sería posible y concluyen que son necesarias ciertas leyes morales elaboradas racionalmente teniendo en cuenta estas circunstancias (cfr. también Rawls). Hemos visto que no es posible construir un sistema normativo moral tomando como único fundamento los intereses subjetivos. No obstante, puede afirmarse que una norma moral que dificulte la convivencia pacífica entre los hombres (por ejemplo, la creencia en la superioridad moral de una raza) es rechazable. De esta manera, podemos someter a crítica racional nuestras intuiciones morales (este tipo de crítica, al contrario que los anteriores, no es meramente formal).

La crítica racional (en los tres sentidos mencionados) de nuestras intuiciones morales sirve para corregir algunas inconsistencias y errores que la intuición sola no puede poner de manifiesto y convierte, hasta cierto punto, la elaboración de un sistema moral en una tarea compartida por todos los seres racionales. No obstante, no es posible decidir, sirviéndonos sólo de la razón, cuáles son nuestras obligaciones morales.

Otra manera de someter a crítica las intuiciones morales, según las cuales ciertas acciones deben ser realizadas y otras deben ser evitadas, es examinar en qué medida las acciones que, según nuestra intuición, están moralmente mandadas, tienen o no buenas consecuencias (entendiendo aquí la palabra "bueno" en un sentido no moral), es decir, en qué medida estas acciones satisfacen las necesidades y los deseos (legítimos) de las personas afectadas. Esto significa que una intuición moral según la cual una acción (o un tipo de acción) de cuya realización se siguen (habitualmente) resultados negativos (en un sentido no moral del término "negativo" que depende directamente de los deseos e intereses de las personas afectadas por la acción) está moralmente mandada, debe ser corregida (esto es, en contra de la intuición debe reconocerse que la acción en cuestión no puede estar moralmente mandada). De la mis-

ma manera. si acepto que una acción está moralmente prohibida (y, por lo tanto, prohibida su realización para todos los hombres) y un análisis cuidadoso de la medida en que esta acción perjudica mis intereses y los de los demás pone de manifiesto que la acción no produce ningún perjuicio semejante (o incluso que produce beneficios), entonces, tendré que corregir mi intuición y admitir que la acción está moralmente permitida. Es importante subrayar que si, cuando juzgamos de esta manera nuestras intuiciones morales no sólo tenemos en cuenta nuestros intereses egoístas, sino los intereses de todas las personas afectadas, nuestro juicio acerca de lo que está prohibido o permitido tendrá un valor intersubjetivo (y ésta es justamente la meta que perseguimos). Este tipo de crítica de las intuiciones morales descansa sobre un supuesto, y es que la corrección e incorrección moral de una acción o modo de acción depende (al menos parcialmente) de la bondad no moral de sus resultados. El supuesto de que la corrección moral de una acción depende de la bondad no moral de sus resultados no puede, en realidad, ser demostrado; no obstante quien no lo reconoce debe admitir que una acción que sólo produce desgracia y dolor puede estar moralmente mandada. A mi juicio, no es posible reconocer algo semejante (sin contradecir principios morales elementales) y admito, en consecuencia, el supuesto de que la corrección moral de una acción depende (al menos parcialmente) de la bondad no moral de sus resultados.

Afirmar que el conocimiento de los deseos e intereses subjetivos, tanto los propios como los de los demás, y el conocimiento de la medida en que las consecuencias de una acción o tipo de acción determinada satisfacen estos intereses y deseos (es decir, el conocimiento del valor *no moral* de los resultados de una acción o de los resultados habituales de un tipo de acción) es uno de los criterios que nos sirve para someter a crítica nuestras intuiciones morales no significa aceptar la tesis del subjetivismo, según la cual lo que debemos hacer está determinado sólo por los deseos e intereses subjetivos. Al contrario que los subjetivistas, yo no creo que sea posible prescindir de la intuición moral para elaborar un sistema moral, pero, al contrario que los intuicionistas, afirmo que la intuición moral es corregible y debe ser sometida a crítica, ya que, debido a su relatividad, a su dependencia respecto a intereses egoístas, etc., la intuición no puede garantizar la corrección de las creencias morales, ni puede utilizarse, en caso de desacuerdo, como argumento en el diálogo moral colectivo.

En resumen, mi tesis es que tanto la intuición moral, como la razón (de las tres maneras mencionadas), como los deseos e intereses subjetivos deben tenerse en cuenta a la hora de elaborar un sistema moral (pero no la autoridad -por ejemplo, la autoridad religiosa-, ni

argumentos tomados de la antropología filosófica ni de la metafísica). Afirmar que la intuición moral desempeña un papel en la elaboración de un sistema moral significa afirmar que para elaborar un sistema moral tenemos que admitir determinados supuestos que no podemos deducir de otros y de los que no podemos *demostrar* que deben ser aceptados. Justamente por ello, es necesario someter a crítica los resultados de la intuición moral. En primer lugar, debemos examinar *racionalmente* las normas morales que admitimos; descubrir en ellas una contradicción o, lo que también es contradictorio, una discriminación no justificable moralmente, es fundamento suficiente para que sean rechazadas. Esta crítica es meramente formal. En segundo lugar, los supuestos y las normas morales deben ser sometidos a una crítica, por así decir, material: se trata de analizar en qué medida las normas morales que admitimos desempeñan un papel favorable en la convivencia (en el sentido, por ejemplo, en que apunta Mackie) y de examinar hasta qué punto las acciones que, según nuestras ideas morales, están mandadas moralmente, satisfacen los deseos e intereses (legítimos) de las personas afectadas (y si las acciones que consideramos moralmente prohibidas perjudican nuestros intereses o los de los demás).

Esta conclusión puede ser sometida (al menos) a dos críticas: en primer lugar, puede apuntarse que además de los valores subjetivos, que dependen directamente de los deseos e intereses, existen valores de otro tipo, que no dependen de los deseos e intereses y que también estos últimos deben tenerse en cuenta cuando intentamos elaborar un sistema normativo moral. En segundo lugar, puede ponerse en cuestión si esta unión de intuición, razón y deseos subjetivos constituye un fundamento suficiente para elaborar un sistema moral que, en cuanto tal, obligue a todos los seres humanos por igual.

La primera crítica descansa en un malentendido. En efecto, si, tal y como hacen los filósofos éticos subjetivistas, intentásemos elaborar un sistema moral basándonos exclusivamente en intereses subjetivos, ignoraríamos efectivamente los valores (no subjetivos) que se "aprehenden" en la intuición moral. Pero —puede argumentarse contra una ética subjetivista— además de los valores subjetivos que dependen de los deseos e intereses egoístas, existen valores de otro tipo, que no dependen de los deseos e intereses, que se "aprehenden" por medio de una "intuición" moral, y que el ético subjetivista no tiene en cuenta. Ahora bien, yo, al contrario que algunos subjetivistas, no afirmo que las normas de un sistema moral deban basarse únicamente en los intereses subjetivos, sino que admito que es posible "aprehender" normas o valores morales de forma inmediata. Ahora bien, está "aprehensión" es corregible y una manera de someterla a

crítica es justamente examinando en qué medida las acciones que consideramos moralmente correctas satisfacen los intereses y deseos de las personas afectadas. La función de este examen es únicamente crítica: descubrir los errores de la intuición moral; pues bien, yo diría que no es posible descubrir los errores de la *intuición* si fundamentamos nuestro examen en valores *intuidos*.

La segunda crítica es más certera. Personas diferentes tienen distintas intuiciones morales y también diversos intereses y deseos. Por lo tanto, parece que el único de los tres elementos que puede ayudarnos a construir un sistema moral que pueda ser aceptado y querido por todos es la Razón (de hecho, muchos filósofos éticos han defendido esta idea). Ahora bien, hemos concluido que no es posible determinar racionalmente lo que debemos hacer; por su parte, parece que el análisis de los intereses y deseos subjetivos no puede servir para corregir la intuición moral, ya que cada uno tiene sus propios deseos e intereses, que no coinciden con los de los otros. Este último problema puede solucionarse de dos maneras diferentes: (1) es posible fundamentar la crítica de las intuiciones morales únicamente en el examen de ciertos intereses y necesidades básicos y *comunes* en todos los hombres (es el camino que sigue Rawls) o (2) reconocer que los intereses de los demás valen tanto como los míos, es decir, que si quiero juzgar las intuiciones morales valiéndome de los intereses subjetivos debo saber "ponerme en el lugar del otro" y conceder tanta importancia a sus intereses como a los míos (es el camino que sigue Hare). La primera solución supone una limitación para la Ética que no es del todo justificable, pues parece que justamente en los casos en que nuestros intereses difieren necesitamos principios morales para decidir lo que debemos hacer. La segunda solución se enfrenta a un problema fundamental y es que, aunque "ponernos en el lugar del otro" nos ayude en ocasiones a fundamentar nuestros juicios y a corregir nuestros errores morales, sin embargo, no ofrece siempre argumentos morales aceptables, ya que no todos los intereses subjetivos (ni los propios ni los ajenos) deben ser tenidos en cuenta de la misma manera: hay intereses condenables que no demuestran la falsedad de ninguna intuición moral. El problema es que para decidir qué intereses pueden ser aceptados y cuáles no, nos servimos generalmente de la intuición moral (Hare expone en (81) una ingeniosa manera de hacer esta distinción dentro del subjetivismo).

A pesar de las dificultades mencionadas, para elaborar un sistema moral (que, como tal, no debe contener contradicciones), es decir, para decidir cuáles son nuestras obligaciones morales (lo que estamos obligados moralmente a hacer), es necesario tener en cuenta tanto las intuiciones morales como los intereses y deseos de las

personas (aunque sean sólo aquellos intereses y deseos básicos y comunes en todos los individuos), ya que si ignoramos los intereses y deseos subjetivos podemos elaborar normas morales que ordenen realizar acciones que perjudican a las personas (y esto es algo que debemos evitar).

### **8.7 Conclusión**

Hemos visto que las discusiones filosóficas sobre el problema de la objetividad en la moral sólo conducen a resultados definitivos en la medida en que éstos se fundamentan en las características del lenguaje moral. En concreto, hemos visto que las teorías naturalistas subjetivistas (problema ontológico) y las teorías no cognitivistas (problema gnoseológico) no ofrecen una interpretación adecuada de nuestro lenguaje moral. Por lo tanto, desde esta perspectiva, la discusión objetivismo / subjetivismo en la ética concluye con el triunfo del objetivismo (tanto en el plano ontológico como en el gnoseológico). Ahora bien, hemos insistido en que ésta es una perspectiva insuficiente. Las creencias morales ingenuas, que determinan las características del lenguaje moral ordinario, no justifican las conclusiones sobre la existencia de valores morales objetivos o sobre la posibilidad de un conocimiento moral objetivo.

En 8.3 he intentado mostrar que es posible estudiar el problema de la objetividad de la moral desde otra perspectiva, en concreto, tomando como punto de referencia (no las características del lenguaje moral sino) las exigencias que debe satisfacer la elaboración de un sistema de normas morales. En 8.4 hemos visto que, estudiando el problema de la objetividad en la moral desde esta perspectiva, es posible decidirse en contra de las teorías no cognitivistas: las teorías no cognitivistas no ofrecen una imagen adecuada de la tarea del filósofo moral (o de la nuestra, en cuanto seres morales), ya que éste no puede limitarse a expresar sus deseos o sentimientos (pues las normas morales obligan a todos los seres humanos en cuanto tales y a todos por igual). Naturalmente, el valor de esta conclusión es limitado (como era limitado el valor de las conclusiones basadas en las características del lenguaje moral). Puede, por ejemplo, ponerse en cuestión si la labor del filósofo moral, tal y como la hemos descrito, es en absoluto posible y afirmarse que, aunque sus objetivos sean diferentes, en la práctica, el moralista no puede sino expresar sus deseos e intereses (tal y como suponen los filósofos éticos no cognitivistas). Por eso es importante mostrar qué medios están a disposición del filósofo moral y cómo estos le ayudan a cumplir efectivamente su tarea. En resumen, en los apartados 8.3 a 8.6

he querido demostrar, en contra de las teorías no cognitivistas, la necesidad (y la posibilidad) de plantear la reflexión moral más allá del ámbito de los gustos y preferencias egoístas y la posibilidad de convertir la elaboración de la moral en una tarea compartida.

¿Justifican estas reflexiones igualmente alguna conclusión en la polémica objetivismo / subjetivismo (problema ontológico)? Me temo que sólo de manera relativa e indirecta. Hemos examinado en 8.5 el papel de la intuición moral en el conocimiento moral; hemos visto que, por diversas razones, para elaborar un sistema de normas morales no es posible prescindir de la intuición moral. No obstante, la importancia de la intuición moral en el conocimiento moral es sólo relativa: lo que intuimos tiene que ser sometido a crítica. Pues bien, el conocimiento de los deseos e intereses subjetivos, tanto los propios como los de los demás, y el conocimiento de la medida en que las consecuencias de una acción o tipo de acción determinada satisfacen estos intereses y deseos (es decir, el conocimiento del valor *no moral* de los resultados de una acción o de los resultados habituales de un tipo de acción) es uno de los criterios que nos sirve para someter a crítica nuestras intuiciones morales. En esta medida, podemos concluir que no es posible elaborar un sistema de normas morales sin tener en cuenta los deseos e intereses subjetivos y nos pronunciamos en contra de las teorías objetivistas de la ética, según las cuales las normas morales son independientes de los deseos e intereses subjetivos. El valor teórico de esta conclusión es, naturalmente, relativo, ya que la necesidad práctica de conocer los deseos e intereses subjetivos para elaborar un sistema moral no demuestra de manera definitiva la inexistencia de valores morales objetivos, sino únicamente la complejidad de la tarea del filósofo moral, que tiene que aproximarse a "la verdad" siempre con medios insuficientes.

El objetivo de este trabajo estará satisfecho si:

- 1 - *en contra del objetivismo ontológico*, muestra la necesidad de someter las "intuiciones de verdades morales objetivas" a una crítica fundamentada en los intereses humanos y en el papel de la moral en la convivencia y, en este sentido, que un sistema normativo moral ha de tener en cuenta los intereses reales de los hombres y por lo tanto, que como también afirma F. v. Kutschera, una teoría filosófica sobre la ética no puede ser objetivista;



- 2 - *en contra de las teorías no cognitivistas*, muestra de manera convincente la necesidad de plantear la reflexión moral más allá del ámbito de los gustos y preferencias egoístas y la posibilidad de convertir la elaboración de normas morales en una tarea compartida.

## Bibliografía

- ADHAR MALL, R. (74): "Naturalismus und Kritizismus", en Farr, W. (edit.) (82), pp. 192 a 208.
- AYER, A.J. (36): "Critique of Ethics" en Sellars, W. y Hospers, J. (edit.) (52), pp. 393 a 402.
- (36): *Language, Truth and Logic*, Londres 1936.
- (59): *Logical Positivism*, Oxford 1959.
- BAIER, K. (53): "Good Reasons" en Pahel, K. y Schiller, M. (edit.) (70), pp. 110 a 113.
- (54): "The point of view of morality" en Pahel, K. y Schiller, M. (edit.) (70), pp. 322 a 344.
- BENTHAM, J. (1789): "Selections from an *Introduction to the Principles of morals and legislation*" en Hearn, T.K. (edit.) (71), pp. 15 a 38.
- BECK L., WHITE (67): "Kant und das Humesche Problem" en Farr, W. (edit.) (82), pp. 143 a 149.
- BRANDT B., R (54): *Hopi Ethics*, Chicago <sup>1</sup>1954 <sup>2</sup>1974.
- "Some merits of one form of Rule-Utilitarianism" en Hearn, T.K. (edit.) (71), pp. 169 a 199.
- BROAD, C.D. (30): *Five types of Ethical Theory*, Londres <sup>1</sup>1930, Londres 1967.
- CASSIRER, E. (07): "Kant und Hume" en Farr, W. (edit.) (82), pp. 77 a 85.
- (18): *Kants Leben und Lehre*, New Haven, Connecticut <sup>1</sup>1918. Ed.castellana: Méjico <sup>3</sup>1978.
- DELBOS, V. (69): *La philosophie pratique de Kant*, Paris 1969.
- DEWEY J. (29): "The construction of Good" en Sellars, W. y Hospers, J. (edit.) (52), pp. 272 a 291.
- DIGGS, B.J. (64): "Rules and utilitarianism" en Pahel, K. y Schiller, M. (edit.) (70), pp. 188 a 205.
- EWING, A.C. (44): "Subjectivism and naturalism in Ethics" en Sellars, W. y Hospers, J. (edit.) (52), pp. 115 a 136.
- FARR, W. (edit.) (82): *Hume und Kant: Interpretation und Diskussion*, Friburgo, Munich 1982.
- FRANKENA, W.K. (39): "The naturalistic fallacy" en Pahel, K. y Schiller, M. (edit.) (70), pp. 32 a 43.
- (63): *Ethics*, Englewood Cliffs/N.J. 1963.

- FRONDIZI, R. (58): *¿Qué son los valores?*, México, 1958.
- GARCIA MORENTE, M. (75): *La filosofía de Kant*, Madrid 1975.
- GREWENDORF, G. y MEGGLE G. (74): *Seminar: Sprache und Ethik; zur Entwicklung der Metaethik*, Frankfurt a.M. 1974.
- GUTIERREZ, G. (88): "La decisión moral: principios universales, reglas generales y casos particulares" en *Revista de Filosofía de la Universidad Complutense Madrid 3ª época vol.I 1987-88*.
- HALL, E.W.: "The 'proof' of Utility in Bentham and Mill" en Hearn, T.K. (edit.) (71), pp. 123 a 150.
- HARE, R.M. (52): *The Language of Morals*, Oxford 1952.
- (63a): *Freedom and Reason*, Oxford, 1963.
- (63b): "A moral Argument" en Pabel, K. y Schiller, M. (edit.) (70), pp. 127 a 144.
- (64): "The Promising Game" en Pabel, K. y Schiller, M. (edit.) (70), pp. 168 a 180.
- (81): *Moral Thinking, its Levels, Method and Point*, Oxford 1981.
- HARSANYI, J.C. (75): "Can the maximin principle serve as a basis for morality? -A critique of John Rawl's Theory", en *American Political Scientific Review* 59, 1975 pp. 594-600
- HEARN, T.K. (edit.) (71): *Studies in Utilitarianism*, Nueva York 1971.
- HIERRO S. PESCADOR, J. (82): *Principios de filosofía del lenguaje*, Madrid 1982.
- HOPPE, H. (71): "Kants Antwort auf Hume" en Farr, W. (edit.) (82), pp. 209 a 230.
- HUDSON, W.D. (70): *Modern Moral Philosophy*, Londres 1970.
- HUME, D.: *A Treatise of Human Nature*, editada por v.A.D.Lindsay Londres 1911.
- *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, en Selby-Bigge: *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, 2 1902, Ed. castellana: Buenos Aires 1945.
- HUSSERL, E. (01): *Logische Untersuchungen*, Tübingen 1 1901, 4 1928. (vol.I, cap.2: "Theoretische Disziplinen als Fundamente normativer").
- (23): "Hume und Kant" en Farr, W. (edit.) (82), pp. 110 a 129.
- KANT, I. (W): *Obras Completas en 12 tomos*, Weischedel, W. (edit.) Frankfurt a.M. 1968.
- KUHN, T.S. (62): *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962.

- KUTSCHERA, F.V. (72): *Wissenschaftstheorie*, Munich 1972.  
--- (81): *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, Berlin 1981.  
--- (82): *Grundlagen der Ethik*, Berlin 1982.  
--- (87): "Empirische Grundlagen der Ethik" conferencia pronunciada en el congreso sobre Hegel celebrado en Stuttgart en 1987.  
--- (88): *Ästhetik*, Berlin 1988.  
--- (89a): "Nichtkognitivistische ethische Theorien", conferencia pronunciada en la universidad de Münster en 1989.  
--- (89b): "Bemerkungen zur gegenwärtigen Realismus-Diskussion" en *Traditionen und Perspektiven der analytischen Philosophie*. Festschrift für Rudolf Haller, Gomberz W.L. y otros (edit.), Viena 1989.  
--- (90): "Drei Versuche einer rationalen Begründung der Ethik: Singer, Hare, Gewirth" conferencia pronunciada en el congreso *Moralisches Denken* sobre el pensamiento de R.M. Hare, Saarbücken 1990.
- LADD, J. (57): *The Structure of a Moral Code*, Massachusetts 1957.
- LAKATOS, I. y MUSGRAVE, A. (70): *Criticism and the Growth of Knowledge*, Londres 1970.
- LAUENER, H. (69): *Hume und Kant: systematische Gegenüberstellung einige Hauptpunkte ihrer Lehren*, Munich 1969.  
--- (87): "Philosophie als normative Tätigkeit" en *Dialéctica* Vol. 41 Fasc. 1-2, 1987
- LEVY-BRUHL, L. (53): *La morale et la science des moeurs*, Paris 1953.
- MACKIE, J.L. (74): *The Cement of the Universe. A study of Causation*, Oxford <sup>1</sup>1974 <sup>2</sup>1986.  
--- (77): *Ethics: inventing Right and Wrong*, Londres 1977.  
--- (80): *Hume's Moral Theory*, Londres, Boston 1980.  
--- (82): *The miracle of Theism: Arguments for and against the existence of God*, Oxford <sup>1</sup>1982 <sup>2</sup>1988.
- MILL, J.S.: "Utilitarianism" en Hearn, T.K. (edit.) (71), pp. 39 a 101.
- MABBOTT, J.D.: "Interpretations of Mill's Utilitarianism" en Hearn, T.K. (edit.) (71), pp. 161 a 168.
- MOORE, G.E. (03): *Principia Ethica*, Cambridge <sup>1</sup>1903 <sup>6</sup>1954.  
--- (12): *Ethics*, Londres 1912.  
--- (12): "Utilitarianism" en Sellars, W. y Hospers, J. (edit.) (52), pp. 35 a 59.  
--- (42): "A Reply to my critics" en Sellars, W. y Hospers, J. (edit.) (52), pp. 432 a 440.
- MUGUERZA, J. (77): *La razón sin esperanza*, Madrid 1977.

- NOWELL-SMITH, P.H. (54): "Good" en Pabel, K. y Schiller, M. (edit.) (70), pp. 83 a 99.
- PAHEL, K. y SCHILLER, M. (edit.) (70): *Readings in Contemporary Ethical Theory*, Englewood Cliffs, N.J. 1970.
- PALACIOS, J.M. (80): "El conocimiento de los valores en la ética fenomenológica" en *Pensamiento* vol. 36 (1980) pp. 287 a 302.
- (82) "La Escuela ética de Lublin y Cracovia" en *SILLAR* N° 5, 1982 pp. 55 a 66.
- PEIRCE, C.S. (67): *Schriften* (obras en dos tomos ), Frankfurt a.M. 1967.
- PLATON: *Euthypron*.
- POPPER, K.R. (34): *Logik der Forschung*, Tübingen 5 1971.
- QUINE, W.V.: *Ontological Relativity and other Essays*, Londres 1969.
- RAWLS, J. (54): "Two concepts of Rules" en Hearn, T.K. (edit.) (71), pp. 201 a 230.
- (72) *A Theory of Justice*, Oxford, 1972.
- ROSENBERG, J. (75): "Trascendental Arguments Revisted" en *Journal of Philosophy* 72, 1975.
- ROSS, W.D. (30a): *The Right and the Good*, Oxford, 1930.
- (30b): "The Nature of Goodness" en Sellars, W. y Hospers, J. (edit.) (52), pp. 310 a 331.
- (35/36): *Foundations of Ethics*, Oxford 1935/36.
- (39): "Critique of Ayer" en Sellars, W. y Hospers, J. (edit.) (52), pp. 403 y 404.
- RUSSELL, B. (10): "The elements of Ethics" en Sellars, W. y Hospers, J. (edit.) (52), pp. 1 a 32.
- SCHELER, M. (16): *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, Reimpresión Bern, 1980.
- SEARLE, J.R. (64): "How to derive 'ought' from 'is'" en Pabel, K. y Schiller, M. (edit.) (70), pp. 156 a 168.
- (70): "Reply to the 'Promising Game'" en Pabel, K. y Schiller, M. (edit.) (70), pp. 180 a 82.
- SELLARS, W. y HOSPERS, J. (edit.) (52): *Readings in Ethical Theory*, Nueva York, 1952.
- SIDGWICK, H. (1874): *The Methods of Ethics*, Londres 1874. Reimpresión Londres 1962.
- (07) "Ethical Judgements" en Sellars, W. y Hospers, J. (edit.) (52), pp. 137 a 148.
- SINGER, M.G. (61): *Generalistion in Ethics*, Nueva York 1961.
- SMART, J.J.C.: "Extreme and restricted Utilitarianism" en Hearn, T.K. (edit.) (71), pp. 251 a 264.
- SMART, J.J.C. y WILLIAMS, B (73): *Utilitarianism: for and against*, Cambridge 1973.

- 
- STEGMÜLLER, W. (65): *Hauptströmungen der Gegenwartphilosophie*, Stuttgart 1965.
- STEVENSON, C.L. (36): "The emotive meaning of ethical terms" en Pabel, K. y Schiller, M. (edit.) (70), pp. 44 a 60.
- STRAWSON, P.F. (49): "Ethical Intuicionism" en Sellars, W. y Hospers, J. (edit.) (52), pp. 250 a 259.
- STYCZEN, T. (69): "Metaethik. Ein neues Ding oder ein neues Wort?" en *Internationale Dialog Zeitschrift* 2, 1969 pp.62 a 67.
- TOULMIN R.W. (50): *An examination of the place of reason in Ethics*, Cambridge 1950.
- TRAPP, R.W.: (88): *Nicht-klassische Utilitarismus*, Darmstadt 1988.
- URMSON, J.O. (68): *The Emotive Theory of Ethics*, Londres 1968.
- "The Interpretation of the Moral Philosophy of J.S. Mill" en Hearn, T.K. (edit.) (71), pp. 151 a 170.
- WITTGENSTEIN, L. (21): *Tractatus logico-philosophicus*, Reimpresión Frankfurt a.M. 1960.
- "Vortrag über Ethik" en *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, Frankfurt a.M. 1989.