

PRAGMATISMO Y REALISMO MORAL

PRAGMATISM AND MORAL REALISM

Pablo Quintanilla*

Resumen

A primera vista las propuestas del pragmatismo, de un lado, y del realismo y el cognitivismo moral, del otro, parecen excluyentes entre sí. Sin embargo, si uno las examina con detenimiento quizá no lo sean. En este texto voy a examinar las características del debate acerca del realismo y el cognitivismo moral para discutir la posibilidad de que sean compatibles con el pragmatismo. Mi tesis es que el anti-realismo moral se sostiene sobre una concepción fiscalista reductivista de "hecho", y que el pragmatismo apropiadamente entendido tiene consecuencias realistas y cognitivistas en el terreno moral.

Palabras clave: Pragmatismo, realismo moral, cognitivismo moral, hechos morales.

Abstract

At a first sight pragmatism, on the one hand, and moral realism and cognitivism, on the other hand, are incompatible views. On a more detailed look, however, they might not be. In this paper I will examine the debate on moral realism and cognitivism in order to discuss the possibility that they are compatible with pragmatism. My claim is that moral anti-realism stands on a reductivist fiscalist conception of "fact", and that pragmatism rightly understood has realist and cognitivist consequences on the moral terrain.

Key words: Pragmatism, moral realism, moral cognitivism, moral facts.

Recibido: 05.04.09. *Aceptado:* 21.06.09.

EN PRIMER lugar es necesario decir que, en sentido estricto, no hay una doctrina ética pragmatista, porque el pragmatismo no es una escuela filosófica sino una familia de posiciones que comparten algunas ideas principales pero

* Ph. D. en Filosofía, Universidad de Virginia, Departamento de Humanidades, Pontificia Universidad Católica del Perú. Perú. E-mail: pquinta@pucp.edu.pe

divergen en muchas otras. Así, por ejemplo, algunos pragmatistas estarían más cerca de posiciones consecuencialistas, otros lo estarían de formas de emotivismo e, incluso, algunos se encontrarían más cómodos con alguna versión de la ética de los sentimientos. De hecho, en el propio Hume hay una compleja integración de estas tres doctrinas. Incluso si pensamos en un autor reciente como Richard Rorty, él asumiría el consecuencialismo en su versión del utilitarismo de regla pero no de caso (el *rule utilitarianism*) como criterio para determinar el valor moral de un acción, pero se sentiría más cerca de una ética de los sentimientos humeana para explicar el origen y las motivaciones del comportamiento moral y, finalmente, sería partidario del emotivismo para objetar el realismo y el cognitivismo moral (Rorty 1998 y 1997). Así pues, seguramente Rorty sería el primero en considerar inviable una integración entre el pragmatismo y el realismo moral.

Sin embargo, en medio de la diversidad de concepciones que los pragmatistas pueden asumir en el terreno de la filosofía moral, hay algunas posiciones compartidas a manera de parecidos de familia, las que se pueden encontrar en su versión más clara en John Dewey. Así pues, me voy a concentrar inicialmente en las ideas de Dewey para luego pasar a discutir el problema del realismo moral.

Con frecuencia se ha asociado a Dewey con Nietzsche, pues para ambos la tarea de la filosofía no es proporcionar soluciones definitivas a problemas universales y eternos, sino respuestas provisionales a un mundo de preguntas cambiantes. En ese sentido para Dewey la tarea de la filosofía, y eso vale también para la ética, es proporcionar hipótesis que sean provisionalmente más explicativas o que representen algún tipo de ventaja frente a otras hipótesis disponibles. En tanto estas hipótesis sean superadas por otras con mejores virtudes epistémicas, deberán ser sustituidas por las nuevas hipótesis. Hasta aquí, nada parecería estar más lejos del pragmatismo que el realismo moral.

Cree Dewey que frente a un mundo precario y peligroso, la filosofía platónica ha inaugurado un reino estable de ideas inmutables. Pero Dewey rechaza la necesidad de postular aquel reino, así como objeta la vocación filosófica moderna de construir sistemas comprensivos con pretensiones totalizantes. Por ello, Dewey piensa que la tarea de la filosofía es aclarar y resolver los conflictos que surgen entre los viejos valores e ideales de una

sociedad, y las nuevas estructuras sociales que generan nuevas formas de comportamiento moral y, por tanto, nuevos ideales y valores. Es decir, para él, en vez de preocuparse por cuestiones supuestamente eternas y universales, la filosofía debería ocuparse de proporcionar respuestas provisionales y transitorias a preguntas y problemas que van cambiando. Estos problemas proceden de las tensiones entre los viejos órdenes sociales, expresados en viejos conceptos y valores, y las nuevas circunstancias políticas y sociales. Incluso los problemas metafísicos y epistemológicos más generales, diría Dewey, son síntomas y manifestaciones de conflictos entre estructuras conceptuales históricamente constituidas. Así, la filosofía tendría el propósito de sugerir y plantear para su discusión nuevas maneras de entender los conceptos así como nuevas formas de organización social, nuevas descripciones de nosotros mismos y, finalmente, nuevos valores, ideales y fines sociales. A esto se refiere Dewey (1970) cuando afirma que la tarea de la filosofía es crítica y reconstructiva.

Siguiendo una filosofía de la historia hegeliana pero sin un *telos* establecido, para Dewey el fin y el valor último no están fuera de la historia misma, sino más bien constituyen lo que él llama el crecimiento, que es la realización personal, así como la realización y el desarrollo de la autoconsciencia de la sociedad a la cual uno pertenece. Cree Dewey que la organización social, con todas sus instituciones, tiene como objetivo último el perfeccionamiento y el desarrollo de los individuos, y piensa que esto es sólo posible en democracia, por lo cual él desarrolló una defensa filosófica de la democracia en una época en que en Europa ésta se encontraba desacreditada. Dice Dewey (1946) que la democracia tiene como fundamento la fe en las posibilidades de la naturaleza e inteligencia humana, así como en la colaboración y cooperación entre las personas. Para Dewey, la construcción de la democracia, el proceso educativo y el progreso moral son la misma empresa, y es tarea de la sociedad embarcarse en ella.

Dewey, como el segundo Wittgenstein, y antes de ellos Peirce y James, tenía una posición anti-platónica. Rechazaba la existencia de principios lógicos universales, necesarios e inmutables, así como la existencia de esencias de cualquier tipo y negaba que pudieran existir valores morales necesarios y eternos, trascendentes al mundo social. Para Dewey los valores no preexisten a la valoración, los instituye el acto mismo de valorar, pues al

hacer un juicio de valor decimos que algo cumple satisfactoriamente ciertos estándares que reconocemos como requeridos para obtener un fin ulterior. Así es como las valoraciones en general, y los conceptos mismos de bien y mal, se van constituyendo socialmente, como consecuencia de proyectos sociales y finalidades específicas. Por ello, sostiene Dewey con agudeza, el mal es simplemente un bien que ahora se encuentra fuera de contexto. Decir que algo es un valor es decir que debe ser deseado, y un juicio sobre lo que es deseable es un juicio sobre el comportamiento necesario para generar cambios en el futuro. Los juicios sobre valores son juicios sobre el tipo de acciones que deberíamos realizar para la formación de nuestros deseos y afectos (Dewey 1952). Así, no hay una *realidad* moral a la cual acceder, no hay hechos ni verdades morales. Todo indica que Dewey no es un realista moral.

A pesar de ello, creía Dewey que las valoraciones morales de acciones específicas sí pueden ser *objetivas*. Según él un valor es algo que se adapta a los requerimientos impuestos por situaciones específicas, de manera que ante una situación en un contexto dado sería posible establecer de manera objetiva la acción moralmente más apropiada (Dewey 1936). Para Dewey, un juicio de valor funciona como una hipótesis científica, tiene pretensiones predictivas y, por tanto, se puede verificar empíricamente su capacidad de transformar una situación problemática en una deseable. De esta forma podría constatarse empírica y objetivamente la capacidad de los valores para producir los efectos deseados.

El rechazo de Dewey de cualquier forma de universalismo moral pareciera estar en las antípodas de una doctrina que postule la existencia de hechos morales, como lo hace el realismo moral, así como de la tesis de que las oraciones morales pudieran ser pasibles de valor de verdad, como lo hace el cognitivismo moral. Pero tengo la sospecha de que estas posiciones podrían eventualmente ser integradas, de manera que ahora giraremos nuestros ojos al debate sobre el realismo moral.

Cuando enunciamos juicios morales, por ejemplo cuando decimos que algo o alguien es correcto, bueno o virtuoso, estamos adscribiendo propiedades morales a ciertas entidades. La pregunta que debemos plantearnos es de qué naturaleza son tales propiedades: si son expresiones de emociones, como dirían los emotivistas, proyecciones de sentimientos humanos en la

naturaleza, como sostendría Hume, o si son propiedades de alguna otra clase. Esa otra clase podría contener propiedades reales de entidades reales del mundo, de manera que cuando enunciamos juicios morales estamos intentando describir con verdad cómo es la realidad, en el mismo sentido en que lo hacemos cuando afirmamos que es una propiedad de la tierra el girar alrededor del sol. Los realistas morales sostendrían que sí hay hechos morales y que los juicios morales pueden ser portadores de verdad, lo que estaría asociado al cognitivismo moral, el cual sostendría que el discurso moral puede generar conocimiento y que, por tanto, así como hay conocimiento científico, hay un legítimo conocimiento moral.

De otro lado, los anti-realistas y no-cognitivistas morales, y los emotivistas como Charles Stevenson (1971) y Alfred Ayer (1971) son casos paradigmáticos de ello, sostienen que no existen hechos morales, de manera que cuando emitimos un juicio moral no estamos describiendo cómo el mundo es, sino sólo expresando nuestras actitudes afectivas hacia ciertas acciones o personas. Para estos filósofos, al ser los juicios morales sólo expresiones emocionales no tienen valor de verdad, lo que explicaría por qué los desacuerdos morales son tan difíciles de resolver. La objeción clásica a los emotivistas es que con frecuencia nos encontramos en situaciones en que nos inclinamos emocionalmente a actuar de cierta manera pero creemos que no deberíamos hacerlo. Esto mostraría un conflicto, no entre sentimientos, sino entre un sentimiento y lo que consideramos una obligación objetiva, lo cual sugeriría que solemos encontrar una diferencia entre los sentimientos que nos suscitan las acciones y las propiedades morales que adscribimos con pretensiones de objetividad.

Naturalmente emotivismo no implica necesariamente nihilismo, pues un emotivista podría decir que hay ciertos valores morales universales que todos los individuos tienden a abrazar dado que, por razones adaptativas, todos los miembros de nuestra especie tienden a apreciar los sentimientos morales que colaboran en la supervivencia del grupo mientras que tienden a rechazar los que la obstaculizan. De esta manera se podría decir que mientras los sentimientos de la solidaridad, generosidad y amor son universalmente apreciados moralmente, el egoísmo, el odio y el resentimiento son universalmente desaprobados moralmente. El fundamento de esta forma de emotivismo universalista sería una teoría biológica de la selección natu-

ral, pero los emotivistas no irían tan lejos como para sostener la existencia de hechos morales. Hume (1993) y Adam Smith (1997) sostienen que sentimientos morales como la piedad y la simpatía son universales porque favorecen a la comunidad, pero fue Darwin quien brindó soporte biológico a esa tesis al sostener en *El origen del hombre* (1969) que la selección natural favorecería los sentimientos que harían posible el comportamiento cooperativo, lo cual beneficiaría las posibilidades de supervivencia de los grupos sociales con este tipo de sentimientos. Hay una extensísima bibliografía reciente de tipo interdisciplinario, entre etología, primatología, neurociencias y filosofía, que sugieren convincentemente que en lo esencial estos tres autores tenían razón, pero considero un error suponer que ello inclina la balanza hacia el anti-realismo moral. Por el contrario, si encontráramos razones por las que cierto tipo de comportamiento moral es más adaptativo que otro y, por tanto, universal no sólo entre humanos, sino incluso entre algunas especies de animales sociales, habríamos encontrado una justificación empírica para sostener la existencia de hechos morales, pero sobre esto regresaremos más adelante.

Volvamos ahora a Hume, quien coincide con los emotivistas en que no hay propiedades morales en el mundo. En efecto, su fisicalismo lo compromete a aceptar sólo entidades y propiedades que o son físicas o pueden ser inferidas a partir de entidades y propiedades físicas. Para Hume sólo hay hechos físicos, no hay hechos morales y, con los emotivistas, diría que en nuestros juicios morales expresamos nuestros sentimientos de aprobación o desaprobación. Sostiene que solemos hablar como si hubiera propiedades morales, pero eso es sólo porque tendemos a proyectar nuestros sentimientos en las cosas, *vertiendo* nuestras mentes en la naturaleza (*spreading our minds upon nature*). Piensa Hume que el origen de esta tendencia, así como del comportamiento ético en general, es el sentimiento moral de la simpatía, esto es, la capacidad de alejarnos de nuestros propios intereses para evaluar ciertas situaciones desde el punto de vista y los intereses ajenos.

Como es conocido, Hume sostuvo, y convenció a mucha gente de ello, que a partir de un conjunto de proposiciones descriptivas no se deducen válidamente juicios morales ni valorativos; este es el famoso *is-ought pasaje*¹.

¹ Esta es una afirmación que Hume no hace literalmente en ningún lugar de su obra, pero que interpreta correctamente su pensamiento.

Sostuvo que la razón opera asociando proposiciones descriptivas, con lo cual no puede llegar a ser el motor del comportamiento moral, de manera que la motivación moral última está en los sentimientos morales. Por ello es frecuente, y básicamente correcto, interpretar a Hume como un anti-realista y un no-cognitivista moral, es decir, como alguien que sostiene que no existen hechos morales y que los juicios morales no son portadores de verdad.

Sin embargo, aunque es claro que Hume rechazó el extremo realismo moral de sus contemporáneos, los racionalistas éticos, hay espacio para interpretarlo de maneras más sutiles. Hay un sorprendente pasaje en su texto "The Sceptic" (Hume 1987) en que compara los juicios morales con los juicios acerca de colores. En este pasaje sugiere que los juicios morales tienen valores de verdad en el mismo sentido en que los tienen los juicios de color, de manera que podríamos suponer que, bajo ese razonamiento, los predicados morales describen propiedades morales en el mismo sentido en que los predicados de colores describen propiedades de colores. ¿Pero cuál es este sentido? Hume sostiene, siguiendo a Locke, que los colores no son propiedades que estén en los objetos en sí mismos, sino en la relación entre los objetos y la mente; recuérdese que para Locke los colores son cualidades secundarias. Sin embargo, aunque los colores son dependientes de la mente (pues formulado en términos actuales no hay colores sin una retina sana que informe a un cerebro sobre la capacidad de refracción de la luz de un objeto), los juicios acerca de colores tienen un valor de verdad objetivo, con lo que es un hecho que ciertos objetos son verdes y que otros son azules. Así pues, yendo más lejos que Hume, podríamos decir que aunque los colores son dependientes de la mente, también son propiedades reales y objetivas de las cosas del mundo. Así, si la analogía con los colores es afortunada, podríamos decir que los juicios morales *pueden* tener valor de verdad objetivo y que las propiedades morales, siendo culturalmente dependientes, son propiedades reales y objetivas de las acciones y situaciones que conforman el mundo real. Esta es la línea que tomaré para sugerir que hay hechos morales, en el mismo sentido en que es un hecho que los ojos de mi hijo son de color café y que el paño que está sobre la mesa es de color burdeos. Sostendré también que ese es el mismo sentido en que es un hecho que la tierra gira alrededor del sol, que dos más dos es cuatro, que Pachacutec conquistó a los chancas, o que el tabaco es dañino para la salud.

Pero para aclarar estas ideas será necesario precisar cómo hay que entender la noción de hecho. Podemos definir un hecho como un estado de cosas que existe en el mundo independientemente de la existencia de cualquier mente que lo conciba, o podemos definirlo como un aspecto del mundo que hace que una afirmación sea objetivamente verdadera o falsa. La primera definición es compatible con el realismo trascendental, la segunda lo es con el realismo directo. La primera es incomprensible, la segunda es instrumental. La primera definición es incomprensible porque el concepto mismo de “estado de cosas”, así como todos los demás involucrados, es inteligible solo para un sistema de creencias y para un grupo de mentes que lo entiendan. No resulta claro, entonces, qué características tendría cualquier cosa que sea independiente de cualquier mente que lo concibiera. La segunda definición, sin embargo, no presenta esos inconvenientes y es compatible con nuestras intuiciones de sentido común acerca de que algunas afirmaciones son verdaderas o falsas para todos, no en virtud de un acuerdo previo sino de la manera como es el mundo que compartimos. Si uno concibe los hechos a la luz de la segunda definición, los hechos morales serían estados objetivos del mundo acerca de lo que es bueno o malo, correcto o incorrecto, valioso o censurable, etc. No se afirma, sin embargo, que estos hechos sean independientes de las personas y las culturas.

Por otra parte, sostener que no hay hechos morales sería sostener que el mundo en sí mismo no contiene valores o atributos morales. Esta es la tesis que la mayor parte de fisicalistas reductivistas aceptaría, pues para ellos la realidad es *sólo* un conjunto de eventos físicos que *sólo* pueden ser descritos mediante oraciones declarativas. Desde ese punto de vista, las oraciones morales no describen nada sino más bien hacen prescripciones o expresan emociones. Sin embargo, resulta difícil sostener la dicotomía entre hechos y valores, dado que reconocemos cuándo algo es un hecho en tanto nuestros valores explicativos nos lo dicen; y asumimos que algo es un valor a partir de nuestras creencias acerca de los hechos (cf. Putnam 2004). Más aún, las creencias acerca de hechos son reglas para la acción y no sólo descripciones o explicaciones, y las creencias sobre temas morales no sólo pretenden normar cómo debería ser el mundo sino también cómo de hecho es, esto es, cómo es que algunas acciones o cosas *son* buenas y otras *son* malas.

Los mejores argumentos en contra de la existencia de hechos morales proceden de Hume, aunque John Mackie (1977) los ha pulido y defendido

de manera particularmente aguda. Vamos a considerar ahora sus dos argumentos más poderosos.

1. El argumento del relativismo cultural (*The argument from relativity*) (Mackie 1977, p. 36). Este argumento sostiene que la evidencia empírica indica que las convicciones morales varían culturalmente y que no hay ninguna estructura permanente que subyaga al cambio. Así, incluso si encontráramos universales morales, no podríamos estar seguros de si éstos reflejan hechos morales o simplemente creencias contingentes y transitorias que han durado más que otras.
2. El argumento de la rareza (*The argument from queerness*) (Mackie 1977, p. 38). Según este argumento, si existieran hechos morales, tendrían que existir entidades y propiedades con diferente estatuto ontológico del resto de entidades físicas del universo, y no resulta claro de dónde estas entidades podrían proceder o cómo podrían coexistir con las entidades físicas, generando una misteriosa forma de dualismo ontológico.

Estos dos argumentos no prueban que no existan hechos morales sino que resulta más económico, en términos de la navaja de Ockham, prescindir de ellos. Sin embargo, para aceptar la existencia de hechos morales no necesitamos postular principios morales presentes en todas las culturas ni misteriosas entidades morales no-físicas, basta con mostrar que hay mecanismos objetivos que nos permiten asignar valores de verdad objetivos a las oraciones morales. Así por ejemplo, podríamos decir que es un hecho moral que la tortura es siempre inaceptable, si encontramos criterios objetivos que nos permitan sostener que la oración “la tortura es inmoral” es objetivamente verdadera. Mackie objetaría que aun si hubiera acuerdo universal en la verdad de esta afirmación esto no superaría el argumento del relativismo cultural e, incluso si lo hiciera, no podría probar que aunque universalmente se creyera que la tortura es mala uno *debería* creerlo. El problema con la posición de Mackie es que él presupone que para que algo sea un hecho moral todos los pueblos tienen que admitirlo. El carácter absurdo de ese supuesto se evidencia si hacemos una analogía con los hechos físicos. Uno podría creer que es un hecho físico que la tierra gira alrededor del sol sin suponer que todos los pueblos creen en ello. Uno *debería* creer que la tierra gira alrededor del sol porque esto se deriva de nuestra mejor teoría

disponible, la más explicativa o la menos mala, incluso si pocas personas lo creen.

El problema con el anti-realista moral es que presupone un concepto de hecho tan duro e inalcanzable, que ni siquiera los hechos físicos tendrían que ser llamados hechos. La tesis que defiende es que algo es un hecho si se deriva o es parte de una teoría que es la más explicativa de las que tenemos disponibles en un momento dado, incluso si esto es provisional. Así, sostengo que es un hecho que la tierra gira alrededor del sol porque esta afirmación es verdadera en la mejor teoría que disponemos. He elegido deliberadamente ese ejemplo porque en nuestra mejor teoría disponible al respecto, que es la teoría de la relatividad einsteiniana, nada gira alrededor de nada si no se toma un centro de referencia arbitrario. De esta manera, es tan correcto decir que la tierra gira alrededor del sol como que el sol lo hace alrededor de la tierra, aunque la primera afirmación es preferible a la segunda porque los cálculos que se necesitarían para justificar la segunda serían innecesariamente complejos, mientras que los cálculos para justificar la primera son más simples y preferibles. Sostengo, por tanto, que es verdad que la tierra gira alrededor del sol y que ello constituye un hecho. ¿Por qué no podría decir lo mismo de la tortura? Podría afirmar que la tortura genera extremo sufrimiento físico y psicológico en las víctimas, envilece al torturador, daña a la sociedad donde se practica y produce, al corto y largo plazo, deterioro social e infelicidad. Por tanto, es un hecho moral que la tortura es mala.

Un problema de fondo con el anti-realismo moral es que colisiona con nuestra inclinación intuitiva a *tener* creencias morales y, por tanto, a asignarles valores de verdad. Por ejemplo, muchos creemos que la tortura es inmoral, que la solidaridad es buena, que la sinceridad es valiosa, que la corrupción es indeseable, que la violencia es incorrecta, etc. No sólo valoramos estas creencias sino además creemos en ellas, lo cual es equivalente a creer que son verdaderas, pues creer en una proposición es creer que es verdadera, es decir, que de alguna manera describe cómo es el mundo y no sólo cómo debería ser. En otras palabras, el mundo está constituido de tal manera que la tortura no es un valor mientras que la solidaridad sí lo es, y esto no es producto de un acuerdo sino de la manera como es la realidad.

Es posible justificar nuestras creencias morales como justificamos cualquier otra creencia acerca de la realidad física: nos guiamos por normas

básicas de inferencia lógica, tomamos en consideración la evidencia empírica, nos involucramos en discusiones que van más allá de la mención de cuestiones sentimentales o de gusto y, finalmente, tendemos a considerar que los juicios morales son vinculantes, es decir, que cuando alguien cree que la tortura es mala no cree únicamente que él la desaprueba, sino además tiene la convicción de que todos deberíamos desaprubarla y que, si no lo hacemos, hay un importante sentido en que estamos equivocados. Davidson comienza su célebre artículo “The objectivity of values” (Davidson 2004) recordándonos que en nuestros momentos de descuido todos tendemos a ser objetivistas en materia moral. Resulta difícil explicar esta pretensión objetivista de la moralidad desde una postura anti-realista.

Así pues, el realista moral sostiene que hay hechos morales que no son reducibles a los hechos físicos y que existe una capacidad moral, fundada en nuestra habilidad para usar el lenguaje moral, que nos permite aprehender estos hechos. Algunos realistas morales, por ejemplo Mark Platts (1977), John McDowell (1978, 1985, 1989), o Sabina Lovibond (1983), rechazan la concepción fisicalista y empirista de los conceptos de hecho y contenido descriptivo, de manera que sea posible resignificar el concepto de “hecho” para dar lugar a hechos morales. De esta manera, si permanecemos en nuestras prácticas sociales lingüísticas, lo que entendemos por un hecho es lo que asumimos que asigna valor de verdad a nuestras oraciones y para lo que existen procedimientos establecidos de reconocimiento. Así, una vez que nos alejamos del fisicalismo no hay ningún inconveniente en aceptar el realismo moral, donde el conocimiento moral sería simplemente el conocimiento de estos hechos. La facultad o habilidad moral sería sólo nuestra capacidad de usar cierto repertorio conceptual para aplicarlo a dilemas morales, lo que está en la misma línea de lo que dicen McDowell o Platts. Según McDowell (1989), el conocimiento moral es un tipo de sensibilidad, una suerte de capacidad perceptiva, y la educación moral nos permite *sentir* lo que es correcto hacer en una situación dada. Para Platts descubrimos los hechos morales de la misma manera en que descubrimos cualquier otro hecho: mediante la atención, la percepción y la reflexión, sin que sea necesario postular una misteriosa intuición moral, como la propuesta en su momento por G.E. Moore en *Principia Ethica*.

Robert Arrington (1989) propone una forma de realismo moral relativista. Él acepta que sin bien los juicios morales son portadores de verdad, no to-

das las personas asignan los mismos valores de verdad a los mismos juicios, ya que esos valores de verdad son dependientes de las prácticas sociales específicas de una comunidad. Él aceptaría la existencia del conocimiento moral, pero no creería que sea un conocimiento universal sino más bien algo históricamente contextualizado. Esta posición seguiría siendo una forma de realismo moral porque Arrington sostendría que existen hechos morales que hacen que un juicio moral específico sea verdadero o falso, *en relación* a un grupo social determinado. El problema con esta posición es que presupone que sólo podemos hablar de verdad o falsedad en relación a un grupo social, con lo cual se pierde todo lo que el realismo moral podría eventualmente ganar: la posibilidad de hablar de verdad o falsedad *simpliciter*. El que un juicio sea considerado verdadero para un grupo y en base a ciertos criterios de justificación sólo puede ser considerado una limitación si se asume que, en principio, sería un valor que los mismos juicios fuesen verdaderos independientemente de toda comunidad. Pero sospecho que eso es un error. Uno llama verdadero (no “verdadero para uno”, sino simplemente “verdadero”) a aquel juicio que satisface sus criterios más exigentes de justificación, incluso si es de manera provisional. Ese concepto de verdad es el único razonable que hay, pero con él es más que suficiente, y puede ser llamado con toda propiedad y derecho *verdad*. Se puede ver esto con un ejemplo: si yo creo que la tierra gira alrededor del sol, no creo que mi creencia sea verdadera hoy aunque no en el siglo V d.C., sino que creo que siempre lo fue y que siempre lo será. Es decir, creo tener razones para pensar que en el siglo V la tierra giraba alrededor del sol, independientemente de lo que la gente en esa época creyera. Creo también que había gente que pensaba lo contrario, aunque creo que ellos estaban simplemente equivocados. Sin embargo, si en el futuro se demostrara que el heliocentrismo ha sido superado por otra hipótesis explicativa, dejaré de creer que la tierra gira alrededor del sol, comenzaré a creer que siempre fue falso que la tierra gire alrededor del sol, y pensaré que mi nueva creencia es verdadera y que siempre lo fue, aunque antes yo no lo supiera.

Hay algunas diferencias interesantes entre el realismo moral de corte británico y el estadounidense. El primero tiende a sostener que los hechos morales tienen rasgos irreducibles y que están constituidos relacionalmente por personas, acciones y situaciones. De esta manera, la verdad de un juicio moral se determina semánticamente mediante la producción de oraciones—

T, a la manera de la interpretación radical de Davidson, donde la oración en lenguaje objeto tiene las mismas condiciones de verdad que la oración en lenguaje sujeto.

El realismo moral de corte estadounidense está más modelado según el realismo científico de corte instrumentalista. Según éste, deducimos la existencia de hechos morales de la misma manera como deducimos la existencia de hechos subatómicos, y lo hacemos en virtud a una buena teoría explicativa. Tanto los hechos morales como los hechos físicos serían postulados por teorías, de manera que una vez que determinemos de entre varias teorías rivales cuál es la más explicativa, podríamos afirmar que las creencias que constituyen tales teorías son verdaderas y, por tanto, tendríamos derecho a decir que existen hechos morales que determinan la verdad de tales creencias. Nicholas Sturgeon (1985) ha mostrado que, como criterio general, aceptamos la existencia de aquellas entidades que juegan un rol crucial en nuestras mejores explicaciones. Solemos emplear propiedades morales en nuestras explicaciones del comportamiento de las personas, con lo cual nos comprometemos ontológicamente con la existencia de propiedades morales, pues resulta inconsistente emplear propiedades morales para explicar el comportamiento humano y luego rechazar la existencia misma de tales propiedades.

Aquí es donde se ve la mejor posibilidad de conectar el realismo moral y el pragmatismo, si tomamos en consideración una epistemología instrumentalista. Podríamos formularlo de la siguiente manera: para poder asignar valor de verdad a una creencia es necesario primero conocer cuál es su significado, y esto es sólo posible al interior de una teoría o sistema de creencias. Pero las teorías no son ni verdaderas ni falsas, son más explicativas o menos explicativas que otras alternativas, según los criterios de explicación admitidos por nuestra comunidad epistémica. Ahora bien, una vez que determinamos, gracias a esos criterios, cuál teoría es provisionalmente más explicativa que las otras, la usaremos como un buen instrumento para explicar la realidad mientras no aparezca una teoría que la supere en poder explicativo. Mantendremos las creencias que conforman esa teoría, es decir, las asumiremos verdaderas mientras no tengamos buenas razones para abandonarlas y adoptar otras. Asimismo, sostendremos que esas creencias describen hechos de la realidad. Hasta aquí nos manejamos con una epistemología básicamente pragmatista. Sólo habría que mostrar ahora que, así

como adoptamos teorías científicas según los beneficios que produzcan, podemos adoptar teorías morales por la misma razón. Naturalmente, los criterios para determinar la preferencia de una teoría sobre otra en el terreno moral son menos estrictos y generan menor acuerdo que en el caso de las ciencias naturales, pero ése no parece ser un asunto cualitativo sino de grado. Sin embargo, uno tendería a encontrar creciente acuerdo en temas como que la abolición de la esclavitud fue una buena decisión, que el que se fomente la solidaridad es valioso, y que la trata de personas debe estar prohibida. Lo que nos conduce a esas convicciones son razones empíricas acerca de las personas y lo que les corresponde como tales.

Así, oraciones como “x debe ser y”, “x es correcto”, “x es bueno” o “x es valioso” no tienen valor de verdad independientemente de la circunstancia intersubjetiva en la que surge la necesidad de preguntarnos por sus valores de verdad. Sin embargo, una vez que los criterios aparecen, resulta que los valores subyacentes son objetivos. Eso vale tanto para los hechos morales como para los físicos, historiográficos, sociales o psicológicos; siendo todos estos hechos tan reales como resulte necesario que lo sean para satisfacer nuestras intuiciones realistas. El hecho astronómico de que la tierra gira alrededor del sol es tan real como el hecho histórico de que Pachacutec conquistó a los chancas, y tanto como el hecho psicológico de que yo creo que la democracia es preferible a la dictadura y, finalmente, como el hecho moral de que la tortura es siempre aborrecible.

En gran medida mi discusión se ha basado en la necesidad de superar el fisicalismo reductivista, pero eso no implica tener que superar el naturalismo. Estoy persuadido de que, como sugieren algunos filósofos de la biología y primatólogos contemporáneos (De Waal 1997, 2006; De Waal y Tyack 2003), el comportamiento moral humano tiene bases evolutivas y se sostiene sobre características adaptativas de la especie que podemos encontrar también en otras especies, como el comportamiento cooperativo, el altruismo o la compasión. Si fuese así, podría ser que descubramos principios de comportamiento social instalados en nuestra especie y en otras semejantes que, al investirse de reflexión cultural y deliberación, han recibido el nombre de “principios morales”. En ese caso esos principios serían también hechos morales.

Toda esta argumentación en favor de abandonar los residuos fisicalistas que subyacen a la afirmación de que no hay hechos morales sino sólo fisi-

cos, podría resultar convincente. Uno podría incluso aceptar que, de haber criterios compartidos para determinar la calidad moral de las acciones, podríamos admitir que los juicios morales son portadores de verdad y que el discurso moral expresa un tipo de conocimiento de la realidad. Sin embargo, podría exigírsenos ofrecer criterios más específicos para resolver las disputas morales. Esa discusión iría más allá de lo que aquí pretendo desarrollar pero, en principio, diría que el debate sobre el realismo moral es independiente de la pregunta más específica sobre los criterios de determinación de la acción moral. El realismo moral es compatible con una ética deontológica o con una ética consecuencialista y, como he intentado mostrar, incluso con una concepción pragmatista instrumentalista. Si yo tuviera que tomar una posición aquí, sospecho que defendería un consecuencialismo utilitarista de regla, no de caso, como criterio de determinación de la acción moral, pero eso sería tema de otra exposición.

Sin embargo, y finalmente, alguien podría objetar que desde un punto de vista pragmatista la diferencia entre realismo y anti-realismo moral es irrelevante, porque no tiene consecuencias para la acción. No lo creo así, si tomamos en cuenta que no hay nada más importante desde un punto de vista pragmatista que tener nuestras ideas claras acerca de las cosas.

Referencias bibliográficas

- Arrington, R. (1989). *Rationalism, Realism and Relativism: Perspectives in Contemporary Moral Epistemology*. Cornell University Press.
- Ayer, A. (1971). *Lenguaje, verdad y lógica*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca.
- Darwin, C. (1969). *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*. México: Editorial Diana.
- Davidson, D. (2004). "The objectivity of values", en *Problems of Rationality*. Oxford: Oxford University Press. Traducción castellana realizada por Gonzalo Cobo en *Estudios de Filosofía*, N° 3. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997.
- De Waal, F. (1997). *Bien natural*. Barcelona: Herder.
- _____ (2006). *Primates and philosophers: How morality evolves*. Princeton University Press.
- De Waal, F. y Tyack, P. (2003). *Animal social complexity. Intelligence, culture and individualized societies*. Cambridge: Harvard University Press.
- Dewey, J. (1939). *Theory of valuation*. Chicago: University of Chicago Press.

- _____ (1946). *Problems of men*. New York: Philosophical Library.
- _____ (1952). *La búsqueda de la certeza: un estudio de la relación entre el conocimiento y la acción*. México: FCE.
- _____ (1970). *La reconstrucción de la filosofía*. Buenos Aires: Aguilar.
- Hume, D. (1993). *Investigación sobre los principios de la moral*. Madrid: Alianza.
- _____ (1987). "The sceptic", en *Essays, Moral, political and literary*, editado por E. Miller. Liberty Classics.
- Lovibond, S. (1983). *Realism and Imagination in Ethics*. Oxford: Basil Blackwell.
- Mc Dowell, J. (1978). "Are moral requirements hypothetical imperatives?", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary volume 52.
- _____ (1985). "Values and secondary qualities", en T. Honderich (ed.). *Morality and Objectivity*. Boston: Routledge and Kegan Paul.
- _____ (1989). "Virtue and reason", en S. Clarke y E. Simpson (eds.), *Anti-theory in ethics and moral conservatism*. Albany: SUNY.
- Mackie, J. (1977). *Ethics: Inventing right and wrong*. Londres: Penguin Books.
- Moore, G. (1983). *Principia ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platts, M. (1972). *Ways of meaning*. Cambridge: Cambridge University Press, traducido al castellano como *Sendas del significado*, México: UNAM-FCE, 1993.
- _____ (1991). *Moral Realities*. Londres: Routledge, traducido al castellano como *Realidades morales*. México: Paidós, 1998.
- Putnam, H. (2004). *El desplome de la dicotomía hecho-valor*. Buenos Aires: Paidós.
- Rorty, R. (1998). "La justicia como lealtad ampliada", en *Pragmatismo y política*. Barcelona: Paidós.
- _____ (1997). "Una ética sin obligaciones universales", en *¿Esperanza o conocimiento?* Buenos Aires: FCE.
- Smith, A. (1997). *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza Editorial.
- Stevenson, C. (1971). *Ética y lenguaje*. Buenos Aires: Paidós.
- Sturgeon, N. (1985). "Moral Explanations", en D. Copp y D. Zimmerman (eds.), *Morality, reason, and truth*. Totowa, N. J.: Rowman and Allanheld.