

# La posibilidad de un relativismo moral

Maura Alejandra Cifuentes Ortiz

Universidad Pedagógica Nacional

Facultad de Humanidades

Departamento de Ciencia Sociales

Licenciatura en Filosofía

Bogotá D.C

2015

# **La posibilidad de un relativismo moral**

Trabajo de grado para optar al título de  
Licenciada en Filosofía

Modalidad: Monografía

Presentado por  
Maura Alejandra Cifuentes Ortiz  
Cod.: 2010132007

Director  
Diego Andrés Walteros Rangel

Universidad Pedagógica Nacional  
Facultad de Humanidades  
Departamento de Ciencia Sociales  
Licenciatura en Filosofía

Bogotá D.C

2016

## RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN – RAE

1. Información General	
Tipo de documento	Trabajo de grado
Acceso al documento	Universidad Pedagógica Nacional. Biblioteca Central
Título del documento	La posibilidad de un relativismo moral
Autor(es)	Cifuentes Ortiz, Maura Alejandra
Director	Walteros Rangel, Diego Andrés
Publicación	Bogotá. Universidad Pedagógica Nacional, 2016. 39 p.
Unidad Patrocinante	Universidad pedagógica Nacional
Palabras Claves	RELATIVISMO MORAL, CREENCIAS MORALES, CREENCIAS DESCRIPTIVAS, WILLIAMS, CONDICIONES DE VERDAD.

2. Descripción
<p>El trabajo de grado se propone a partir de una reconstrucción del debate filosófico alrededor de la naturaleza de los juicios morales y, específicamente, tomando como referencia la distinción entre hecho y valor, intenta mostrar cómo es posible dar sentido a una noción de relativismo moral que supere los inconvenientes de la versión de la distinción hecha por los positivistas lógicos y dé respuesta a las críticas de Donald Davidson. Para lograr esto, se toma la propuesta de Bernard Williams y se muestra que es posible defender una noción de la distinción entre hecho y valor a partir de la correcta comprensión de la idea de que los juicios morales son relativos a las condiciones contextuales desde las cuales un agente los enuncia.</p>

3. Fuentes
<p>Davidson, D. “De la idea misma de esquema conceptual”. En: <i>De la verdad y de la interpretación</i>. Barcelona: Gedisa, 2001, 189-203.</p> <p>Davidson, D. “The Objectivity of Values”. En: <i>Problems of Rationality</i>. Oxford: Clarenton Press, 2004, 25-34.</p> <p>Stevenson, S.L. “El significado de los términos emotivos”. En: <i>El positivismo lógico</i>. A.J. Ayer. (comp). México D.F.: Fondo de cultura económica, 1978, 269-286.</p> <p>Moore, G.E. <i>Principia Ethica</i>. México D.F.: UNAM, 1997.</p>

Putnam, H. *El desplome de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos*. Barcelona: Paidós, 2004.

Williams, B. “La verdad en el relativismo”. En: *La fortuna moral*. México, D.F.: Instituto de investigaciones filosóficas, 1993, 169-182.

Williams, B. “Conflicto de valores”. En: *La fortuna moral*. México, D.F.: Instituto de investigaciones filosóficas, 1993, 97-110.

Williams, B. “Relativismo y reflexión”. En: *La ética y los límites de la filosofía*. Caracas: Monte Ávila, 1997, 156-173.

#### 4. Contenidos

En el primer capítulo planteo el problema del trabajo monográfico, a saber, si los enunciados valorativos éticos tienen condiciones de verdad; esto, a partir de dos posiciones: la primera, la posición intuicionista de Moore, quien señalará que tanto las propiedades valorativas o morales no pueden tener condiciones de verdad porque carecen de propiedades naturales. La segunda, será la conocida por los positivistas lógicos como emotivista, esta teoría señala que los enunciados valorativos solo motivan al interlocutor. Ambas posiciones destierran del campo racional a los enunciados valorativos. En el segundo capítulo evalúo la posición de Williams que señala, contrario a las posiciones anteriores, que los enunciados valorativos tienen condiciones de verdad tal y como los tienen los enunciados descriptivos. Aunque se asumen el argumento de Williams de que los enunciados de valor son relativos a una perspectiva local, me alejo de la tesis de que estos pueden tener condiciones de verdad. Por último, en el tercer capítulo, evalúo una tercera vía de argumentación que señala que los enunciados valorativos pueden ser reducidos a enunciados descriptivos. Así, si los primeros dependen de los segundos, entonces los enunciados valorativos deben ser verdaderos independiente de cualquier perspectiva local, esto es, deben ser objetivamente verdaderos.

#### 5. Metodología

La investigación presente es un trabajo teórico en filosofía, y el método empleado será la interpretación de textos. Lo que se busca es rastrear la distinción entre enunciados valorativos y enunciados descriptivos con el propósito de evaluar si las lecturas tradicionales son lo suficientemente fuertes como para señalar realmente alguna dicotomía entre hecho y valor, reconociendo las limitaciones de esta distinción abordadas en diferentes textos. Dado este carácter teórico del trabajo, la metodología a seguir será la lectura, comprensión y análisis de argumentos, y escritura. Se hará revisión documental de la cuestión en un primer momento, con objeto de contextualizar el problema. Posteriormente, se analizará por categorías la información obtenida de la documentación y estudio de los textos. Luego, se dividirá el análisis de los argumentos propios del autor en momentos específicos fijados por las categorías para, con base en ello, plantear una conclusión pertinente.

#### 6. Conclusiones

En el primer capítulo se concluye, a partir de la reconstrucción de los argumentos de los no cognitivistas – Moore y Stevenson-, que hay tendencia en ética contemporánea a clasificar los enunciados valorativos como carentes de condiciones de verdad. En el segundo capítulo se concluye que la postura cognitivista de Williams es un proyecto fisicalista irrealizable en el sentido en que, para elegir entre teorías científicas, siempre será necesario partir de valores epistémicos que no son tomados en cuenta por Williams. Además, en el tercer capítulo se concluye que sostener alguna forma de dicotomía hecho y valor significa, en un sentido filosófico, sostener al menos una forma de relativismo moral sobre los enunciados valorativos. Por tanto, se concluye que hay creencias valorativas que no pueden ser reducibles a creencias descriptivas, pues resulta insatisfactorias las teorías que sostienen que dado que las creencias valorativas como las creencias descriptivas se refieren a objetos en el mundo ambas creencias deben tener condiciones de verdad.

<b>Elaborado por:</b>	Maura Alejandra Cifuentes Ortiz
<b>Revisado por:</b>	Diego Andrés Walteros Rangel

<b>Fecha de elaboración del Resumen:</b>	26	02	2016
--	----	----	------

## Índice

<b>Introducción</b>	5
.....	
<b>Capítulo I</b>	
La distinción entre hecho y valor.....	7
<b>Capítulo II</b>	
El relativismo moral de Bernard Williams.....	17
<b>Capítulo III</b>	
Interpretación descriptiva e interpretación valorativa.....	26
<b>Bibliografía</b> .....	34

## Introducción

La discusión filosófica a propósito de cómo comprender los juicios morales incluye dentro de sus objetivos más importantes poder ofrecer una explicación al hecho de que diferentes individuos y comunidades tienen profundas diferencias acerca de lo que consideran como reprochable o encomiable moralmente. Buena parte de la dificultad de encontrar una explicación adecuada reside en que no parece haber un criterio objetivo incontrovertible para resolver tales conflictos, como sí lo puede haber al intentar verificar la verdad de una proposición que describe un hecho del mundo. En efecto, desde la formulación de la conocida “falacia naturalista” por parte de David Hume, según la cual es inválido inferir el *deber ser* de un evento simplemente a partir de la constatación de cómo *es*, ha hecho carrera en la filosofía moral, especialmente en la contemporánea, la distinción entre hecho y valor, o de forma más específica, entre juicios descriptivos y juicios valorativos. En líneas generales, tal distinción se basa en que, mientras para el caso de los juicios descriptivos uno puede acudir a los hechos concretos en el mundo con el fin de verificar la verdad del juicio, esto mismo no sucede con los juicios valorativos, dado que no hay nada en los hechos a partir de los cuales un juicio valorativo pueda ser verdadero o falso.

Como se mostrará en esta tesis, la distinción hecho/valor adoptada por el positivismo lógico de principios del siglo XX ha tenido muchos detractores, quienes han mostrado tanto que el criterio para trazar la línea entre unos juicios y otros no es la adecuada (Williams, 1985), como que la distinción no es tan tajante como se pretendía (Putnam, 2002). No obstante, hay aún una intuición muy importante que rescatar respecto de que los juicios valorativos –y especialmente los juicios morales– no pueden ser evaluados de la misma manera que los juicios descriptivos. Contrario a la aparentemente fácil forma de explicar cómo dirimir una controversia acerca de “cómo son las cosas” (por ejemplo, en el ámbito científico), está la dificultad de hallar un criterio claro para dirimir una disputa moral. Tal dificultad radica en que, mientras “los hechos” parecen ser el criterio suficiente para dirimir una disputa en el primer caso, los juicios morales parecen depender fuertemente de condiciones culturales que hacen más fácil aceptar que la validez de estos juicios es relativa al contexto y a la posición de quien los emite.

En este punto, considero que es necesario explicar la idea de que los enunciados éticos no tienen criterios de verificabilidad sino condiciones de validez, como será mostrado aquí, esto depende de

una correcta comprensión de lo que significa que un juicio moral es *relativo* a un sistema o conjunto de creencias. Esta es la tesis que defenderé.

Para lograr esto, en el capítulo I haré una caracterización de la clásica distinción hecho y valor defendida por Moore (1903) y Stevenson (1937). Moore afirma que se comete la llamada “falacia naturalista” cuando se identifica una propiedad ética con una propiedad natural, mientras que Stevenson presenta una teoría emotivista de los términos morales según la cual los términos morales sólo tienen significado emotivo dado que su función es *motivar* a la acción. A ambas posturas se les conoce como no cognitivistas. Por su parte, Putnam (2002) rechaza la tajante distinción entre hecho y valor al mostrar que tanto hechos como valores se ven mezclados para entretejer teorías científicas y juicios éticas. Por último, se presenta una forma de la distinción hecho y valor, pero no entre hechos y valores, a la manera de los no cognitivista, sino entre distintas condiciones de verdad entre creencias científicas y éticas, más específicamente en la propuesta de Williams (1985) entre “lo que es el mundo con independencia de nuestras creencias” y “lo que creemos que es el mundo relativo a nuestra perspectiva”. A esta postura se le conoce como relativista.

En el capítulo II presenté la tesis del relativismo moral de Williams que centra la discusión sobre la objetividad de los juicios morales en torno a la existencia de conflictos morales. Williams explicará que los desacuerdos morales surgen de la incompatibilidad entre creencias morales diferentes, pero válidas para cada grupo de agentes que las sustenta. Como se verá, la idea de Williams es que no hay una medida común en términos de la cual pueda resolver todo conflicto de creencias morales. De esta manera, Williams insiste en la distinción entre las condiciones de verdad de las creencias científicas y las creencias éticas. Se mostrará las objeciones de Putnam a esta nueva forma de mantener la distinción entre creencias científicas y valorativas.

En el capítulo III examino las objeciones al relativismo moral de tipo davidsoniano y propongo un contraejemplo a la estrategia davidsoniana de la interpretación radical como crítica al relativismo moral. Para lograr esto, sugiero que el método de la interpretación radical garantiza un acuerdo sobre la verdad de las proposiciones descriptivas, pero no de las proposiciones valorativas: mientras el contenido de las creencias descriptivas tiene condiciones de verificabilidad, el contenido de las creencias valorativas no tiene condiciones de verificabilidad sino condiciones de validez relativas al sistema de creencias del hablante.



## Capítulo I

### La distinción entre hecho y valor

Cuando se aborda la discusión filosófica sobre la naturaleza de los juicios morales, frecuentemente se examina la idea de que los juicios de valor no son objetivos. La discusión en torno a la objetividad de los valores se introduce en ética desde el interés de comparar las creencias éticas con el conocimiento y las pretensiones de verdad de las creencias científicas. Se ha tratado de justificar una postura que alienta la idea de que existe una clara distinción entre las creencias éticas y las creencias científicas. Así, mientras se puede asegurar la objetividad de las creencias científicas gracias a su carácter descriptivo, las creencias éticas, al ser evaluativas, carecen por completo de la noción de objetividad tal y como se entiende desde la evaluación de los hechos. Al respecto, se identifican varias formas de defender la distinción hecho/valor, entre las cuales se cuenta el no cognitivismo y el relativismo moral (*cf.* Putnam, 2002: 59). El objetivo de este capítulo es, por un lado, caracterizar los antecedentes de esta distinción entre sus defensores y adversarios desde la forma no cognitivista y, por otro lado, caracterizar la forma de esta dicotomía en la tesis del relativismo moral.

#### 1.1. *Distinción hecho y valor en la variante no cognitivista*

En el desarrollo temprano de la discusión contemporánea sobre hecho/valor, Moore (1903) afirma que algunas teorías éticas cometieron un error en identificar o definir propiedades éticas como “bueno” en términos de propiedades naturales. Moore acusa a estas éticas naturalistas de incurrir en la falacia naturalista que, en su versión, consiste en definir una propiedad simple a partir de otra propiedad o en identificar una propiedad no-natural con una natural. Por su parte, positivistas lógicos como Ayer (1952), Stevenson (1937) y Hare (1952), aceptan que no es posible definir “bueno” en términos de propiedades naturales; sin embargo, optaron por eliminar la idea de que “bueno” es una propiedad. Más bien, se ocuparon de evaluar el significado de los términos éticos. Sostenían que los enunciados o juicios éticos no son descriptivos y, por tanto, no son susceptibles de ser declarados verdaderos o falsos. Su principal interés consistía en mostrar que los principios a partir de los cuales adquiere significado el lenguaje empleado para describir el mundo no son los mismos a partir de los cuales adquiere significado el lenguaje moral. En conjunto, proponían que la función de los juicios éticos era *motivar* la acción del agente, es decir, persuadir al interlocutor para que siga

ciertos pensamientos y actitudes. Estas teorías fueron denominadas *emotivistas*. Putnam (2011), por su parte, advierte que estas posturas, tanto el intuicionista de Moore como el emotivismo en la versión de Stevenson, al sostener que los juicios éticos no son cognoscibles, se comprometieron con una dicotomía insostenible entre hecho y valor.

Tal vez una primera versión de lo que podríamos considerar una distinción entre hecho y valor es la introducida por Moore entre el “es” frente al “debe”. La tesis de Moore en *Principia Ethica* (1903) es que casi todas las teorías éticas habían incurrido en una falacia, la “falacia naturalista”. Según él, consiste en definir las propiedades éticas en términos de otras propiedades. En especial, se pueden ver dos posiciones que Moore señala incurren en la falacia naturalista acerca de los términos éticos, específicamente cuando se quiere definir qué es *bueno* (B): la primera es identificar B con algún predicado distinto a B y, la segunda es identificar B con algún predicado *natural*. El error de la primera, señala Moore, es que si se intenta identificar bueno con otra propiedad, por ejemplo, placer (que es un objeto natural), definiendo así bueno como placer, esta identificación no es legítima en tanto no tiene sentido decir que bueno es el placer a menos que bueno sea algo distinto de placer. Puede ser el caso en el cual sean co-extensivas, que algunas cosas placenteras sean también buenas, pero esto no quiere decir que sean idénticas.

En la segunda posición, la falacia naturalista implica que siempre que pensamos “esto *es* bueno” estamos pensando que “bueno” mantiene una relación definida con un objeto de la experiencia, es decir, que bueno puede definirse mediante la referencia a un objeto natural. Según Moore, la teoría naturalista de Spencer cae en este tipo de falacia. Spencer sostiene que el curso de la “evolución” nos muestra la dirección en que *debemos* evolucionar. Esta concepción de que debemos seguir la dirección de la evolución simplemente *porque* es la dirección de la evolución encierra una confusa creencia de que, en alguna forma, “bueno” significa simplemente la dirección en que la naturaleza actúa; sin embargo, esto es una consecuencia ética que no puede proporcionar la teoría evolucionista por sí sola.

Para Moore, el error de definición se convierte en un error de identificación ético/no ético. Según esto, la falacia naturalista no es sólo la identificación de un es/debe sino, igualmente, confundir dos propiedades de naturaleza distinta. El argumento de Moore es, en definitiva, un argumento antireduccionista: lo bueno no puede reducirse a otra cosa, en particular, no puede reducirse a

propiedades naturales. Según Moore, lo bueno en tanto bueno no puede definirse o ser cognoscible por otra propiedad; es simple e indefinible en términos de propiedades descriptivas (naturales).

Stevenson (1959), siguiendo un camino un tanto diferente, señala que el término “bueno” no puede ser verificable mediante un método empírico. Como Moore, cree que las cuestiones de valor son imposibles de definir, al menos desde un método empírico, no porque “bueno” o “bondad” sean intuitivamente ciertos, sino porque el sentido que usamos de estos términos no es definible en términos de algo científicamente cognoscible (*cf.* Stevenson, 1959: 273). Sin embargo Stevenson, a diferencia de Moore, cree que es posible definir el significado de los términos éticos.

Stevenson señala tres requerimientos que debe cumplir una definición de bueno: el primero es que debemos discernir acerca de si una cosa es buena o es mala, es decir, encontrar desacuerdo sin caer en contradicciones; el segundo es que el término bueno debe tener un poder magnético: alguien que reconoce que X es “bueno” tiene la tendencia a obrar a su favor. El tercero, es que los términos éticos no pueden ser verificables mediante el método científico. Así, buscando Stevenson *un* significado definido de “bueno” que cumpla los tres requerimientos, descalifica las teorías tradicionales —la de Hobbes y Hume<sup>1</sup>— que sostienen que los términos éticos son descriptivos:

Siempre hay, indudablemente, *algún* elemento descriptivo en los juicios éticos, pero eso no es todo, de ningún modo. Su uso más importante no es indicar hecho, sino *crear una influencia*. En vez de describir meramente los intereses de la gente, los *modifica* o *intensifica*. *Recomiendan* el interés por un objeto, más que enunciar que ese interés ya existe. (Stevenson, 1959: 273)

Al argumentar que los términos éticos influyen al interlocutor, Stevenson señala dos usos diferentes del lenguaje dependiendo del propósito de quien habla: el uso del lenguaje para comunicar *creencias* o el uso del lenguaje para expresar *sentimientos*. Al primer uso lo llama descriptivo y dinámico al segundo.

Estas dos formas de uso del lenguaje no se excluyen entre sí. Es posible que una oración se use dinámicamente en una situación pero en otra no tenga un uso dinámico. Stevenson señala que para saber cuándo una persona es utilizando el lenguaje dinámicamente tenemos que observar su tono de

---

<sup>1</sup> Stevenson piensa que la tesis de Hume es que los juicios de valor son juicios facticos, en *Ética y lenguaje* (1944) lo fórmula de esta manera: “del modo que Hume define los términos morales, se sigue que un enunciado como 'algo es bueno si y sólo si la gran mayoría de personas, estando plena y claramente informados sobre ese algo, lo aprobarían' es un enunciado fáctico”.

voz, sus gestos y las circunstancias generales en las emite una oración. Ahora bien, ¿qué tiene que ver esto con la búsqueda del significado de los términos éticos? Stevenson dice que si se identifica el significado de una palabra con su uso dinámico, esto conllevaría a que el significado tuviera un cambio constante. Más bien, propone identificar el significado basándolo en las causas y efectos psicológicos que *tienden* a acompañar su emisión (cf. Stevenson, 1959: 277). A su vez, señala que hay dos clases de significado, el emotivo y el descriptivo. Por un lado, el significado emotivo se caracteriza por producir reacciones afectivas (emocionales) en los hablantes. Por otro lado, el significado descriptivo.

Stevenson dice que hay una conexión entre las palabras que tienen un significado emotivo con su uso dinámico: el empleo en ciertos contextos determinados del significado emotivo de una palabra facilita el uso dinámico del lenguaje dado que el empleo de una palabra emotiva influye en los sentimientos y actitudes de los hablantes a quienes se dirige la expresión, y ayudará así al propósito dinámico de quien la emplea. Además, cuanto mayor sea el significado emotivo de una palabra, menos probable es que se use de modo descriptivo.

En el caso de los términos éticos, estos tienen un significado emotivo que favorece a las palabras para usarse dinámicamente, Stevenson dice que: “la palabra ‘bueno’ tiene un significado emotivo agradable que lo hace especialmente apropiado para el uso dinámico de sugerir un interés favorable” (Stevenson, 1954: 280). Este empleo consiste en reconocer la tendencia de una palabra para *influir* en los interlocutores (su uso dinámico), para *recomendar* una actitud favorable o desfavorable hacia algo (un objeto de interés), para *sugerir* una acción.

Stevenson, después de identificar el significado emotivo de los términos éticos, vuelve a los tres requerimientos que debe cumplir un término ético. El primero se refiere al desacuerdo. Para aclarar este, Stevenson distingue entre *creencia* y *actitud* y entre *acuerdo o desacuerdo en la creencia* y *acuerdo o desacuerdo en la actitud o interés*. El desacuerdo en creencias tiene lugar cuando A cree P y B no cree P. La discusión consiste en dar elementos de juicio para dar consistencia a una creencia: el desacuerdo de creencia se refiere a la veracidad de la descripción y de los hechos en disputa. El desacuerdo en interés tiene lugar cuando A tiene un interés favorable en X y B no lo tiene, es decir, hay desacuerdo cuando hay una oposición de respectivos propósitos, aspiraciones, preferencias, etc.; en él, cada una de las partes intenta *persuadir* al otro para solucionar la diferencia. Más específicamente, el desacuerdo

en actitud tiene que ver con la manera de aprobar o desaprobar los objetos de interés. Stevenson señala que el tipo de desacuerdo que se da en ética es de actitud.

En algunas ocasiones el conflicto de actitud puede tener su raíz en algún desacuerdo de creencia. En ese caso, el conflicto puede resolverse afinando un acuerdo de creencia el que, a su vez, puede afinarse empíricamente. Aquí el método empírico ayuda a resolver desacuerdos en la medida en que el conocimiento del mundo es un factor determinante de los intereses. Sin embargo, no todos los desacuerdos en interés son de ese tipo, algunos son de diferentes posiciones sociales, intereses personales, etc. En estos casos, la manera de llegar a un acuerdo ético es *persuasiva*, no empírica. Hasta aquí se cumplen al menos dos condiciones: una, que puede haber desacuerdos sin contradicciones, dos, el método empírico no es suficiente para la ética. Con respecto al magnetismo, se cumple en el uso dinámico de los términos éticos mencionado anteriormente.

Hay una conclusión importante que se puede rastrear de los tres requerimientos de la teoría emotivista de Stevenson. Se trata de que los únicos desacuerdos que pueden resolverse por medio de un método empírico son los desacuerdos de creencia, es decir, de aquellos que son susceptibles de ser declarados verdaderos o falsos. Únicamente ellos poseen significado descriptivo (significado cognoscible). Los desacuerdos de actitud al ser propiamente los desacuerdos entre juicios éticos, no poseen un significado descriptivo y, por tanto, carecen de significado cognoscible. Se sigue de esto, como menciona Stevenson, que no hay un método *racional* para evaluar los juicios éticos. Lo que queda para la evaluación de los juicios éticos o para responder a la pregunta si una cosa X es buena o no, es preguntar por su *influencia* o por su fuerza *persuasiva* con respecto o no al objeto de interés.

Hay un elemento común entre el intuicionismo de Moore y la teoría emotivista de Stevenson: la distinción que establecen entre los juicios morales y los juicios descriptivos. La tesis de que los juicios morales no pueden definirse por juicios de hecho o la tesis de que los juicios morales no pueden ser enunciados de hecho (descriptivos) sino expresión de sentimientos implica la tesis de que hay al menos una característica más o menos distintiva de cada tipo de juicio que los hace distintos, a saber, que los términos morales no son cognoscibles. Putnam en *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos* (2002) examina con detalle la distinción hecho/valor y muestra que las concepciones no cognostivistas en las que descansa tal distinción parten de argumentos insostenibles y dicotomías exageradas.

En la visión crítica de Putnam, los positivistas lógicos hicieron una versión exagerada de la tesis de Hume de que los juicios éticos no son enunciados de hecho, sino expresiones de sentimientos. Para los positivistas, por ejemplo en la teoría emotivista que revisamos de Stevenson, los juicios éticos *no pueden* ser justificados racionalmente, sino que simplemente buscan influir el estado volitivo de los agentes. En el fondo, no es simplemente una distinción sino una tesis: “la tesis de que la ‘ética’ no trata de cuestiones de hecho” (Putnam, 2002: 34). El convencimiento de los positivistas de que los enunciados éticos no podían ser fácticos deriva de la noción que tenían de “hecho”. Putnam señala detalladamente que la distinción tajante que hacían los positivistas entre hecho/valor se debía a la idea de que los enunciados fácticos eran verificables mediante la confrontación con la experiencia sensorial. Así, la concepción de los positivistas consistía en que un “hecho” es algo verificable por la observación. De ahí que los únicos enunciados con significado cognoscible fueron los que expresaban descripciones del mundo, a saber, enunciados observacionales.

No obstante, los positivistas lógicos modificaron su criterio de significatividad afirmando que el lenguaje cognoscible no solamente puede contener términos observacionales sino también términos teóricos (ínoobservables, tales como las axiomas de las matemáticas). Según los positivistas, las teorías científicas usan términos teóricos para predecir experimentos y confirmarlos. De este modo, lo que hacen las teorías científicas es, a partir de términos teóricos, *deducir* enunciados observacionales. Así, si el criterio de significatividad se modifica, el argumento clásico en favor de la dicotomía hecho/valor queda sin fundamento pues se incluyen dentro del criterio de significatividad cognoscible términos que no son observables, esto es, se modifican los criterios para *describir* un “hecho”.

Frente a la distinción positivista entre hecho/valor se han levantado varias críticas. Una de ellas es la de Hilary Putnam, quien argumenta que la dicotomía no es tan clara como los positivistas lo pretenden. Putnam señala que las teorías científicas presuponen criterios teóricos que pueden considerarse como valores, en este caso, “valores epistémicos”. Arguye que juicios sobre “coherencia”, “plausibilidad”, “razonabilidad”, “simplicidad” son *valores* que presupone la ciencia para seleccionar, entre teorías científicas, cuál es entre ellas la más correcta descripción del mundo, que para muchos ha resultado ser lo mismo que la objetividad –señalará Putnam, si fuera cierto que la mejor descripción es la más objetiva no solo los valores éticos y epistemológicos estarían

conectados con preocupaciones distintas, sino que también los valores éticos no están conectados en absoluto con la objetividad-. La propuesta de Putnam no equivale a negar que haya diferencias entre los valores epistémicos y los éticos, sino que, si los valores epistémicos nos capacitan para describir correctamente el mundo, eso es algo que vemos *a través del cristal de esos mismos valores* (cf. Putnam: 2002: 48). Esto es, no significa que los valores epistémicos tengan una justificación externa o que sean radicalmente diferentes a los valores éticos, sino que incluso para señalar lo que creemos “objetivo” en la ciencia se hace por medio de términos como “cognitivamente significativo” o “sinsentido”, que ni son términos observatoriales, ni términos teóricos de una teoría física sino que son valorativos, y estos son un tipo de términos que podía incluirse en un “lenguaje de la ciencia”.

Si lo anterior es cierto, ¿qué pasa con la idea de que la descripción correcta del mundo es lo mismo que la objetividad? El punto de Putnam es que esa idea está unida al supuesto de que la “objetividad” significa *correspondencia* con los objetos; señala que hay varios enunciados que admiten términos como “falso”, “justificado”, “injustificado” que no son descripciones y que no sólo son éticos, por ejemplo, los casos de objetividad sin objetos como el de las verdades matemáticas y las verdades lógicas, que no incluyen observaciones, es decir, no cumplen con el criterio de observación. La propuesta de Putnam es, en últimas, dejar de equiparar *objetividad* con *descripción correcta del mundo*.

Putnam señala que hay un tipo de vinculación aún más fuerte que la anterior pero esta vez en el campo moral. Analiza términos éticos que tienen un componente tanto descriptivo como valorativo. En la literatura filosófica, tales conceptos son llamados a menudo “conceptos éticos densos”. Entre ellos, encontramos conceptos como “cruel”, “caritativo”, “malvado”, “valiente”, etc. El caso de “cruel” ha llamado particularmente la atención, pues decir “Aquel hombre es cruel” tiene un componente descriptivo, cuando, por ejemplo, un historiador señala que cierto monarca o tirano era cruel, y un componente valorativo cuando decimos: “El maestro de mi hija es cruel”, en el cual se está criticando como maestro y como hombre. El punto de Putnam es que hay enunciados tales como “Pedro es malvado” que deberían considerarse como descripciones de un estado de cosas y no simplemente como una valoración. Esto gracias a que calificamos a cierta persona como malvada cuando realiza cierto conjunto de acciones (como matar por diversión), de modo tal que dichos “calificativos” no pueden depender solo de valores pues algunas acciones llevan implícita una calificación, en este caso, negativa, sino también de que se describa un hecho.

Estos términos densos son contraejemplos de la idea de que existe una radical dicotomía entre hecho/valor. Los defensores de tal dicotomía ofrecen, según Putnam, respuestas para defenderla. En primer término, una defensa de la dicotomía se infiere de la pregunta humeana “¿Dónde está la cuestión de hecho que aquí llamamos *crimen*?”. Por ejemplo, para Hume, *crimen* podría desterrarse como una cuestión de hecho porque lo entendía como algo “gravemente erróneo” y bajo esta respuesta los términos densos se ubicarían dentro del mismo grupo de los términos finos como “bueno”, “deber”, “obligación”, etc., es decir, en el grupo de los términos no cognitivistas. Sin embargo, para Putnam, los términos densos como “generoso”, “elegante”, “hábil”, no pueden ser tomados como conceptos que no corresponden a “hecho” alguno.

Los no cognitivistas, tales como Hare, sugieren que los conceptos densos se pueden dividir en un “componente descriptivo del significado” y un “componente prescriptivo del significado”, pero este intento por separar los conceptos densos en dos componentes que pueden ser separados es difícil de sostener en la medida en que no es posible decir cuál es el significado descriptivo de, digamos, “cruel”, sin usar la palabra “cruel” de manera prescriptiva o normativa al mismo tiempo. La idea de que puede haber un componente descriptivo independiente de la experiencia valorativa implicaría eliminar cualquier actitud valorativa frente al uso del término. Y lo característico de este tipo palabras es que para usarlas hay que ser capaces de identificar un punto de vista valorativo: no se puede describir a alguien como “cruel” sin involucrar, de algún modo, una comprensión moral de dicho término, es decir, una comprensión acerca de si lo descrito como “cruel” es bueno, correcto o justificado. Esta dependencia respecto de la evaluación de los términos densos presentada por Putnam es la que negarán los no cognitivistas y que Putnam, de hecho, quiere mostrar.

La dicotomía hecho/valor desde la cual se asegura que, mientras las creencias científicas tienen condiciones de verdad gracias a su carácter descriptivo, y las creencias valorativas o éticas no tienen condiciones de verdad porque parten de juicios valorativos que dependen de un componente descriptivo del agente, da lugar a una distinción tajante entre ambos tipos de creencias.

En segundo lugar, Putnam ataca la idea de que los valores éticos no tienen un componente descriptivo. Se trata, desde la visión de los positivistas, de una distinción radical entre creencias que tienen condiciones de verdad *versus* creencias que carecen de estas. La crítica de Putnam a esta distinción defendida por los no cognitivistas parece justa en la medida en que señala que no se trata



de una dicotomía entre hecho /valor sino simplemente una distinción entre creencias de dos tipos (científicas y éticas) pero que no son del todo diferentes, pues, tanto en una como en otra, pasan por el filtro de los valores.

La dicotomía hecho/valor vista hasta ahora implicaba considerar que los enunciados científicos tenían condiciones de verdad por su carácter descriptivo mientras que los enunciados éticas no porque en el fondo simplemente están reflejando el estado volitivo del hablante, por ejemplo, están reflejando que son un imperativo o que son una prescripción. Ahora bien, veremos una versión débil la distinción, en la cual no se trata si uno u otro enunciado tiene o no condiciones de verdad como lo planteaban los no cognitivistas, sino en que las condiciones de verdad de los enunciados éticas son diferentes de las condiciones de verdad de los enunciados científicos. Entonces, la distinción que evaluaremos ahora no será ya más no cognitivista sino, de hecho, cognitiva, en la medida en que la versión de Williams si se compromete con la idea de que los enunciados éticos tienen condiciones de verdad. En lo viene ahora, veremos valoráramos esta versión de la distinción y las objeciones de Putnam a ella.

### 1.2. *Una nueva forma de la dicotomía*

La teoría de Bernard Williams intenta defender el relativismo moral acudiendo a la idea de que hay una distinción fundamental entre un tipo de proposiciones que pueden dar una descripción correcta del mundo y, en ese sentido, dichos proposiciones serán verdaderas o falsas independiente de cualquier perspectiva; en oposición a estas, hay otro tipo de proposiciones cuyo valor de verdad depende enteramente de la perspectiva. Como se mostrará, al primer tipo corresponde las proposiciones del lenguaje de la física y al segundo tipo corresponde, entre otras, las proposiciones éticas. Como veremos, esta distinción que introduce el relativismo de Williams es también y fundamentalmente una forma de entender una distinción fundamental ente condiciones de verificabilidad de dos tipos de enunciados. A esta versión es igualmente atacado por Putnam.

La estrategia de Williams es mostrar, primero, que el análisis lingüístico de los juicios morales que hicieron los positivistas tenía un conjunto de problemas. El primero es que hicieron un modelo muy simple de los conceptos éticos, sin tener en cuenta cómo se usaban en realidad. El segundo es que favorecieron ciertas expresiones generales como “bueno”, “correcto” y “deber” bajo la creencia

reduccionista de que estas nociones estaban contenidas en conceptos éticos más específicos. No obstante, según Williams puede darse el caso en que una sociedad depende más de sus conceptos éticos específicos que otra que depende más de conceptos éticos generales, pudiéndose dar una distinción entre ambos conceptos. Williams también señala que, al favorecer unos conceptos sobre otros, en cualquier investigación particular se incorporan presupuestos éticos. En específico, el presupuesto de que los valores no son fácticos, lo que, en últimas, se basó en la existencia de una distinción tajante entre hecho y valor (*cf.* Williams, 1985: 164-167).

La idea fundamental de Williams no es que la distinción sea en sí misma errada, sino que su comprensión por parte de los positivistas es equivocada. De hecho, Williams en “Conocimiento, ciencia, convergencia” (1985) se inclina por una nueva distinción:

Las formulaciones más positivistas que intervienen en la definición de cada extremo de esta distinción resultan extraviadas. Pero todavía creo que la relación con la ética hay una genuina y profunda diferencia que es (...) suficiente para motivar alguna versión del sentimiento (...) que estima que la ciencia tiene alguna posibilidad de ser más o menos lo que parece ser, a saber, una *explicación* sistemática de cómo es el mundo, mientras que el pensamiento ético no tiene posibilidad alguna de ser todo lo que parece ser. (Williams, 1985: 173-174, *énfasis agregado*)

El modo en que Williams defiende una distinción entre lo científico y ético pasa por la noción de *convergencia*. Al decir de Williams, en la ciencia debe producirse una convergencia frente a una respuesta, y esta es idealmente aquella que describe cómo son las cosas. Tal tipo de convergencia no puede darse en la ética, pero no porque aquí no pueda darse ninguna convergencia, sino porque “cuando haya convergencia en ética no se piensa que ésta sea la consecuencia del ser mismo de las cosas” (*cf.* Williams, 1986: 175)<sup>2</sup>. Esto significa que en ambos casos se comprende la posibilidad o imposibilidad de convergencia de manera distinta. Nótese hasta aquí que Williams plantea una distinción entre creencias científicas y éticas por medio de la convergencia, pero no se compromete con una dicotomía entre ambas, pues, de hecho, la idea de Williams es que ambas pueden ser verificables, es decir, tiene condiciones de verdad.

---

<sup>2</sup> Para los efectos de este capítulo no se va a detallar lo que significa la noción de convergencia ética para Williams. Simplemente se señala que esta noción está en oposición a la noción de desacuerdo, referida a los distintos juicios éticos que pueden hacerse de un hecho.

Williams señala que la posibilidad de una convergencia propia de la ciencia depende de una explicación del mundo tal y como es, independientemente de nuestras creencias. Esta es una descripción que se haría usando solamente vocabulario científico. Un vocabulario hacia el que la ciencia esté destinado a converger: que describa el mundo en términos de cualidades primarias únicamente. A esta descripción ideal de la ciencia Williams la llamará una “concepción absoluta del mundo”. Ahora bien, la noción de una concepción absoluta del mundo establece nuevamente otra distinción: “el mundo tal y como es con *independencia* de nuestra experiencia” y “el mundo tal y como *nos parece* a nosotros”. El objetivo es bosquejar una convergencia que sea característica de la ciencia que se refiera a cómo son las cosas.

Una oposición a esta tesis es la idea de que si se trata de converger sobre “lo que son las cosas”, esto también se da en lo ético. Esta tesis se ve formada gracias a los llamados conceptos éticos densos que mencionamos anteriormente. Estos están constituidos de dos maneras: de un elemento descriptivo y uno prescriptivo: por un lado, son conceptos cuyo significado depende de un hecho; por otro lado, estos conceptos también son guías para la acción. La respuesta de Williams a esta objeción es que alguien puede usar tales conceptos sin que sean prescriptivos para él. Puede que un observador no se identifique con el componente prescriptivo de un concepto: “puede que realmente no sea un concepto suyo”, aunque sepa utilizarlo y lo aplique. Sin embargo –diría el contendiente de Williams– si una persona tiene algún conocimiento de dichos conceptos éticos, esto supone que considera verdaderos los juicios que realiza tanto de forma prescriptiva como de forma descriptiva. Pareciera, entonces, que la oposición que hace Williams a la doble composición de los términos densos no tuviera en cuenta una condición básica de que, para tener cualquier creencia, se debe creer que es verdadera. Para responder a esta objeción, Williams señala que:

Si son juicios verdaderos el observador podría decir correctamente que lo son; si aceptamos que *F* representa una de sus concepciones, nuestro observador puede decir: “el enunciado del jefe de la tribu, *El niño es F*, es verdadero”. De esto se deduce que el observador tenga la capacidad de decir, de decirse a sí mismo, “*el muchacho es F*”. Pero él no está dispuesto a hacer esto, pues *F* no es uno de sus conceptos. (Williams, 1986: 182-183)

A partir de este ejemplo, desde los términos del observador habría casos en los que él no tiene un término que le permita seleccionar las mismas cosas que selecciona otro hablante cuando este dice “*F*”, de modo que “*El niño es F*” sea una expresión prescriptiva para el observador. Puede tener una

expresión como “Lo que llaman *F*” y puede usar tales nociones y comprender su uso, sin embargo no las utiliza como lo hace el otro hablante, en tanto ni siquiera reconoce que lo que aquél dice sea verdadero. Por ejemplo, un observador externo no puede considerar verdadero un enunciado que reclama para sí alguna influencia mágica, aun cuando el observador haga un uso correcto de todos los criterios locales para invocar dicha influencia. Con esto, Williams busca rechazar la idea de que cualquier concepto denso es prescriptivo para cualquier observador.

Ahora bien, la propuesta de Williams no es meramente distinguir entre una ciencia no perspectivista y los conceptos éticos por otro lado. La idea de Williams es que los juicios éticos que contienen términos densos parten de una perspectiva local. Los juicios éticos envuelven nociones sociales y no solamente del mundo físico, esto es, están inmersos en *algún mundo social*. Entonces, ¿hay alguna esperanza de que se pueda dar algún proceso de convergencia en ética? La idea de que las creencias éticas son verdaderas implica la idea de que sea posible converger sobre un conjunto de conclusiones éticas que sean verdaderas para cualquier observador. Sin embargo, toda “vida ética” supone limitaciones que condicionan nuestros juicios sobre actos como matar, mentir o agraviar, y estas limitaciones revisten diferentes formas dependiendo de las posibilidades éticas que se pueden observar en determinadas situaciones, lo que significa, según Williams, que cualquier punto de vista ético tendrá que ser la representación de un tipo concreto de posibilidades humanas (*cf.* Williams, 1986: 158).

Hasta aquí la presentación de los argumentos a propósito de las distintas formas de comprender la distinción hecho/valor, que ha sido introducida con vista a un objetivo que realmente es el centro de este escrito, a saber, si la tesis del relativismo moral en la variante de Williams explica o no los desacuerdos morales. Lo que se quería introducir era que la tesis del relativismo moral aparece insertada en una discusión clásica sobre la objetividad de los juicios morales. De ahí que comprometernos o no con la tesis del relativismo moral implique tomar una posición respecto a la discusión entre hecho y valor. Si la elección es aceptar la tesis del relativismo moral, entonces nos comprometemos con alguna variante de la distinción.

## Capítulo II

### El relativismo moral de Bernard Williams

Como vimos en el capítulo anterior, el relativismo moral de Bernard Williams continúa siendo una teoría que se preocupa por analizar los criterios de verificación de los enunciados éticos y científicos. Como los no cognitivistas, la preocupación alrededor de las creencias éticas y las creencias científicas aparece por el interés de comparar las pretensiones de verdad de cada una. Mientras que, para los no cognitivistas, los enunciados éticos no son objetivos pues son prescriptivos y, por tanto, carentes de condiciones de verdad, para Williams tanto los enunciados éticos como los enunciados científicos tienen condiciones de verdad, la diferencia estribaría en que los segundos son absolutamente verdaderos o falsos con independencia de los agentes (objetivo a nivel científico), mientras que los primeros solo son verdaderos o falsos en relación con una perspectiva local (creencias éticas). El relativismo de Williams no será entonces una dicotomía entre enunciados con condiciones de verdad y otros que carecen de esa característica, sino entre distintas condiciones de verdad dependiendo de los enunciados evaluados. Así, lo que tenemos con el relativismo formulado por Williams es una nueva forma de mantener la distinción entre términos éticos y términos descriptivos y no entre hechos y valores.

Ahora veremos qué es exactamente esta tesis en el campo moral y por qué centra la discusión en la existencia de desacuerdos morales. Buena parte del capítulo estará dedicado a mostrar qué significa que un juicio sea verdadero o falso solo en relación con una perspectiva local. Ello implicará hacer una importante digresión para explicar en qué consiste para Williams el desacuerdo moral.

Un punto importante aquí es que los desacuerdos morales no pueden resolverse de la misma manera que los desacuerdos acerca de cómo es el mundo dado que las condiciones de verdad de ambos son diferentes. En especial, no pueden resolverse de ese modo porque no hay una única manera de conciliar dos creencias morales en conflicto. La diferencia crucial entre los desacuerdos sobre cómo es el mundo –que según Williams pueden superarse gracias a convergencia– y los desacuerdos morales, es que el conflicto en estos últimos es sobre el valor de un juicio moral.

#### 2.1. *Incompatibilidad de creencias*

Williams propone un tipo de relativismo moral referido a desacuerdos entre sistemas de creencias colectivos y no a desacuerdos individuales entre un agente y su sistema de creencia. Esto para mostrar que sobre perspectivas éticas ampliamente constituidas es posible pensar que los juicios morales de un sistema de creencias son incompatibles con los de otro sistema moral igualmente amplio.

El primer paso de Williams es decir que cuando se tienen dos o más sistemas de creencia (en adelante  $S$ ) que son consistentes internamente y, al mismo tiempo, excluyentes entre sí, el relativismo moral parece ser una explicación plausible de este hecho. Por un lado, suponer un conjunto coherente de creencias consistentes es imprescindible dado que para que un conjunto de creencias sea evaluado, o mejor, confrontado con otro, se debe suponer que los  $S$  no tienen contradicciones internas, en tanto son esquemas morales en conjunto y no inclinaciones o creencias todavía en duda por los agentes participantes. Ahora bien, que los sistemas de creencias sean excluyentes entre sí quiere decir que para un mismo hecho, hay al menos dos juicios morales provenientes de conjuntos de creencias morales distintos que son incompatibles entre sí. Concretamente, que un juicio moral contrario al propio no puede pertenecer o adecuarse al conjunto total de creencias del agente que sostiene un juicio contrario.

Este último aspecto es evidente cuando dos sistemas de creencia ( $S_1$  y  $S_2$ ) responden a la misma pregunta (relacionada con una determinada cuestión moral) dando respuestas distintas y contrarias. Es el caso en el que existe una pregunta de respuesta *sí* o *no*, a la cual  $S_1$  responde  $C_1$  (*sí*) y la respuesta de  $S_2$  es  $C_2$  (*no*). Allí podemos hablar de una forma de relativismo (Williams, 1981: 171). Esto, incluso cuando alguien que sostiene  $S_1$  puede comprender que  $C_2$  es una consecuencia para alguien bajo  $S_2$  y, al contrario, alguien que sostenga  $S_2$  puede comprender que  $C_1$  es una consecuencia para alguien bajo  $S_1$ .

Me interesa advertir, antes de continuar, que si admitimos que un agente comprende el valor de un juicio moral de otro sistema de creencia, es claro que esto no implica que tal agente esté obligado a abandonar su *propio* juicio. De comprender que un sistema de creencia tiene juicios distintos de los dados por el propio, no se sigue que los compartamos. En una perspectiva básica, podríamos considerar que los juicios morales están expresando una creencia moral válida para ciertos agentes, aunque sea contraria a nuestra forma de vida. Por otro lado, el conocimiento de formas de vida

alternativas frecuentemente no se presenta como una posibilidad real para el agente: los agentes consideran sus juicios morales como fundamentalmente correctos, adecuados y sinceros, y por tanto juicios morales contrarios a los propios producen un rechazo sincero y no una simple indisposición cuando se ven confrontados con la posibilidad de una forma de vida alternativa (*cf.* Williams, 1981: 201).

Si analizamos más detalladamente lo dicho anteriormente, podemos percatarnos de que los conjuntos de creencia pueden ser «comparables» respecto a la cuestión moral (o situaciones similares) a la que ambos pueden estar confrontados. Basta con que exista una descripción de consecuencias tanto para  $S_1$  como para  $S_2$  en la que ambas puedan responder sí/no de manera conflictiva para poder compararlos. Este rasgo permite identificar las características exclusivas de los  $S$  —prácticas, obligaciones, curso de acción— es decir, qué los hace incompatibles entre sí. En ese sentido, que los juicios morales se excluyan quiere decir que son incompatibles entre sí.

Ahora bien, si aceptamos la idea de que los sistemas de creencia son consistentes internamente pero incompatibles entre sí (más aún, que la posibilidad de otras formas de vida es rechazada por los agentes de manera sincera), entonces es incompatible sostener al mismo tiempo  $S_1$  como  $S_2$  dado que las consecuencias de ambos  $S$  son conflictivas. Cuando una determinada forma de vida se ve confrontada con la posibilidad de una forma de vida alternativa, el conflicto que podríamos decir que es «real» parece ubicarse en torno a lo que implica vivir en cada una de ellas (*cf.* Williams 1981: 200) y no en el simple hecho de que existan juicios morales diversos. El punto es que si las consecuencias son excluyentes y un  $S$  alternativo no se presenta como una posibilidad real para un agente, el conflicto entre consecuencias no es de hecho un conflicto real (esto lo examinaremos más adelante). Teniendo en cuenta esto, lo relevante para el relativismo moral en la versión de Williams no es simplemente que existan juicios morales excluyentes entre sí; más bien, lo relevante es que la existencia de esos contrastes establece una diferencia que no pone en duda el tipo de vida que uno u otro grupo han de vivir.

Si podemos entender qué quiere decir que dos sistemas de creencia se confronten, podemos igualmente comprender si puede haber casos de confrontación real. Williams distingue por lo menos dos tipos de confrontación: real y nocional. Una confrontación real entre dos sistemas de creencia se da en la situación en que para participantes de  $S_1$ ,  $S_2$  se presenta como una forma de vida opcional.

La idea de una «opción real» consiste en que los participantes de  $S_1$  pueden pasarse a  $S_2$  sin abandonar  $S_1$ . En otras palabras, existe una confrontación real cuando  $S_1$  y  $S_2$  son opciones reales para un grupo de agentes en un mismo momento. Por ejemplo, pensemos en el caso en el que en  $S_1$  los agentes consideran que la única forma válida de matrimonio sea entre parejas de distinto sexo y la unión entre parejas del mismo sexo no pueda ser una unión formalizada bajo la figura del matrimonio. Pero los mismos agentes bajo  $S_2$  piensan que tanto la unión entre parejas de distinto sexo como del mismo sexo debe estar acogida por la figura del matrimonio. Para los agentes que están frente a dos formas de vida conyugal aprobadas por dos sistemas de creencia distintas, ambas opciones son aceptables. El punto parece ubicarse en decidir cuál  $S$  es el más adecuado como forma de vida.

Una confrontación nocional es una en la que un  $S$  distinto al propio nunca se presenta como una opción real. Pensemos en los estudios comparativos entre culturas o en discusiones acerca de las distinciones interculturales sobre lenguaje moral. Estas, algunas veces, no tienen interés moral alguno por parte de los investigadores, sino que simplemente hacen parte de su interés académico o laboral. En estos casos, ninguna forma de vida se ve confrontada genuinamente. En particular, en esta instancia en la que se evalúan sistemas morales, el agente no se siente enfrentado a una forma de vida que pueda poner en duda la propia.

Dicho lo anterior, el tipo de confrontación que nos interesa evaluar es el primero, dado que el segundo no entraña conflictos reales. Para que haya una confrontación real son necesarias tres condiciones. En primer lugar, (i) que los agentes comparen ambas formas de vida alternativas. Esto se había nombrado anteriormente como criterio necesario para realizar análisis entre  $S$ . Ahora nos interesa porque es en referencia a tal comparación que los agentes pueden reconocer su transición. De hecho es porque hacen tal comparación que son capaces de favorecer un  $S$  sobre otro. También es necesario (ii) que los agentes no pierdan con la transición de un sistema de creencia a otro sus nociones de realidad. Esta es una de las características más relevantes porque los agentes que hacen la transición a  $S_1$  o  $S_2$  la convierten en su  $S$  sin dejar de ser conscientes de la situación social y moral en la que se encuentran; de este modo, la decisión de un agente de adherirse a otro sistema de creencia es una elección racional a fin de que se excluyan casos de engaño, autoengaño o paranoia.



Ahora bien, no es suficiente para que un  $\mathcal{S}$  sea una opción real que los agentes piensen que lo es. Es necesario (iii) que la transición a otro sistema de creencia sea una conversión posible de vivir, de tal forma que los agentes comparen formas de vida que se puedan llevar a cabo. En ese sentido, no podemos aspirar a formas de vida que no son opciones reales ahora. La vida de un samurái y los puntos de vista que la acompañaban no son ahora opciones reales porque no hay manera de vivirla, incluso, proyectos utópicos por revivirla no podrían reproducir *esa* vida.

En resumen, el interés de Williams se centra en el conflicto al que se ve sometido un agente ante dos formas de vida que son incompatibles, separando la perspectiva del agente del conflicto lógico entre dos  $\mathcal{S}$ , es decir, separándolo de los conflictos que Williams ha bautizado como nocionales. No obstante, la existencia de confrontaciones reales como lo expone Williams tiene un par de problemas. El primero de ellos es que las exigencias morales que los agentes asumen en un  $\mathcal{S}$  se vuelven inexplicables o simplemente irracionales si también están dispuestos a aceptar exigencias morales conflictivas con las primeras en otro  $\mathcal{S}$ . El problema, de nuevo, no recae en que existan posibilidades de vida alternativas, sino que los agentes, para verse confrontados realmente entre dos formas de vida posibles, deben perder cualquier fundamento que hayan adquirido reflexivamente y que conforma sus obligaciones o razones para actuar en un  $\mathcal{S}$ , y tal vez esto resulta un poco problemático porque los agentes se convierten en personas con las que no se puede razonar, porque están dispuestos a aceptar respuestas conflictivas bajo distintos  $\mathcal{S}$ .

Si el análisis de Williams que hemos seguido es correcto, parece entonces que estar en una confrontación real en la cual dos sistemas de creencia sean opciones reales para un grupo es imposible<sup>3</sup>. Las razones conflictivas entre distintos  $\mathcal{S}$  evidencian que es imposible vivir o aceptar dos sistemas de creencias distintos al mismo tiempo y en las mismas circunstancias con dos  $\mathcal{S}$  distintos sin que se pierdan las exigencias morales que se han aceptado como fundamento de una vida ética. Inevitablemente, cuando un grupo de agentes o un agente adhieren su voluntad a una forma de vida se excluyen otras y, con ellas, la posibilidad real de vivirlas.

---

<sup>3</sup> Existen, naturalmente, casos en los que los  $\mathcal{S}$  similares se presentan como formas de vida posibles y el traspaso de uno a otro es una opción real. Sin embargo, en estos casos, no estaríamos hablando de opciones de vida distintas sino simplemente de grados de diferencia entre modos de vida similares. En estos casos, el conflicto entre dos formas de vida excluyentes se diluye y la idea de dos opciones de vida distintas se evapora.

Hasta ahora se han presentado los argumentos relativistas de Williams que muestran que sí existen distintos  $S$  que tienen juicios morales contrarios. Esto desemboca en un tipo de incompatibilidad entre distintos  $S$  que descarta toda posibilidad de un paso de un sistema de creencias a otro. Ahora bien, los argumentos de Williams incorporan una suposición sobre los juicios morales que no ha sido explícita. Cuando dos agentes de diferentes  $S$  razonan sobre una determinada cuestión moral y sus respuestas son contrarias, esto se debe a que se apoyan en principios morales diferentes. Uno de ellos, por ejemplo, puede aceptar como legítimo un principio moral que el otro no tiene, y este principio adicional puede dictarle una conclusión diferente aun en el caso en que los dos están razonando sobre una misma cuestión. En consecuencia, los dos creen estar justificados a pesar de sus creencias conflictivas. El punto con esto es que la incompatibilidad entre creencias surge porque no es posible aceptar creencias contrarias a las propias en un caso particular. Si esto fuera posible, llevaría a alguna inconsistencia interna en la red de creencias del agente. Por ejemplo, en el caso en el cual alguien mata a un animal por diversión, alguien que juzgue que este hecho es incorrecto no podría aceptar el juicio de que aquel acto es correcto (o por lo menos no es moralmente reprochable), pues esto iría en contra de muchas otras creencias que el agente consideraría básicas –y, por tanto, son sus guías más generales de acción moral– como sus creencias sobre la vida animal, los límites que ha establecido para matar justificadamente (por defensa propia, por necesidad, etc.), el bienestar humano, etc.

Ahora bien, la incompatibilidad no sólo reside en la consistencia interna que debe tener un conjunto de creencias, por lo cual una creencia contraria es incompatible y, por tanto, no válida para el agente; sino porque está inmersa en un mundo social determinado. Las creencias éticas dependen bastante de las condiciones sociales de los agentes y lo que observan como correcto o incorrecto depende mucho de lo que leen como moralmente aceptable. Los juicios morales dependen del conjunto de creencias del agente, sin embargo, esto no es suficiente. Es igualmente necesario explicar el rechazo a una forma de vida alternativa revisando la crianza, el conjunto de creencias compartidas con otros agentes, cierta normatividad establecida entre el hablante y su mundo moral. Cuanto más aceptable sea una idea para un agente en virtud de su aceptación social y cuanta más coherencia tenga tal idea con otros principios básicos de acción moral (como la libertad, la autonomía, la dignidad u otros fines morales), más razones tendrá el agente para aceptarla como parte de sus principios morales. De igual modo, tendrá criterios más claros para rechazar cualquier juicio contrario o al menos no compatible con dicha idea. Bajo esta interpretación de la incompatibilidad de los juicios morales, la

idea vaga, pero posiblemente generalizada, de que un grupo de agentes puede tener dos modos de vida excluyentes como opciones de vida posibles es en teoría insostenible.

## 2.2. *Conflicto de valores*

Con lo anterior en mente, en la situación en la cual dos comunidades distintas se enfrentan *de facto* a criterios morales diferentes o incluso contrarios, pero justificados de manera relativa al sistema de creencias de cada uno, el desacuerdo o conflicto es sobre la coherencia de los criterios morales en disputa. Atendiendo a esto, ¿es posible resolver un conflicto moral de manera objetiva? Volviendo a lo dicho en el primer capítulo, se podría decir que los desacuerdos éticos pueden o no llegar a converger; sin embargo, si es posible dirimir el conflicto, esta solución no puede ser igual a la de la convergencia acerca de cómo es el mundo. En Williams se puede rastrear que esta diferencia ocurre principalmente porque no es posible elegir racionalmente entre juicios morales con valores incompatibles para la evaluación de un hecho.

En “Conflicto de valores” (1979), Williams dice que en la evaluación de valores incompatibles en la cual hay desacuerdo sobre –lo que se podría señalar– la validez de cada uno, no es posible resolver el conflicto de manera armoniosa. Señala que aun cuando se ha aceptado la legitimidad de un gran número de valores protegidos bajo un curso de acción, habrá al mismo tiempo pérdida de valores válidos para un grupo de agentes. En lo que vamos a ver, lo que quiere mostrar Williams es que los conflictos sobre la validez de los valores morales no pueden resolverse objetivamente.

Williams quiere mostrar que la tesis de la inconmensurabilidad<sup>4</sup> o incompatibilidad de los valores es equivalente a la conjunción de las siguientes afirmaciones:

---

<sup>4</sup> Bernard Williams toma la noción de inconmensurabilidad como punto de partida para rescatar la idea introducida por el relativismo conceptual a propósito de que puede haber dos sistemas de creencia que no se contradicen directamente entre sí; pero que sí son excluyentes entre sí. Afirma que la explicación de una rivalidad entre teorías es algo extravagante en el ámbito científico, pero que una narrativa como ésta puede ser una explicación adecuada de las diferencias morales entre dos formas de vida excluyentes entre sí (*cf.* Williams, 1986: 200). Para Williams lo inconmensurable en el campo ético se refiere simplemente a que no hay una medida común por la cual dirimir los conflictos. Cabe señalar que esto no implica que exista o deba existir una relación conceptualmente estrecha entre el relativismo moral y el relativismo conceptual, en tanto hay categorías –como la intraducibilidad– que no se podrían trasladar automáticamente de una discusión a otra.

1. No existe una unidad de medida en términos de la cual pueda resolverse todo conflicto de valores.
2. No es verdad que para cada conflicto de valores exista cierto valor, independiente de los valores en conflicto, al cual se pueda apelar para resolver dicho conflicto.
3. No es verdad que para cada conflicto de valores exista un valor (independiente o no) al cual se pueda apelar para resolver racionalmente dicho conflicto.
4. Ningún conflicto de valores puede resolverse racionalmente (Williams 1979: 104).

Bajo la primera condición, la incompatibilidad de los valores es la carencia de una medida común. Al presentarse una diferencia sobre la validez de dos valores, lo que en uno es considerado correcto o valioso, en el otro puede no serlo. De ahí que no haya criterios morales comunes entre valores en conflicto. Por tanto, no hay manera de resolver el conflicto acudiendo a una medida común que contenga los criterios morales de cada valor en competencia, ya que no es posible elegir objetivamente entre valores incompatibles cuando no hay criterios comunes entre ellos.

La segunda condición se sigue de la primera en la medida en que, si no existe un valor (o criterio) para cada caso al cual podamos apelar para resolver un conflicto, entonces no existe una medida común en cada uno para dirimir el conflicto objetivamente. Igualmente, la apelación a un tercer valor o criterio, en general, no muestra que los valores son compatibles —que es la tesis que se está evaluando aquí—, por lo menos no los valores «originalmente» implicados en el conflicto. Un tercer valor puede ser uno que aparentemente disminuya el conflicto, haga que los valores en disputa parezcan reconciliables gracias a una tercera vía, pero esto no demuestra genuinamente cómo los valores en conflicto pueden ser válidos para cada una de las partes.

Ahora bien, la diferencia entre la segunda y tercera condición es que el valor o criterio moral al cual se apela en el tercero es dependiente de los *S*. Pensemos que puede haber criterios morales comunes entre agentes con una diferencia sincera en un caso particular, es decir, que puede haber criterios comunes que medien en algunos conflictos. Sin embargo, los valores involucrados en una disputa inevitablemente seguirán siendo incompatibles en la medida en que para solucionar el conflicto, gracias a un tercer criterio o valor válido para ambos, se reduce alguno de los valores en disputa. Si esto es posible, entonces lo que realmente se puede estar haciendo es modificar el significado de alguno de los valores y favoreciendo de esta manera uno sobre otro, pero esto no sirve para dirimir la

disputa. Podría ser el caso que alguno de los criterios tenga que modificarse, pero esto supondría que es el mismo valor el que se está modificando y, por tanto, en sentido estricto, estaríamos hablando de un nuevo valor, con un nuevo sistema moral en su conjunto. Si siguiéramos este camino realmente el conflicto entre los valores involucrados al principio no se diluye, simplemente se matiza.

Williams sugiere que en efecto existen casos en los que puede reducirse el conflicto y lograr que los valores en disputa sean menos conflictivos, pero intenta subrayar, al mismo tiempo, que en tales casos siempre va a existir pérdida de valores genuinos y reales para un grupo. Una disputa entre valores es sincera incluso cuando el conflicto pueda matizarse, pero esto no excluye la idea de que los valores son incompatibles en cierta medida, por lo menos los valores que en principio entran en conflicto.

La cuarta condición puede ser considerada como la consecuencia de aceptar las tres condiciones anteriores. Si aceptamos la idea de que los desacuerdos pueden resolverse racionalmente, esto mostraría que hay una clase de racionalidad independiente de los sistemas de creencia. Sin embargo esto sería imposible porque cualquier creencia ética debe estar justificada dentro de un sistema de creencia. Si existiera este tipo de racionalidad, podríamos imaginar que conduciría a decir que una de las partes del desacuerdo es irracional; pero, para lo que proponemos aquí, es necesario considerar que un desacuerdo entre los agentes es perfectamente consistente con que todos ellos sean racionales. En efecto, si no hay un criterio de elección independiente de la red de creencias de los valores o juicios morales en disputa, no hay una solución objetiva para dirimir el conflicto.

Hasta aquí se ha mostrado que Williams coordina dos elementos para definir lo que él denomina “relativismo moral”. El primero, que la existencia de juicios morales incompatibles entre sí, pero válidos para distintos sistemas de creencias, conduce a un conflicto sobre la validez de los juicios en disputa. Que tal incompatibilidad de creencias se debe a la falta de consistencia con el conjunto de creencias de los participantes en una disputa como de su conjunto social. Segundo, naturalmente cabe preguntar si las diferencias pueden llegar a converger por medio de algún método, pero hasta ahora esto parece imposible en los conflictos morales porque no se cuenta con alguna medida común por la cual se pueda elegir racionalmente entre juicios morales incompatibles, pero igualmente válidos para dos comunidades distintas.

Por último, se podría señalar que bajo el último elemento, a saber, que no hay una medida común para elegir entre criterios morales en disputa, se mantiene la distinción que nombramos al principio del capítulo entre creencias científicas y creencias éticas. Los conflictos entre creencias morales no pueden eliminarse mediante algún método empírico, mientras que, los juicios sobre cómo es el mundo sí. Mientras en los primeros se evalúa el valor de los juicios morales, en los segundos se evalúa la mejor explicación sobre cómo es el mundo.

¿Qué tipo de criterio es la que pide Williams para dirimir conflictos morales? Los conflictos de valores son irresolubles porque no hay un criterio externo para dirimir los conflictos, es decir, saber cuál es la creencia que debe guiar el curso de acción de un individuo. Ello se debe a que el valor de verdad de las proposiciones éticas, si es que lo tiene, depende de una perspectiva local. Las proposiciones éticas no son candidatas para ser absolutamente verdaderas. No obstante, una separación entre juicios descriptivos y juicios valorativos sugiere que lo que Williams busca no es solamente un criterio por el cual un individuo deba aceptar un juicio de valor determinado sino que busca un criterio en virtud del cual esa aceptación se dé porque debe ser aceptado de forma objetiva. Es claro que las creencias éticas no cumplen este requisito al estar inmersas en una perspectiva local; salir de una perspectiva local sería buscar un punto de referencia objetivo a partir del cual se pueda decidir sobre el valor de verdad de una proposición ética. Sin embargo, Williams dice que ese criterio de objetividad es equivalente a una descripción correcta del mundo, independiente de la experiencia.

Esta visión de Williams es rápidamente atacada por Putnam, que señala que es un error de su teoría equiparar objetividad con “el mundo tal y como es”, haciendo uso de una noción de objetividad tan restringida que se reduce solamente a un tipo de lenguaje, el fisicalista. Desde la posición de Williams, no solo entrarían las proposiciones éticas en el campo “no objetivo” sino también las descripciones del sentido común, tales como las referidas a cualidades secundarias, por ejemplo, “la hierba es verde”. En general, el proyecto fisicalista de Williams que consiste en tener una sola explicación absoluta del mundo no parece ser el más adecuado porque la objetividad no es equiparable simplemente a una descripción “tal y como es el mundo con independencia a las experiencias”. Básicamente, ninguna proposición del lenguaje ordinario o de lenguajes especializados, como el jurídico, podrían tomarse como objetivo en ningún sentido. Adicionalmente, el proyecto fisicalista de Williams es irrealizable en el sentido en que, para elegir entre teorías científicas, siempre será necesario partir de valores epistémicos que no son tomados en cuenta por Williams.

### **Interpretación descriptiva e interpretación valorativa**

El propósito de este capítulo será analizar la crítica de Donald Davidson a la tesis del relativismo moral. Davidson se opone a una concepción de los juicios morales que defiende Williams; ésta consiste en la idea de que en una situación dada pueden entrar en conflicto dos valores morales legítimos para cada agente que los sustenta, sin que ninguno puede considerarse objetivamente válido a expensas del otro (*cf.* Davidson, 1995: 41). El propósito de Davidson en “La objetividad de los valores” (1995) será mostrar la falencia de esta versión del relativismo moral argumentando que los juicios morales tienen valores de verdad tal y como lo tienen los juicios sobre cómo es el mundo.

De nuevo, se va tratar la distinción entre proposiciones descriptivas y proposiciones valorativas o éticas, pues Davidson va a intentar mostrar que no existe ninguna diferencia entre las condiciones de verdad de los enunciados valorativos frente a las condiciones de verdad de los enunciados descriptivos. Así, con Davidson se puede ver una nueva crítica a tal distinción planteada, ésta vez, en la variante relativista mostrada en el capítulo II. El objetivo de este capítulo será doble: por un lado, analizar la crítica de Davidson y, por otro lado, mostrar que las proposiciones valorativas no tienen condiciones de verdad sino de validez.

#### *3.1 El contenido de las creencias valorativas*

La idea de Davidson de que los juicios valorativos tienen condiciones de verdad comienza con su oposición al relativismo conceptual. Davidson en “De la idea misma de un esquema conceptual” (1974), refuta la tesis según la cual existen distintos sistemas de creencia válidos pero inconmensurables entre sí, mostrando cómo la idea de inconmensurabilidad total y parcial es insostenible gracias al método de la interpretación radical. En “La objetividad de los valores” desplazará parte de la argumentación en contra del relativismo conceptual pero al campo moral. Se trata, por supuesto, de un desplazamiento de la argumentación a otro tipo de creencias, en este caso de tipo valorativo, pero que para Davidson tienen las mismas características que cualquier creencia de tipo descriptivo. Al igual que en los casos en los que se evalúa la verdad de las creencias descriptivas en los que utiliza el método de la interpretación radical para socavar la idea de inconmensurabilidad que sostiene el relativismo conceptual, en “La objetividad de los valores” (1995), Davidson usará una

instancia de la práctica de la interpretación para atacar el relativismo moral, en este caso mostrando que sobre las creencias valorativas también se puede decir que son verdaderas o falsas. En síntesis, el objetivo de Davidson es mostrar que no hay ninguna distinción entre las creencias descriptivas y las creencias valorativas, es decir, que no existe ninguna distinción entre hecho/valor.

Como más adelante se verá, mi objeción a la propuesta de Davidson de utilizar el método de la interpretación radical para refutar el relativismo moral es que una interpretación de tipo davidsoniano garantiza un acuerdo sobre la verdad de las proposiciones descriptivas, pero no sobre las proposiciones valorativas. En tanto se mantenga la distinción entre proposiciones descriptivas y valorativas, quedará abierta la posibilidad de que un agente sostenga un juicio moral válido pero incompatible con otro. Mediante el mismo argumento, se puede mostrar que agentes con distintos juicios valorativos pueden compartir un marco común de creencias acerca del mundo, creencias de tipo descriptivo, pero no compartir creencias de tipo valorativo, aunque puedan interpretar y comprender tales creencias. Esto último porque las creencias valorativas tienen características distintas a las creencias descriptivas. Mi propuesta es que el contenido de las creencias valorativas no depende de la relación causal del mundo. Esto mostraría que se puede sostener una clase de distinción entre hecho y valor, mientras unas creencias son compartidas, otras permanecen incompatibles entre sí.

En “The Objectivity of Values”, Davidson articula una fuerte crítica a la idea de que los juicios valorativos no son objetivos. La tesis central defendida en ese ensayo es que los juicios valorativos, en tanto son proposiciones evaluativas, tienen valores de verdad, es decir que son verdaderos o falsos. Davidson, al enfatizar en la importancia de la objetividad de las creencias valorativas, rechaza la idea de que pueden existir distintos juicios valorativos válidos que se refieren a un mismo evento. La propuesta de Davidson es que es posible la corrección objetiva de los juicios valorativos bajo la suposición de que principios objetivamente válidos pueden entrar en conflicto real en un caso particular, pero que una de las partes tiene que estar equivocada respecto al juicio evaluativo que realiza (*cf.* Davidson, 1995: 40).

Davidson afirma que el valor de verdad de los juicios valorativos es independiente de quienes hacen los juicios y de su sistema de creencias, es decir, son objetivamente verdaderos o falsos independiente del mismo sistema de creencia desde el cual son emitidos. Nuestro autor señala que el valor de



verdad de los juicios valorativos descansa en los eventos y en el contenido de la sentencia (proposición) que es juzgada. Así, una disputa requiere que los agentes difieran sobre la verdad del contenido de una proposición que se refiere a un mismo evento en el mundo.

El argumento de Davidson para defender la objetividad de los juicios valorativos puede hilarse, en principio, de esta manera: la atribución de características valorativas a los objetos o eventos que están en el mundo es del mismo tipo que la atribución de características descriptivas a los objetos. Por ejemplo: los colores no están en los objetos<sup>5</sup>, pero es objetivamente cierto que hay objetos de color verde o rojo. Para atribuir tales propiedades, se requiere que existan objetos y eventos que causan las mismas creencias en diferentes observadores.

What makes our judgments of the “descriptive” properties of things true or false is the fact that the same properties tend to cause the same beliefs in different observers, and when observers differ, we assume there is an explanation. (Davidson, 1995: 47).

De tal modo que la objetividad de los juicios valorativos depende, al igual que las proposiciones descriptivas, de los objetos o eventos que causan las creencias valorativas que tenemos y las actitudes que provocan. Al hacer un juicio moral, atribuimos alguna propiedad a un evento u objeto, es decir, estamos clasificando un evento como teniendo cierta propiedad de “bueno”, “malo”, “honroso”, “justo”, “reprochable”, etc. Nótese en este punto que son los eventos o hechos en el mundo los que determinan el contenido de los juicios morales y por los cuales suponemos que son verdaderos o falsos, lo que demuestra que la propuesta de Davidson es una teoría externalista del contenido de las creencias, dado que el contenido viene determinado por los objetos que causan la oración.

Davidson señala que los juicios morales tienen contenido proposicional, de tal manera que si los juicios son distintos, entonces su contenido proposicional también lo será; si los juicios difieren, entonces alguno debe ser falso dada la relación causal del contenido de las creencias con el mundo. Hay que aclarar que para Davidson no importa si las creencias son descriptivas o valorativas, todas son estados causados por eventos externos. Así, los eventos son, en parte, los que determinan el contenido de las creencias, en este caso, los que determinan los juicios morales. Esto es lo que garantiza su objetividad. A continuación evaluaré la línea de argumentación propuesta por Davidson.

---

<sup>5</sup> A Davidson no le interesa el problema acerca de la “ubicación en el mundo” de los valores y las propiedades de los objetos. Él pretende desechar este problema mostrando que la discusión acerca de la ubicación de las propiedades de los objetos carece de sentido, pues las propiedades no tienen locación. Según Davidson, los colores no los definimos como estando en el mundo, sino que se “sobreponen” a los rasgos naturales del mundo, sin que esto vaya contra la objetividad de la atribución de estos rasgos a objetos que están en el mundo.

Davidson involucra la exigencia de que deben existir objetos que causan las creencias que tenemos. Esta exigencia, que determina el contenido de las creencias, es válida tanto para las creencias descriptivas como para las creencias valorativas. En el caso de las creencias descriptivas, podemos atribuir objetivamente ciertas propiedades a los objetos y esto garantiza la verdad de dichas creencias. Davidson señala: “Red objects tend to cause us to believe the objects are red, square objects tend to cause us to believe the objects are square and precious objects tend to cause us to prize them. It is because the objects and events *have* the properties they do that they *cause* us to have the attitudes we do” (Davidson, 1995: 47 *énfasis agregado*). Decir que “una mesa es verde” sería verdadero en el caso en que, en efecto, la mesa sea verde, es decir, es el caso en el cual es el mismo objeto el que causa la creencia que tenemos. De manera análoga, Davidson asegura que lo mismo pasa con los juicios valorativos. Cuando miramos qué es lo correcto o moralmente deseable en las instituciones y eventos, atribuimos una “entidad valorativa” que existe en esas instituciones y eventos. Sin embargo, creo que lo mismo que vale para mostrar cuándo una creencia descriptiva es verdadera o falsa no funciona para los juicios valorativos, porque de creencias descriptivas no se pueden deducir creencias valorativas.

Empecemos primero por un caso que pasa desapercibido en la argumentación de Davidson, pero que nos da luces acerca de la objeción que quiero hacer. Davidson dice que: “objetos preciosos tienden a causar nuestro aprecio”. Según esto, la propiedad “precioso” está en el mismo objeto y por ello tenemos la creencia de que tal objeto es precioso. Si decimos: “el diamante es precioso”, este juicio, que es valorativo, debe ser verdadero dada la relación causal de los objetos con el contenido de las creencias. En el caso en el cual alguien está en desacuerdo con nuestro juicio valorativo y cree que es falso que el diamante sea precioso, decimos que su juicio es erróneo. A pesar de esto, ¿qué razones le daríamos para mostrarle que su juicio es falso?

Para responder al disidente, podría mostrarse que hay un acuerdo según el cual la simetría o la brillantez del objeto, bajo cierta configuración, han sido tomadas de forma generalizada como características de lo bello. Y, por tanto, que cualquier objeto que tenga esas características (descriptivas todas) debe ser tomado como bello. Si el diamante tiene esas características o atributos, entonces es cierto que es bello; por lo tanto, el juicio valorativo “el diamante es precioso” es verdadero. A ello se podría replicar que esa es sólo una forma de entender lo bello y que no hay nada en el objeto que me diga que no considerarlo como bello sea un error; las razones referidas al objeto sólo darían cuenta de atributos descriptivos, mas no de algo que podría ser un atributo valorativo. La

opción del disidente por la belleza asociada, digamos, a la asimetría, no es necesariamente dirimible. Esto es, no es necesariamente incorrecta.

Podemos incluso ir más lejos y decir que tanto nosotros como el disidente estaríamos de acuerdo sobre los atributos descriptivos del diamante y habría forma de mostrar que cualquier juicio contrario resulta ser falso. Si decimos: “el diamante tiene 12 caras pentagonales y es de 18 quilates”, esto es verdadero si en efecto el diamante tiene 12 caras pentagonales y es de 18 quilates; tanto nosotros como el disidente debemos aceptar esto. Incluso hay un sistema de medición que nos permite medir el diamante y mostrar que éste tiene los atributos descriptivos que creemos que tiene. Si alguien negara que el diamante tiene 12 caras pentagonales y es de 18 quilates, bastaría mostrarle que esos son atributos que están en el objeto para que descubra su error. Tanto el disidente como nosotros tomamos el mismo juicio descriptivo como verdadero. En cambio, para el caso en el cual hay dos juicios valorativos respecto al mismo objeto o evento, no hay manera alguna de señalar atributos valorativos que estén en el objeto para demostrar cuál es el juicio valorativo correcto; lo único que podemos señalar en el objeto son atributos descriptivos, pero de ellos no podemos deducir atributos valorativos.

Ahora, eso no quiere decir que tales atributos no existan, mejor dicho, esto no quiere decir que todo lo que yo pudo decir sobre el diamante se reduce a proposiciones descriptivas. Lo que resulta particularmente insatisfactorio en el argumento de Davidson es que su lectura acerca de los juicios valorativos no puede dar cuenta de que, en efecto, uno puede hablar de atributos valorativos sin referirse necesariamente a descripciones del objeto. No hay ninguna característica descriptiva que esté en el objeto que constituya necesariamente una valoración de la belleza del objeto.

Otra manera de mostrar el error en el que incurre Davidson es recordar la existencia de los términos éticos densos. Al decir que “Juan es valiente”, ciertamente se está describiendo una propiedad que tiene Juan pero el contenido de la proposición no se agota en la proposición: Al decir que “Juan es valiente”, también se está poniendo de presente que dicha propiedad es encomiable, y esto va más allá de la mera descripción de lo que significa que X tenga tal propiedad; en otras palabras, incluso si se puede decir “‘Juan es valiente’ es verdadero”, hay fundamentalmente una atribución de valor moral a la proposición.

Una vez rechazada la primera parte del argumento de Davidson acerca de la determinación externa del contenido de los juicios valorativos, podemos evitar la conclusión de que, al presentarse una

disputa entre dos juicios valorativos sobre un mismo evento, alguno debe ser falso. En lo que viene ahora, quiero mostrar que, en efecto, no hay ningún criterio de verificabilidad de las proposiciones valorativas en términos de su verdad. Por tanto, no es posible decir que los juicios valorativos son verdaderos o falsos, pues su validez no es propiamente objetiva.

Veamos un tipo de creencia valorativa en el ámbito moral. Supongamos un caso en el cual el contenido de las creencias valorativas entre agentes difiera, pero compartan el contenido de las creencias descriptivas sobre el mismo evento. Pensemos en la situación: “alguien proporciona de forma intencional y con consentimiento de la persona, dosis letales de medicamentos para poner fin a la vida de esa persona”. Decir esto sería verdadero si en efecto alguien proporciona de forma intencional y con consentimiento de la persona dosis letales de medicamentos para poner fin a la vida de esa persona. En este caso, es el evento en el mundo el que causa la creencia que tenemos de ese evento. Incluso, podríamos señalar el contexto y el tiempo en el cual sucede tal situación. Cualquier persona, este de acuerdo o no con el acto en cuestión, considerará verdadera la anterior proposición descriptiva, si en efecto hay un evento en el mundo que la hace verdadera. Podemos, por ahora, asegurar un acuerdo en el contenido de la creencia descriptiva entre agentes.

Ahora bien, para ese evento hay dos juicios valorativos distintos. Esto es, hay dos juicios morales que difieren sobre el valor del contenido de una proposición valorativa que se refiere al mismo evento. Tenemos, pues, un juicio que dice: “es *incorrecto* que alguien proporcione de forma intencional...”; mientras que el otro sostiene que: “es *correcto* que alguien proporcione de forma intencional...”. Fijemos que ambos juicios en lo único que difieren es acerca del valor del juicio moral, mas no de la descripción misma. Esto mostraría que hay criterios de verificabilidad para las creencias descriptivas, por lo que son objetivos, pero que por sí sólo no puede asegurar la ninguna valoración moral del evento. Si a ambos enunciados entrecomillados les quitamos los términos correcto e incorrecto, por sí solos no podrían decirnos nada sobre el valor ético del evento.

Hasta aquí se pueden indicar dos cosas: una, que ambos juicios morales dependen de cierta manera de la descripción de un hecho; su significado, como vimos en el capítulo I, depende de la descripción de un hecho. Sin embargo, esta dependencia no es valorativa, como ya mencionamos anteriormente, pues la sola descripción no me dice nada sobre el valor del evento. Segundo, los hablantes involucrados, o cualquier hablante externo, puede comprender la expresión moral del otro hablante y

pueda expresarla como: “para X es incorrecto Y” e incluso puede usarla y comprender su uso. Sin embargo, no reconoce que el juicio moral del otro hablante sea correcto o tenga validez: para X, el juicio “Y es incorrecto” es prescriptivo, pero no lo es para otro hablante que sostiene que es correcto Y.

En este caso observado en el cual hay dos juicios morales respecto al mismo evento, no hay manera alguna de señalar atributos morales en el objeto o evento para demostrar cuál es el juicio correcto y cuál no. De este modo, una vez rechazado el contenido externalista de los juicios morales, podemos evitar la conclusión de que, en una diferencia moral, alguno de los juicios debe ser falso, ya que el método de la interpretación radical no logra garantizar un acuerdo sobre la verdad o falsedad de las proposiciones morales. Así, en los casos en los que se presenta un desacuerdo moral sincero, debemos admitir la legitimidad del desacuerdo.

Miremos ahora con un poco más de detalle por qué dos juicios morales pueden diferir sobre un mismo evento en el mundo y seguir siendo cada uno válido para el grupo de agentes que sostiene cada juicio, respectivamente. Concebido que diferentes agentes compartan una imagen del mundo, de tal modo que ambos tienen una manera de señalar los mismos atributos descriptivos en los objetos y eventos de manera objetiva y verdadera, nos queda señalar por qué los juicios valorativos mencionados ahora son incompatibles para que el relativismo moral tenga lugar.

Básicamente, cada juicio moral depende de nociones sociales y no solamente del mundo físico. Ambos juicios se apoyan en principios morales básicos que no coinciden entre agentes. Para quien es correcta la eutanasia, sus creencias básicas pueden ser la libertad de escoger el momento de la muerte, la dignidad humana como ánimo de enfrentarse a la muerte; para quien la considera incorrecta, puede ser la dignidad humana como la aceptación de la muerte natural, sus nociones de vida humana, etc. Más aun, la persona que considera moralmente correcto este evento dice que: “el hombre tiene derecho de elegir libremente el momento de la propia muerte”, mientras que, la persona que clasifica tal evento como reprochable o incorrecto sostendría lo contrario: “el hombre no tiene derecho de elegir libremente el momento de la propia muerte”. Ambas podrían considerarse como máximas para cada grupo de agentes, es decir, podrían formularse como principios morales. Si ambos juicios parten de creencias morales contrarias, ambos juicios son incompatibles en tanto no es posible aceptar el juicio contrario sin que la consistencia de su conjunto de sistemas morales se vea afectada.

Como se señaló en el capítulo II, la incompatibilidad no sólo reside en la consistencia interna de las creencias morales, sino porque aquellas están inmersas en un mundo social determinado. Lo que ambos agentes observan como correcto depende de sus condiciones sociales y sus juicios morales, y para configurarlos dependen de una lectura social de las acciones que decide y debe tomar y los juicios que hacen. Ahora bien, si el valor del juicio moral de cada uno de los hablantes es relativo al mundo social y al conjunto de creencias del agente, entonces no es posible elegir entre los juicios morales que entrar en conflicto acerca de su validez moral. Esto tiene que ver directamente con las condiciones del relativismo moral configuradas por Williams. Cuando nos enfrentamos a desacuerdos morales válidos para un grupo de agentes pero incompatibles entre sí, no es posible elegir entre las creencias en disputa por apelación a un juicio objetivo. No hay, entonces, ninguna condición de verificabilidad que nos permita saber cuál es el juicio moral correcto o incorrecto. La validez de los juicios morales es relativa tanto del conjunto de creencias del agente como de su mundo social.

### 3.2. *Apreciación final*

En perspectiva, la distinción hecho y valor se ha sostenido, hasta ahora, en la variante relativista de Williams, a partir de la distinción que establece entre creencias científicas y creencias éticas. Mientras que para las primeras podemos rastrear condiciones de verificabilidad casi que continuas desde las disertaciones de los positivistas lógicos hasta Davidson, para el caso de las creencias éticas la discusión ha sido más espinosa. En la búsqueda de juicios morales con condiciones de verificación, algunos críticos del relativismo moral, en este caso Davidson, predicen propiedades valorativas a los eventos en el mundo que son difíciles de sostener. Como vimos, no hay propiedades valorativas en los objetos por los cuales juzgar moralmente ciertas conductas y eventos. Los juicios morales no tienen, como vimos, condiciones de verificabilidad –de hecho es un error pretender establecerlas–, sino condiciones de validez que son relativos a factores sociales.

Los desacuerdos sobre la validez de los juicios morales se enmarcan en un ámbito social que puede superarse, si se quiere, gracias a la reflexión de nuestras formas de vida y en la búsqueda de la mejor vida posible que valga ser vivida, pero no debe perderse de vista que tal búsqueda va partir siempre de un sistema de creencias específico.

## Referencias

Davidson, Donald.

(1974) “De la idea misma de esquema conceptual”. En: *De la verdad y de la interpretación*. Barcelona: Gedisa, 2001, 189-203.

(1995) “The Objectivity of Values”. En: *Problems of Rationality*. Oxford: Clarenton Press, 2004, 25-34.

Stevenson, S.L.

(1937) “El significado de los términos emotivos”. En: *El positivismo lógico*. A.J. Ayer. (comp). México D.F.: Fondo de cultura económica, 1978, 269-286.

Moore, G.E.

(1903) *Principia Ethica*. México D.F.: UNAM, 1997.

Putnam, H.

(2002) *El desplome de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos*. Barcelona: Paidós, 2004.

Williams, B.

(1983) “La verdad en el relativismo”. En: *La fortuna moral*. México, D.F.: Instituto de investigaciones filosóficas, 1993, 169-182.

(1979) “Conflicto de valores”. En: *La fortuna moral*. México, D.F.: Instituto de investigaciones filosóficas, 1993, 97-110.

(1991) “Relativismo y reflexión”. En: *La ética y los límites de la filosofía*. Caracas: Monte Ávila, 1997, 156-173.